

Hans Küng

ser cristiano

TERCERA EDICION

HANS KÜNG
Profesor de la Universidad de Tubinga

SER CRISTIANO

TERCERA EDICION



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Este libro fue publicado por
R. PIPER & Co., Munich 1974, '1975
con el título
CHRIST SEIN

* * *

Lo tradujo al castellano
J. M.^a BRAVO NAVALPOTRO

Los textos bíblicos se tomaron de
Nueva Biblia Española,
traducción de L. Alonso Schökel y J. Mateos,
Ediciones Cristiandad, Madrid 1975

© de la edición española
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
Madrid 1977

Depósito legal: M. 21.028.—1977

ISBN: 84-7057-106-0

Printed in Spain
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO

| | |
|---|----|
| Para quiénes se escribió este libro | 15 |
|---|----|

I

EL HORIZONTE

| | |
|--|-----|
| I. <i>El reto de los modernos humanismos</i> | 21 |
| 1. Vuelta al hombre | 22 |
| a) Mundo secular, 22. b) Apertura de las Iglesias, 24. | |
| 2. ¿Liquidación de lo cristiano? | 29 |
| a) ¿Ha perdido la Iglesia su alma?, 29. b) No cabe retroceso, 33. | |
| 3. No renunciar a la esperanza | 35 |
| a) ¿Humanismo por evolución tecnológica?, 37. | |
| b) ¿Humanismo por revolución político-social, 43. c) Entre la nostalgia y el reformismo, 55. | |
| II. <i>La otra dimensión</i> | 62 |
| 1. Acceso a Dios | 62 |
| a) ¿Trascendencia?, 62. b) El futuro de la religión, 66. c) ¿Pruebas de Dios?, 72. d) Más allá de la razón pura, 77. | |
| 2. La realidad de Dios | 79 |
| a) La hipótesis, 81. b) La realidad, 84. c) Ambigüedad de la palabra «Dios», 92. d) Quehacer de la teología, 97. | |
| III. <i>El reto de las grandes religiones</i> | 105 |
| 1. <i>Salvación fuera de la Iglesia</i> | 105 |
| a) Revalorización de las religiones, 105. b) Riqueza de las religiones, 108. | |
| 2. Consecuencias desconcertantes | 115 |
| a) ¿Cristianismo anónimo?, 116. b) ¿Arrogante ignorancia?, 118. | |

| | |
|--|-----|
| 3. Reto recíproco | 119 |
| a) Diferencias insoslayables, 120. b) Un análisis provechoso, 126. | |
| 4. No exclusividad, sino peculiaridad | 132 |
| a) Lo cristiano, catalizador crítico, 133. b) Búsqueda conjunta de la verdad, 136. | |

II

LO DISTINTIVO

| | |
|---|-----|
| I. <i>Lo peculiar del cristianismo</i> | 145 |
| 1. Cristo | 145 |
| a) Recuerdo peligroso, 145. b) Uso correcto de términos y conceptos, 149. | |
| 2. ¿Qué Cristo? | 154 |
| a) ¿El Cristo de la piedad?, 154. b) ¿El Cristo del dogma?, 158. c) ¿El Cristo de los «entusiastas»? 163. d) ¿El Cristo de los literatos?, 170. | |
| II. <i>El Cristo real</i> | 179 |
| 1. No un mito | 180 |
| a) Lugar y tiempo, 180. b) Datos inseguros, 184. | |
| 2. Los documentos | 185 |
| a) Más que una biografía, 185. b) Testimonios comprometidos, 188. | |
| 3. La historia y la certeza de la fe | 191 |
| a) La pregunta por Jesús, 192. b) Fe responsable, 200. c) ¿Ayuda a la fe la crítica histórica?, 202. | |
| III. <i>Cristianismo y judaísmo</i> | 206 |
| 1. Los males del pasado | 206 |
| a) El judío Jesús, 207. b) Una historia de sangre y lágrimas, 208. | |
| 2. Las posibilidades del futuro | 211 |
| a) Comprensión creciente, 211. b) ¿Diálogo sobre Jesús?, 214. | |

III

EL PROGRAMA

| | |
|---|-----|
| I. <i>El contexto social</i> | 221 |
| 1. ¿«Establishment»? | 221 |
| a) El sistema político-religioso, 222. b) Ni sacerdote ni teólogo, 223. c) No con la clase dirigente, 224. d) Cambio radical, 225. | |
| 2. ¿Revolución? | 228 |
| a) El movimiento revolucionario, 228. b) La esperanza del libertador, 232. c) No un revolucionario social, 233. d) Revolución de la no violencia, 236. | |
| 3. ¿Emigración? | 240 |
| a) El radicalismo apolítico, 240. b) El monacato, 242. c) No un monje, 245. d) Para todos, no para una «élite», 251. | |
| 4. ¿Compromiso? | 252 |
| a) Los piadosos, 253. b) Compromiso moral, 256. c) No un fanático de la Ley, 258. d) Contra la presunción, 262. e) Provocador en todos los sentidos, 265. | |
| II. <i>La causa de Dios</i> | 268 |
| 1. El centro | 268 |
| a) Reinado de Dios, 268. b) Horizonte apocalíptico, 270. c) Inevitable desmitologización, 273. d) Entre presente y futuro, 277. e) Por delante está Dios, 280. | |
| 2. ¿Milagros? | 284 |
| a) Disimulo de la perplejidad, 285. b) Lo que realmente sucedió, 288. c) Lo que ha sido transmitido, 291. d) ¿«Christian Science»? 294. e) Indicios, no pruebas, 297. | |
| 3. La norma suprema | 299 |
| a) No una ley natural, 300. b) No una ley revelada, 302. c) No legalismo, sino voluntad de Dios, 304. d) El sentido del Sermón de la Montaña, 307. | |

| | |
|---|-----|
| III. <i>La causa del hombre</i> | 313 |
| 1. Humanización del hombre | 313 |
| a) Cambio de conciencia, 313. b) Lo que Dios quiere, 316. c) Tradiciones, instituciones y jerarquías, relativizadas, 317. | |
| 2. Acción | 320 |
| a) Dios y el hombre a un tiempo, 320. b) Quien me necesita, 322. c) Incluso los enemigos, 324. d) La verdadera radicalidad, 329. | |
| 3. Solidaridad | 333 |
| a) De parte de los desfavorecidos, 334. b) ¿Qué pobres?, 336. c) Los fracasados morales, 341. d) El derecho de la gracia, 344. | |
| IV. <i>El conflicto</i> | 350 |
| 1. La decisión | 350 |
| a) Los partidarios, 351. b) ¿Una Iglesia?, 356. c) Sin oficio ni dignidad, 362. d) El abogado, 368. | |
| 2. La discusión en torno a Dios | 373 |
| a) No un nuevo Dios, 374. b) El Dios con rostro humano, 380. c) Un Dios con atributos activos, 385. d) Revolución en el concepto de Dios, 392. e) Singular invocación, 397. | |
| 3. El fin | 403 |
| a) Frente a la muerte, 403. b) Una última cena, 408. c) La Pasión, 412. d) ¿Por qué?, 424. e) ¿En vano?, 430. | |
| V. <i>La nueva vida</i> | 434 |
| 1. El comienzo | 434 |
| a) Punto de partida, 434. b) Aclaraciones, 441. c) La realidad última, 451. d) ¿Leyendas?, 458. e) Génesis de la fe, 469. | |
| 2. El Paradigma | 483 |
| a) Jesús tenía razón, 483. b) Títulos cristológicos, 486. c) Carácter representativo, 493. d) El criterio definitivo, 496. | |
| 3. La diferencia radical | 502 |
| a) Revalorización, 502. b) Más allá del entusiasmo y la esclerosis, 505. c) Sólo por la fe, 510. d) La misma causa, 515. | |

| | |
|--|-----|
| VI. <i>Interpretaciones</i> | 522 |
| 1. Interpretación matizada | 522 |
| a) Límites de la desmitologización, 523. b) Verdad y facticidad, 527. c) Presentación narrativa y reflexión crítica, 529. | |
| 2. Interpretaciones de la muerte | 532 |
| a) Ausencia de una teoría unitaria, 532. b) Muerto por nosotros, 534. c) Sacrificio, 539. d) Dios y el sufrimiento, 543. | |
| 3. Interpretaciones del origen | 554 |
| a) Hecho hombre, 555. b) ¿Divinización o humanización?, 560. c) Verdadero Dios y verdadero hombre, 564. d) Nacido de mujer, 572. e) María, 581. | |
| VII. <i>Comunidad de fe</i> | 589 |
| 1. Palabra inspirada e inspiradora | 589 |
| a) ¿Inspiración?, 589. b) ¿Palabra de Dios?, 593. | |
| 2. Un solo Espíritu | 595 |
| a) Espíritu profano y Espíritu Santo, 595. b) Trinidad, 600. | |
| 3. La Iglesia multiforme | 607 |
| a) Asamblea, comunidad, Iglesia, 609. b) Comunión en la libertad, la igualdad y la fraternidad, 612. c) Carismas, ministerios, servicios, 615. d) Pluralidad de constituciones, 621. e) ¿Un servicio de Pedro?, 628. | |
| 4. La gran misión | 639 |
| a) Católico-Protestante, 639. b) Iglesia transitoria, 641. c) Iglesia en acto de servicio, 642. d) Iglesia culpable, 644. e) Iglesia decidida, 645. | |

IV

LA PRAXIS

| | |
|--|-----|
| I. <i>La praxis de la Iglesia</i> | 652 |
| 1. Decisión por la fe | 652 |
| a) Una decisión personal, 653. b) Crítica a la Iglesia, 656. | |

| | |
|--|-----|
| 2. ¿Opción por la Iglesia? | 661 |
| a) ¿Por qué quedarse?, 661. b) Impulsos prácticos, 665. c) Contra el desaliento, 667. | |
| II. <i>Ser hombre y ser cristiano</i> | 671 |
| 1. Las normas de lo humano | 671 |
| a) Autonomía del hombre, 672. b) Teonomía del hombre, 677. c) Lo absoluto en lo condicionado, 679. d) Problematicidad de las normas, 682. | |
| 2. El criterio de lo cristiano | 684 |
| a) ¿Normas específicamente cristianas?, 686. b) Una persona concreta en vez de un principio abstracto, 690. c) Lo específicamente cristiano en la ética, 695. d) El modelo fundamental, 698. | |
| III. <i>Ser cristiano significa ser radicalmente hombre</i> | 701 |
| 1. Importancia de lo social | 701 |
| a) Atajos políticos, 702. b) Consecuencias sociales, 706. c) Compromiso por la liberación, 712. d) Evitemos posturas no críticas, 716. | |
| 2. Superación de lo negativo | 722 |
| a) Abuso de la cruz, 722. b) Errores en torno a la cruz, 725. c) Cómo entender la cruz, 729. | |
| 3. Liberados para la libertad | 735 |
| a) ¿Rehabilitación o justicia social?, 735. b) Lo que no es decisivo, 737. c) Lo que sí es decisivo, 741. | |
| 4. Sugerencias | 745 |
| a) Libertad en el ámbito de los derechos, 746. b) Libertad en la lucha por el poder, 749. c) Libertad frente a la presión del consumismo, 751. d) Libertad para el servicio, 754. e) Superación del ser hombre en el ser cristiano, 758. | |
| Bibliografía fundamental | 760 |
| Abreviaturas utilizadas | 762 |
| Palabras de gratitud | 763 |

PARA QUIENES SE ESCRIBIO ESTE LIBRO

Este libro ha sido escrito para aquellos que por una u otra razón quieren, honrada y sinceramente, informarse de lo que es el cristianismo, saber en qué consiste propiamente ser cristiano.

También ha sido escrito para aquellos que no creen, pero preguntan seriamente; que han creído, pero están insatisfechos de su incredulidad; que creen, pero no se sienten seguros en su fe; que andan indecisos entre la fe y la incredulidad; que son escépticos tanto frente a sus convicciones como frente a sus dudas en la fe.

Ha sido escrito, pues, para cristianos y ateos, gnósticos y agnósticos, pietistas y positivistas, católicos tibios y católicos fervientes, protestantes y ortodoxos.

¿No hay acaso fuera de las Iglesias muchas personas que en respuesta a las cuestiones fundamentales del ser humano de ninguna manera se contentan, y mucho menos para toda la vida, con sentimientos vagos, prejuicios personales o explicaciones aparentes? Y en todas y cada una de las Iglesias, ¿acaso no es también crecido el número de los que no quieren permanecer en una fe infantil, que esperan algo más que un mero repertorio de frases bíblicas o un nuevo catecismo confesional, que en las fórmulas infalibles de la Escritura (protestantes), de la Tradición (ortodoxos) o del Magisterio (católicos) ya no encuentran el último apoyo?

Personas todas ellas, no obstante, que detestan un cristianismo a precios de rebaja, que no se avienen a reemplazar el tradicionalismo eclesiástico por una simple cosmética acomodaticia y conformista, que, muy al contrario, sin dejarse influir por presiones del magisterio eclesiástico hacia la derecha ni de ideologías arbitrarias hacia la izquierda, tantean un nuevo camino hacia un cristianismo sin recortes, hacia el íntegro y verdadero ser cristiano.

No se trata aquí de ofrecer una readaptación de la tradicional profesión de fe, ni una minidogmática que dé respuesta a todas las viejas y nuevas cuestiones disputadas; tampoco se trata, por supuesto, de propagar un nuevo cristianismo. Quien pueda, mejor que el autor, hacer inteligibles al hombre de hoy las proposiciones tradicionales de la fe, que lo haga: siempre será bienvenido. Nada susceptible de buen entendimiento será aquí rechazado. En este sentido, para una mayor verdad, quedan todas las puertas abiertas. Aquí se trata únicamente de que alguien, que está convencido del cristianismo, va a ensayar, sin triunfalismos ni lirismos teológicos, sin caer en escolasticismos de vieja factura ni hablar el chino de los modernos teólogos, una introducción fiel a la materia y acorde con los tiempos. Una introducción:

al ser cristiano, esto es, no sólo a la enseñanza y doctrina cristiana, sino al ser cristiano, al obrar cristiano y conducirse en cristiano; sólo introducción, pues ser cristiano o no serlo es asunto personal de cada uno;

una introducción, o sea, que no queda excomulgada ninguna otra distinta; por lo que, como contrapartida, también se espera un poco de tolerancia con ésta.

¿Qué pretensiones tiene entonces este libro que, de hecho, ha venido a convertirse en algo así como una pequeña «summa» de la fe cristiana?

Pretende, dentro de la brusca transformación que han sufrido en esta época la doctrina, la moral y la disciplina de la Iglesia, detectar lo permanente: lo que distingue a la Iglesia de las otras religiones del mundo y de los modernos humanismos y lo que ella tiene en común con las demás Iglesias cristianas.

Pretende también, y a ello tiene el lector pleno derecho, poner de relieve con exactitud histórica y plena actualidad, de acuerdo con los resultados de las últimas investigaciones y, a la vez, en forma inteligible, lo decisivo y característico del programa cristiano para la praxis cristiana:

lo que este programa significó *originariamente*, sin la capa de polvo y el lastre de dos mil años, y

lo que este programa puede significar *hoy*, sacado a nueva luz, para quien quiera dar sentido y plenitud a su vida.

No un evangelio distinto, sino el mismo viejo evangelio, redescubierto hoy y para hoy.

El autor no ha escrito este libro porque se tenga él mismo por buen cristiano, sino porque considera que ser cristiano es algo muy im-

portante. En un libro como éste se podría y, realmente, se debería trabajar hasta el fin de la vida. Y ni siquiera entonces podría darse por terminada la tarea. Sin embargo, dado que el libro puede, presumiblemente, desempeñar una función orientadora en la difícil situación actual de la Iglesia y la sociedad y entenderse a la vez como contrapunto positivo de otro escrito mío sobre la infalibilidad, es ahora, y no dentro de tres o treinta años, cuando debe aparecer.

I

EL HORIZONTE

EL RETO DE LOS MODERNOS HUMANISMOS

Preguntemos sin rodeos: ¿Por qué hay que ser cristiano? ¿Por qué no simplemente hombre, hombre de verdad? ¿Por qué ser, además de hombre, cristiano? ¿Acaso ser cristiano es más que ser hombre? ¿Se trata de una supraestructura o de una infraestructura? ¿Qué es en realidad lo cristiano? ¿Qué significa ser cristiano hoy?

Los cristianos deberían saber lo que quieren. También los no cristianos deberían saber lo que los cristianos quieren. Preguntado por lo que quiere el marxismo, un marxista podrá dar, aunque hoy ya no sea del todo indiscutida, una respuesta lacónica y concluyente: la revolución mundial, la dictadura del proletariado, la socialización de los medios de producción, el hombre nuevo, la sociedad sin clases. Pero el cristianismo, ¿qué quiere? La respuesta de los cristianos no pasa de ser, en no pocos aspectos, vaporosa, sentimental, genérica: el cristianismo quiere amor, justicia, hallar sentido a la vida, ser bueno y hacer el bien, humanidad... Pero, ¿no quieren tales cosas también los no cristianos?

Sin lugar a dudas, la cuestión de lo que el cristianismo quiere, lo que el cristianismo es, se ha agudizado drásticamente, ya que los no cristianos comparten hoy a menudo los mismos ideales. También ellos están a favor del amor, la justicia, el sentido de la vida, el ser bueno y hacer el bien, la humanidad. Y en la práctica, con harta frecuencia, lo están aún más que los cristianos. Si, pues, estos «otros» dicen lo mismo, ¿para qué ser aún cristiano? El cristianismo se halla hoy, en todas partes, en *doble confrontación*: de un lado, con las grandes religiones; de otro, con los humanismos no cristianos, los humanismos «seculares». Incluso a los cristianos que hasta ahora se han sentido en esta o aquella Iglesia institucionalmente guarecidos e ideológicamente inmunizados les asalta, hoy, el interrogante: ¿es el cristianismo, comparado con las otras religiones y los humanismos modernos, algo esencialmente distinto, algo realmente especial?

A este interrogante no puede responderse de forma puramente teórica, genéricamente. Muy al contrario: la cuestión ha de ser estudiada y resuelta de la manera más concreta y práctica posible dentro del horizonte de nuestro tiempo, teniendo en cuenta las experiencias y los condicionamientos de nuestro siglo, del mundo y la sociedad presentes, del hombre de hoy en suma. Por descontado que en esta primera parte no se tratará de hacer un completo análisis de nuestro tiempo. Pero sí se tratará de lograr una visión crítica del cristianismo en relación con las ideologías, corrientes y movimientos que con él concurren. El mundo y la sociedad actuales no serán, pues, descritos y analizados en sí mismos; de ello ya existe una inmensa literatura. Sencillamente: el cristianismo será nuevamente fundamentado y definido desde el ángulo de su conexión con este mundo y esta sociedad, tal como hoy ellos se presentan. El mundo y la sociedad actuales no constituyen, por tanto, objeto directo de estudio, como tampoco, por supuesto, el antipolo que hay que desvalorizar; constituyen, sin más, el horizonte y punto de referencia que tendremos constantemente presente en nuestra investigación.

1. VUELTA AL HOMBRE

¿Se engaña quien piensa, contra toda apariencia, que justamente la evolución de *este mundo moderno*, de su ciencia, técnica y cultura, plantea hoy el problema de ser hombre de una forma que, lejos de hacer más difícil la respuesta al problema de ser cristiano, la facilita?

¿Se engaña quien piensa, contra toda apariencia, que en el curso de esta moderna evolución en ningún caso ha jugado la *religión* todas sus bazas, que las preguntas últimas del hombre no están respondidas ni, menos aún, liquidadas, que Dios está menos muerto que nunca, que en la misma incapacidad general de creer se apunta una nueva exigencia de fe?

¿Se engaña quien piensa, contra toda apariencia, que la *teología*, conmocionada por las repetidas crisis del espíritu humano, de ninguna manera ha agotado su sabiduría ni se halla en bancarota, sino que en virtud del ingente trabajo realizado por las generaciones de teólogos de los dos últimos siglos se encuentra preparada, hoy mucho más que ayer, para dar una nueva respuesta a la pregunta «qué es ser cristiano»?

a) *Mundo secular*

El hombre quiere hoy, ante todo, ser hombre. No un superhombre, pero tampoco un infrahombre. Enteramente hombre en un

mundo lo más humano posible. ¿No es asombroso cómo el hombre se ha vuelto capaz de manipular el mundo, cómo ha osado dar el salto al universo, al igual que antes se había atrevido a descender a las profundidades de su propia psique? ¿Y que con ello ha sometido a su dominio muchas cosas, todas casi, que antes eran de exclusiva competencia de Dios o de fuerzas y espíritus supramundanos o sobrehumanos, que se ha hecho, en fin, verdaderamente adulto?

A esto nos referimos cuando hablamos de un mundo «secular», mundano. En otro tiempo, *secularización*¹ tuvo un sentido primordialmente jurídico-político; significó el paso de las posesiones eclesiásticas al dominio secular de hombres y Estados. Hoy, sin embargo, no sólo buena parte de los bienes eclesiásticos, sino la mayoría de los ámbitos decisivos de la vida humana —ciencia, economía, política, derecho, Estado, cultura, educación, medicina, bienestar social—, se han sustraído a la influencia de las Iglesias, de la teología y de la religión, quedando sometidos a la directa responsabilidad y disposición del hombre actual, «secularizado».

Algo parecido viene a decir la palabra «emancipación», que originariamente significa, en el orden puramente jurídico, la liberación del hijo de la patria potestad del padre o la liberación del esclavo de la servidumbre a su señor. Pero en un sentido derivado, político, significa también la equiparación civil de todos aquellos que se hallan en una situación de dependencia de otro, es decir, la autodeterminación de los agricultores, los obreros, las mujeres, los judíos y todas las minorías nacionales, confesionales o culturales frente a sus respectivas heteronomías. De esta suerte, al final, la palabra «emancipación» viene a significar la autodeterminación del hombre en general frente a toda autoridad ciegamente aceptada y toda soberanía no legitimada: libertad de todo imperativo natural, de toda coacción social y hasta del propio condicionamiento del que aún no ha encontrado su identidad personal².

Casi al mismo tiempo que la tierra dejó de ser el centro del universo, comenzó el hombre a considerarse a sí mismo como el centro de un nuevo universo, el mundo humano que él había crea-

¹ Sobre la historia del concepto: H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Friburgo-Munich 1965). Para el problema general son fundamentales: F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart 1953); H. Cox, *La ciudad secular* (Barcelona 1968); H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt 1966).

² M. Greiffenhagen, *Emanzipation*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. II (Darmstadt 1972) 448s; id., *Ein Weg der Vernunft ohne Rückkehr. Ist die Emanzipation in eine neue Phase getreten?*: «Die Zeit» (22 junio 1973).

do. En un complicado proceso de varios siglos, tal como lo analizó el gran sociólogo de la religión y pionero Max Weber³, ha ido el hombre asumiendo su soberanía: experiencias, conocimientos, ideas, que originariamente se obtuvieron de la fe cristiana y a ella estaban inseparablemente vinculadas, fueron pasando a disposición de la razón humana. Los distintos ámbitos de la vida fueron vistos y regulados cada vez menos desde el supramundo o mundo de la trascendencia. Fueron, al contrario, entendidos desde sí mismos y explicados según sus propias leyes immanentes. A éstas, y no a las instancias supramundanas, se fueron ajustando cada vez más las resoluciones y configuraciones del hombre.

Sea deplorable o plausible, se diga de esta o de otra manera, los residuos de la Edad Media cristiana parecen hoy, hasta en los países tradicionalmente católicos, completamente liquidados, al mismo tiempo que se emancipan los ámbitos seculares de la supremacía de la religión, del control de las Iglesias, de sus dogmas y ritos, incluso de la interpretación teológica.

Si la emancipación es el hilo conductor de la historia de la humanidad; si este mundo es en sus capas más profundas realmente tan secular, tan mundano como parece en la superficie; si para el último cuarto de este siglo se anuncia ya un nuevo viraje espiritual y una nueva conciencia, una actitud quizá menos racionalista y optimista frente a la ciencia y la técnica, la economía y la educación, el Estado y el progreso; si el hombre y su mundo, en fin, no son tan complejos como los expertos y planificadores de los distintos campos piensan, son cuestiones que no vamos ahora a solventar. Aquí interesa en primera línea esta pregunta: ¿Y las Iglesias? ¿Y la teología?

Bastante asombroso es ya que la Iglesia y la teología no solamente se han resignado a aceptar, al fin, el proceso de secularización, sino que han ejecutado un enérgico giro de orientación hacia él, especialmente en los años posteriores al Concilio Vaticano II y a la nueva orientación del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

b) *Apertura de las Iglesias*

Así, pues, este mundo secular, antes considerado como «este» mundo, como el mundo malo por excelencia, como el neopaganismo, es hoy dentro de la cristiandad no solamente tomado en cuenta,

³ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I (Tübinga 1920; traducción española: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona 1969) 17-206.

sino afirmado y configurado con plena conciencia. Apenas hay una Iglesia de las consideradas mayores o una teología de las que se tienen por serias que no se arrogue de alguna manera el calificativo de *moderna*, que no pretenda conocer los signos de los tiempos, compartir las miserias y esperanzas de la humanidad actual y colaborar activamente en la solución de los acuciantes problemas del mundo. Las Iglesias de hoy ya no quieren, en teoría al menos, ser reductos de una subcultura estancada, ni organizaciones de una conciencia extemporánea, ni exponentes de una tabuización institucionalizada de saberes y curiosidad creativa; quieren, sencillamente, escapar de su autoaislamiento. Los teólogos, asimismo, quieren dejar atrás la ortodoxia tradicionalista y tomar más en serio la rectitud científica en el tratamiento de los dogmas y la misma Biblia. Y de los creyentes se exige y espera algo de apertura y libertad nueva: en la doctrina, la moral y el ordenamiento de la Iglesia.

Ciertamente, las distintas Iglesias no han terminado con algunos de sus problemas *intraeclesiales*; así, por ejemplo, la superación del absolutismo romano en la Iglesia católica, del tradicionalismo bizantino en la ortodoxa griega y de las manifestaciones de disolución en el protestantismo. Tampoco han encontrado, a pesar de interminables «diálogos» y un sinnúmero de comisiones, solución práctica y clara a algunos problemas *intereclesiales* relativamente más sencillos, tales como el reconocimiento recíproco de los ministerios eclesiásticos, la comunidad eucarística, la construcción conjunta de iglesias, la común enseñanza de la religión y otras cuestiones en torno a la «fe y constitución de la Iglesia». Mucho más fácilmente, sin embargo, han logrado unanimidad en la mayoría de los problemas *extraeclesiales*, esto es, en sus exigencias a la sociedad. En Roma y en Ginebra, en Canterbury, en Moscú y en Salt Lake City, se ha podido suscribir, al menos en teoría otra vez, el programa humano siguiente: desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres; defensa de los derechos humanos y de la libertad de religión; lucha por la supresión de las injusticias económicas, sociales y raciales; fomento de la comprensión internacional y de la restricción de armamentos; restablecimiento y salvaguarda de la paz; guerra contra el analfabetismo, el hambre, el alcoholismo, la prostitución y el comercio de drogas; auxilio médico, servicios sanitarios y otras prestaciones sociales; ayuda a personas necesitadas y víctimas de catástrofes naturales...

¿No debemos acaso congratularnos por este progreso de las Iglesias? Sin duda alguna, aunque a veces bien podemos permitirnos esbozar una sonrisa. Pues tanto para las encíclicas papales como para los documentos del Consejo Ecuménico de las Iglesias parece

que rigen las mismas reglas de la política clásica: descargo de la muy incómoda y a menudo infructuosa «política interior» eclesiástica y persecución del éxito en la aparentemente más placentera «política exterior», que exige de sí mismo menos que de los demás. Con lo cual no quedan del todo veladas algunas inconsecuencias de la postura eclesiástica oficial: progresista hacia fuera, frente a los otros, y conservadora, y hasta reaccionaria, en el campo propio. Como el Vaticano, por ejemplo, que hacia fuera defiende enérgicamente la justicia social, la democracia y los derechos del hombre, y hacia dentro ejercita un estilo de gobierno autoritario, activa la inquisición y administra el dinero público sin público control. Y el Consejo Ecuménico de las Iglesias, que se pronuncia valientemente en favor de los movimientos de liberación de Occidente, pero no hace otro tanto por los de la zona soviética; que centra su atención en la paz de los países lejanos, pero no la promueve en su propia casa, esto es, entre las distintas Iglesias.

No obstante todo esto, sinceramente hay que asentir a la apertura de las Iglesias frente a las grandes necesidades de nuestra época. Durante demasiado tiempo las Iglesias habían descuidado su función crítica de conciencia moral de la sociedad, durante demasiado tiempo habían sostenido la alianza entre el trono y el altar y otras sacrílegas alianzas con los poderes vigentes, durante demasiado tiempo habían actuado de custodios del *statu quo* político, económico y social. Durante demasiado tiempo han recusado o, cuando más, aceptado con reservas cualquier cambio un tanto profundo del «sistema», fuese democracia o dictadura, cuidando muy a menudo de mantener sus propias posiciones y privilegios institucionales más que de procurar la libertad y dignidad de los hombres, escamoteando incluso una protesta clara en caso de asesinato masivo de no cristianos. No fueron las Iglesias cristianas, ni las de la Reforma, sino la Ilustración, con harta frecuencia apostrofada de «chata», «seca» y «trivial» en los libros de historia eclesiástica y profana, quien logró imponer los derechos del hombre: libertad de conciencia y libertad de religión, abolición de las torturas, término de la persecución de las brujas y otras adquisiciones humanas. Otra cosa, además, hizo la Ilustración en favor de las Iglesias, si bien en la Iglesia católica no llegó a surtir plenos efectos hasta después del Vaticano II: postular un servicio divino comprensible, una predicación más efectiva y unos métodos pastorales y administrativos más acordes con los tiempos. Los grandes momentos de la Iglesia católica, si hemos de creer a los manuales de historia eclesiástica, han sido justamente los momentos de reacción a la historia moderna de la libertad: la contrarreforma, la anti-ilustración, la restauración, el romanticismo, el neorromanticismo, el

neogoticismo, el neogregorianismo, la neoescolástica. Una Iglesia, por tanto, en la retaguardia de la humanidad, con el temor ante lo nuevo, siempre forzada a caminar a la zaga, sin incentivos propios para impulsar el avance de la modernidad.

Únicamente si se tiene en cuenta este pasado sobremanera oscuro puede ser entendida rectamente la actual evolución. En el hecho de que las Iglesias, incluidas las conservadoras, luchan positivamente por una mayor humanidad, libertad, justicia y dignidad en la vida de cada individuo, en contra de todo odio de raza, clase y pueblo, se acusa una *vuelta hacia el hombre* sumamente significativa, aunque ésta haya llegado muy tarde en parte. Y lo que todavía es más sintomático: esa mayor humanidad no solamente es exigida a la sociedad por las proclamas de los dirigentes de la Iglesia y los teólogos, sino que es vivida y practicada con toda sencillez por un sinnúmero de desconocidos en incontables lugares del mundo. Vivida y practicada en la línea de la gran tradición cristiana, pero adobada a la vez con el nuevo desvelo de todos esos innumerables y anónimos cristianos mensajeros de humanidad, pastores y laicos, hombres y mujeres, en situaciones concretas, ordinarias unas, muy extraordinarias otras: en la zona industrial del noroeste de Brasil, en las aldeas del sur de Italia y Sicilia, en los puestos de misión de la selva africana, en los «slums» (barrios bajos) de Madrás y Calcuta, en las cárceles y «ghettos» de Nueva York, del corazón de la Rusia soviética y del Afganistán islámico, en incontables hospitales y asilos donde se acogen todas las miserias de este mundo. Nadie puede negarlo: en la lucha por la justicia social en Sudamérica, por la paz en el Vietnam, por los derechos de los negros en los Estados Unidos y en Sudáfrica, así como también —no se olvide— por la reconciliación y unificación de Europa tras las dos guerras mundiales, los cristianos han estado en primera fila. Mientras las máximas figuras del terror en nuestro siglo —Hitler, Stalin y sus vicarios— han sido anticristos programáticos, los pacificadores más notorios y que se han alzado como signo de esperanza para los pueblos han sido, en cambio, cristianos declarados: Juan XXIII, Martín Lutero King, John F. Kennedy, Dag Hammarskjöld, o al menos hombres inspirados por el espíritu de Cristo, como Mahatma Gandhi. Aunque para cada cual en particular quizá más importante que todos éstos hayan sido esos hombres auténticamente cristianos con los cuales ha tropezado personalmente en su vida.

Todo esto y alguna otra cosa más del positivo movimiento que hoy se advierte en el cristianismo ha despertado también la atención de muchos hombres que no están comprometidos con ninguna Iglesia. Hoy ya no resultan nada raras las discusiones constructi-

vas y la colaboración práctica entre cristianos, de un lado, y ateos, marxistas, liberales y humanistas seculares de la más diversa índole, de otro. Bien pudiera ser que el cristianismo y las Iglesias no constituyan esa «quantité négligeable» que juzgan algunos futurólogos modernos, exclusivamente preocupados por el progreso tecnológico de la humanidad. Escribir sobre «la miseria del cristianismo»⁴ es, por cierto, para algunos humanistas poscristianos todavía una necesidad, al igual que los cristianos de otro tiempo aprovecharon gustosos, siempre que les fue posible, la ocasión de escribir sobre «la miseria del hombre».

Ahora bien, la *miseria del cristianismo* y la *miseria del hombre* van unidas. Sólo cristianos poco serios han impugnado alguna vez lo humano, lo muy humano, del cristianismo. Pero lo que han conseguido, en el mejor de los casos, no ha sido otra cosa que disimular y encubrir, y con poco éxito además, lo humano de los escándalos y escandalitos, demasiado humanos, de la cristiandad. Y a la inversa, los humanistas poscristianos no deberían negar que ellos por su parte, veladamente al menos, también vienen condicionados por valoraciones cristianas. Ni la secularización puede entenderse exclusivamente como consecuencia legítima de la fe cristiana, tal como los teólogos se inclinan a pensar⁵, ni tampoco explicarse, como intentan los filósofos⁶, únicamente por sus propias raíces. Ni la moderna idea del progreso representa simplemente una secularización de la idea escatológica de la historia según el cristianismo, ni tampoco ha surgido puramente de sus propias bases filosóficas. La evolución se ha desarrollado más bien en confrontación dialéctica. No sólo la herencia cultural cristiana no es unitaria, sino tampoco lo es la no cristiana. No es siempre fácil —y buena muestra de ello es la crueldad de la historia más reciente— determinar lo auténticamente humano si lo cristiano no está en el trasfondo. Es por esto por lo que nadie más que los humanistas poco serios discutirá el hecho de que el humanismo moderno poscristiano, aparte de otras fuentes, y en especial los griegos y la Ilustración, debe muchísimo al cristianismo, cuyos valores humanos, normas e interpretaciones han sido muchas veces recibidos y asimilados más o menos tácitamente, sin ser ello reconocido siempre como es debido. El cristianismo es omnipresente en toda la ci-

⁴ J. Kahl, *Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott. Mit einer Einführung v. G. Szczesny* (Hamburgo 1968); cf., más recientemente, C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (Hamburgo 1972).

⁵ Así F. Gogarten, *op. cit.*, y H. Cox, *op. cit.* Cf., sobre el debate, D. Callahan (ed.), *The Secular City Debate* (Nueva York-Londres 1966).

⁶ H. Blumenberg, *op. cit.*

vilización y cultura occidental (y con ello, últimamente, también en la universal), en sus hombres e instituciones, en sus miserias e ideales. Se le «respira» con todo. No hay humanistas seculares químicamente puros.

Como resultado provisional podemos, pues, sostener lo siguiente: *cristianismo y humanismo no son polos opuestos*; los cristianos pueden ser humanistas, y los humanistas, cristianos. Más tarde habremos de fundamentar que el cristianismo sólo puede entenderse rectamente como humanismo radical. Pero ahora, por lo pronto, ya queda claro: siempre que los humanistas poscristianos (sean de procedencia liberal, marxista o positivista) hayan practicado un humanismo mejor que los cristianos —y lo han hecho con suma frecuencia a todo lo largo de la Edad Moderna—, ello ha supuesto un reto para los cristianos, que no solamente han fallado como humanistas, sino incluso como cristianos.

2. ¿LIQUIDACION DE LO CRISTIANO?

El cristianismo ha sido desafiado por el humanismo moderno poscristiano no sólo en el terreno de los hechos. Lo que tras ello se ventila es una cuestión básica, de enorme explosividad tanto teórica como práctica, que es necesario abordar con toda claridad.

a) ¿Ha perdido la Iglesia su alma?

Puesto que las Iglesias cristianas, al menos en teoría, se han humanizado o tratan de humanizarse, puesto que las Iglesias cristianas defienden todo lo humano, que también otros hombres defienden, es inevitable preguntarse: ¿por qué no decidirse abiertamente a romper *de una vez* con todo aislamiento sectario? Así marchan los tiempos: numerosos sindicatos, clubs deportivos y grupos estudiantiles «católicos» han dado por terminada en la época posconciliar su existencia independiente. Los partidos «católicos» se han vuelto simplemente «cristianos», y los «cristianos», «demócratas». ¿Qué razón de ser tiene entonces una Iglesia con pretensiones de originalidad dentro de la comunidad humana? Si ya estamos lo bastante modernizados, avanzados, ilustrados y emancipados, ¿por qué seguir siendo en algunos casos conservadores y tradicionalistas; por qué quedarse, en suma, estancados en el pasado? Breve y claramente dicho: *siendo ya tan humanos, ¿por qué ser, además, cristianos?*

Acuciante pregunta es ésta para muchos de los integrados en las Iglesias. Pertinaces fundamentalistas y pietistas medrosos dentro

de las Iglesias protestantes, por ejemplo, temen por el fin del cristianismo. Católicos conservadores, y en especial los defraudados de la generación del Papa Montini, atisban ya «el caballo de Troya dentro de la ciudad de Dios»⁷ y rumian en su mente, como el filósofo tomista Jacques Maritain, los turbados «pensamientos de un campesino del Garona»⁸. Y tampoco faltan advertencias de teólogos católicos de gran apertura y amplísimo saber: así, la actitud reservada de H. U. von Balthasar⁹ y el análisis ingenioso y sarcástico de la «ruina del catolicismo» de Louis Bouyer¹⁰. Y si alguien hay a quien esto no impresiona, forzoso es hacerle reparar en que también desde fuera de la Iglesia algunos fríos observadores se preguntan adónde camina hoy la cristiandad. El editor del «Spiegel», que no es un conservador por los cuatro costados, escribió, bastante antes de la aparición de su libro sobre Jesús, un editorial¹¹ que culmina en este interrogante: «¿Para qué todavía la Iglesia?». Lo cual, a la postre, ha puesto en manos de los conservadores un argumento que ningún progresista sagaz ha podido hasta ahora invalidar: «Si es cierto lo que los activistas renovadores afirman, entonces las Iglesias cristianas no están sólo liquidadas en el sentido de 'fluidificadas' (Friedrich Heer), sino que son superfluas». A mi entender, esta cuestión no ha sido aún solventada en el fondo por ningún reformador.

La cuestión más seria sería, por tanto, si toda la modernización y humanización del cristianismo no debe conducir finalmente, en contra de las mejores intenciones de sus defensores, a la definitiva liquidación de lo cristiano. En la cual, como en toda liquidación, las fachadas, utilizadas como reclamo, siguen en principio intactas y hasta llegan a dar impresión de la buena marcha del negocio; sólo que, justamente, *se vende la sustancia*.

Para formularlo caricaturescamente: ¿no lleva todo esto a unas Iglesias enormemente *extravertidas*, que en vez de orar obran, que se interfieren activamente en todos los campos de la sociedad, suscriben todos los manifiestos, se solidarizan con todas las acciones posibles y se suman, si pueden, a todas las revoluciones aunque sólo sea con palabras y desde lejos, mientras que de cerca sus templos están cada vez más vacíos, la predicación es empleada para otros fines, la eucaristía está cada vez más descuidada y el servicio

⁷ D. von Hildebrandt, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes* (Ratisbona, sin fecha).

⁸ J. Maritain, *El campesino del Garona* (Bilbao 1968).

⁹ H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln 1966).

¹⁰ L. Bouyer, *La décomposition du catholicisme* (París 1968).

¹¹ R. Augstein, *Das grosse Schisma: «Der Spiegel»* (1969) núm. 18; cf. también R. Altmann, *Abschied von den Kirchen: «Der Spiegel»* (1970) núm. 28.

divino de la comunidad se desvirtúa en su carácter litúrgico y teológico, degenerando así en un grupo de acción y discusión sociopolítica y hasta puede que en conventículo de un «grupo base»? ¿Una Iglesia, en resumen, en que todavía —aunque un poco menos que antes— se pagan impuestos y entregan donativos, pero en que apenas nadie se reúne; que es una «aglomeración» de cristianos que viven para sí mismos, pero que apenas puede seguir llamándose «Iglesia» (= *ekklesia* = comunidad = congregación)?

Y en consonancia con una Iglesia de tal modo franca y extravertida, ¿no se llega también a una *teología progresista*? Caricaturizando nuevamente: ¿se ha de hacer ahora en lugar de la rancia teología neoescolástica del Denzinger del siglo pasado, cuya ineficiencia ya se hizo del todo patente en el Vaticano II, algo así como una teología cóctel, ajustada y adobada al estilo moderno, pero sin dar a gustar ni un ápice de sustancia cristiana? ¿Una teología, pues, que marche en todas direcciones a la vez por desamparo más que por planificación, que se ocupe de todo y sea capaz de unificar a los desengañados de todas las confesiones? Y los neoescolásticos católicos, hartos ya de la exégesis de los teólogos medievales y las encíclicas papales, ¿deberán hacerse complementariamente también psicólogos, también sociólogos, también economistas, también ecólogos, para degustar las nuevas experiencias de las ciencias humanas? Y los teólogos existenciales, que antes fueron modernos y ahora se sienten frustrados por una teología verbal olvidada del mundo y sin visión de futuro, ¿deberán politizar su pensamiento, mostrar interés social, proyectarse hacia el futuro y ejercitarse en la jerga de la inautenticidad de izquierdas después de haberlo hecho en la de derechas? Y los descendientes de los pietistas protestantes, saturados de biblicismo, ¿tendrán que convertirse a la crítica de toda ideología, vigente tras el idealismo, y exigir sin autoritarismo una actitud favorable a la revolución social o una revolución por lo menos verbal?

Una teología de esta índole, la cual comprende tanto a la teología tradicional con todas sus raras fórmulas de fe y costumbres, expuestas en esa jerga especial para iniciados, como a esa teología moderna con toda su solicitud por el «mundo» de que hemos hecho mención, estaría siempre bajo el signo de la *descentralización* («centrifugismo» no sería una palabra bonita para una cosa fea como ésta, si es que alguien es aficionado a las etiquetas). Pero lo malo no es tener los ojos abiertos y fijarlos atentamente en los hombres, el mundo, la sociedad, el presente y, no menos, en el pasado, la tradición y la historia —ojalá se hiciese esto mejor, con mayor hondura, concreción y realismo—; el peligro está en que uno se extravía mirando al mundo, se cansa de mantener distancia crítica,

olvida dónde está, pierde el punto medio. Entonces la teología no hace sino «allotria», como acertadamente lo ha denominado siempre Karl Barth («allotria» sirvió en Atenas para significar «otras cosas» y sirve en Basilea para denominar la «Fasnacht» —noche de carnaval—; así, pues, un «carnaval des animaux [théologiques]», del que también saca tema en buena parte el humor musical de Saint-Saëns). Una teología de esta índole, cuando ha de hablar de *otra cosa*, cuando *debe* hablar de otra cosa, habla siempre distraída, desconcentrada, descontroladamente. En absoluto sabe entonces por qué habla, para qué habla, de qué habla. Y la «teología», el «decir de Dios» en orden al hombre, al mundo, a la sociedad y a la historia, se convierte en una palabrería «teológica» más o menos moderna o tradicional, documentada unas veces y sumamente infantil otras, en torno a todos los temas posibles: esto es, una teología degenerada en ideología, que habla de todo lo «relevante» excepto de Dios, que «de hecho» busca el «mundo» más que la verdad, que se ocupa de la conciencia de nuestro tiempo más que del mensaje de salvación, que activa la propia secularización en lugar de la autoafirmación.

¿Será, pues, cierto lo que algunos suponen? ¿Se da una autoalienación de la teología bajo el signo de la ilustración, de la contemporaneidad, de la interdisciplinaridad, de las ciencias humanas y las ciencias del espíritu? ¿Una autoliquidación de la Iglesia bajo el signo de la acomodación, de la modernidad, del diálogo, de la comunicación, del pluralismo? ¿Una autorrenuncia del cristianismo bajo el signo de la mundanidad, de la mayoría de edad, de la secularidad, solidaridad y humanidad? ¿Un largo final sin mayor sobresalto?

Naturalmente que no es cierto. Como tampoco lo será, esperamos, en el futuro. No obstante, las caricaturas también expresan verdades. Pero ¿no sería preferible virar a la derecha cerrando los ojos al problema y remitir todos éstos y similares interrogantes al Papa y a los conservadores, por miedo a pecar personalmente de conservador o a no parecer lo bastante moderno? «Has the Church lost its soul?». Así rezaba el título de un documentado análisis de «Newsweek» en 1971¹². ¿Ha perdido la Iglesia su alma, su identidad? La pregunta estaba referida a la Iglesia católica, la Iglesia que con Juan XXIII y el Vaticano II ha realizado el cambio de rumbo más atrevido de toda la historia eclesiástica moderna, pero que en el tiempo posconciliar adolece de una falta de dirección espiritual por parte de Roma y del episcopado universal, que recuerda los tiempos de la Reforma. Entre tanto, en este embrollado tiem-

po de acusada transición, todas las Iglesias cristianas, desde las más progresistas hasta las más conservadoras, tienen que hacerse las mismas preguntas. Pues una Iglesia puede perder su alma tanto por no permanecer siendo lo que es, al transformarse progresivamente, como por no ser lo nuevo que debe ser, al anclarse en una inmovilidad conservadora. La propia vida se puede poner en peligro por exceso de trabajo, por movimiento sin pausa, pero también por sobresaturación y tranquilidad inactiva.

b) No cabe retroceso

No podrá lo dicho ser malentendido por nadie. Nada de ello retiramos ulteriormente. La vuelta hacia el hombre, el mundo, la sociedad y las ciencias modernas ha llegado con retraso. Ni siquiera los cristianos conservadores pueden pasar por alto el que la Iglesia en la Edad Moderna ha comprometido y dislocado el mensaje cristiano en medida creciente. Muy al contrario que en las épocas anteriores, la Iglesia no ha colaborado crítica y creativamente a la conformación del mundo, sino que a todo nuevo progreso ha respondido, casi siempre, denunciando, reaccionando y de ser posible restaurando. De esta manera se ha separado progresivamente de aquellos hombres que hicieron avanzar la historia moderna hacia una mayor libertad, hacia una mayor racionalidad, hacia una mayor humanidad.

Se ha quedado, en fin, encapsulada y erizada contra lo moderno, hacia fuera implicada con los poderes vigentes y hacia dentro tradicionalista, autoritaria y, a menudo, hasta totalitaria. Bien está rechazar como inapropiado el término programático de «teología política»¹³, término política y teológicamente tarado desde Constantino hasta el precursor del Estado autoritario, Carl Schmitt¹⁴, y preferir la expresión, más funcional que programática, de «teología sociocrítica». No obstante, a las *intenciones* de la «teología política» no hay más remedio que darles asentimiento, cuando de lo que ella trata es de mostrar la conexión interna del mensaje cristiano con la sociedad y hacer patente que la Iglesia en su apariencia social e histórica siempre ha sido políticamente efectiva y en muchos casos, con su pretendida neutralidad y abstinencia de intervenciones públicas, no ha hecho sino encubrir las dudosas alianzas políticas existentes. La confrontación teórica con las ciencias humanas ha sido y es tan apremiante como el compromiso social

¹³ Este concepto se hizo especialmente popular gracias a las publicaciones de J. B. Metz, J. Moltmann y D. Sölle (discusión en III, 1).

¹⁴ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Munich-Leipzig 1922, 1934).

¹² «Newsweek» (4 octubre 1971).

práctico, y justo ambas cosas han sido ensayadas de forma ejemplar por teólogos jóvenes, a pesar de todos los obstáculos de derecha e izquierda. En la misma medida en que la Iglesia desea seguir constituyendo en la sociedad un lugar de gran tradición, en esa misma medida debe renunciar a ser el baluarte de lo establecido. Gran parte de las dificultades de la Iglesia y teología católicas nacen hoy de la sobrecarga de problemas que a lo largo de todo un siglo ha provocado la acumulación de autoridad. Gran parte del confucionismo del mismo pueblo cristiano no proviene precisamente de la crítica teológica, que sólo descubre lo que hay; más bien proviene de los dirigentes eclesiásticos y sus teólogos cortesanos, quienes, en lugar de haber ido preparando desde hace tiempo al pueblo para las necesarias reformas doctrinales y prácticas, sistemáticamente lo han inmunizado contra ellas; en lugar de iniciar a los hombres en una libertad crítica, sólo les han predicado enfáticamente unidad, oración, humildad y obediencia.

Precisamente la *vuelta* de la Iglesia que más ha pecado en este siglo contra la solidaridad humana en nombre de dogmas y preceptos, que ha denegado el diálogo a los cristianos, a los no cristianos y sobre todo a la *loyal opposition* de estos últimos, que ha sentenciado, reprimido y desatendido los resultados de las ciencias naturales e históricas; es decir, precisamente la vuelta de la Iglesia católica hacia el «mundo», el hombre y la sociedad no ha sido, como algunos en Roma siguen opinando, una casualidad o un contratiempo en parte debido al «buen Papa Juan». Ha sido, simplemente, una *necesidad histórica*, fundamentada en una sociedad enteramente distinta, preparada por toda una generación de teólogos y laicos animosos, desencadenada por un ser carismático tan humano como evangélico, puesta en marcha, en fin, por la asamblea eclesial de aquellos obispos que, aconsejados e inspirados por teólogos, tanto hablaron del soplo del Espíritu Santo al principio, antes de volver a refugiarse, con el otro Papa, en su antiguo ambiente y antes de que la Curia intentase corregir los errores del antecesor y reafirmar nuevamente su pasado dominio sobre el *imperium romanum* que veía derrumbarse.

Sería una lástima que, en vista del previsible *backlash* posconciliar, muchos de los que contribuyeron a preparar y activar dicha vuelta se quedasen ahora, ya mayores, plantados en su avanzadilla, en lugar de mantener su avanzadilla avanzando. La historia de la Iglesia sigue adelante de todos modos, e igualmente la teología del Vaticano II y sus intérpretes no ha de ser la última. En cualquier caso, un retroceso a la Iglesia preconiliar es imposible. Por lo menos esto se ha hecho patente tras el Concilio: *the point of no return* está alcanzado; no hay otra alternativa. Hoy, al contrario

que en el siglo XIX, ni la Edad Media transfigurada al modo romántico, ni otro nuevo romanticismo, goticismo o gregorianismo, ni una nueva escolástica, ni un nuevo ultramontanismo, ofrecen posibilidades convincentes de escapatoria. Todo eso está probado y requetepobrado, y todo se antoja demasiado fácil. La Iglesia católica, a la larga, de ninguna manera puede quedarse de museo de Occidente (con su latín cultural, su ceremonial bizantino, su liturgia y legislación medievales y su teología postridentina), para simple regodeo de unos pocos estetas y filántropos de dentro o fuera de la Iglesia. Como tampoco puede hoy dejarse reducir a una simple Iglesia cultural.

Esto es lo que, por tanto, resalta en toda la línea, como espermamos hacer patente en este libro: una no preconcebida *apertura a la «modernidad»*, o sea, a lo extracristiano, lo no cristiano, lo humano, y una implacable crítica de las propias posiciones, un distanciamiento del tradicionalismo, dogmatismo y biblicismo eclesiástico de todo tipo. Pero, pese a todo ello, *ningún «modernismo»* acrítico, ni eclesiástico, ni teológico. Sean amigos o enemigos de lo cristiano, los intelectuales podrán apreciar en su justo valor esta afirmación, que desde un principio y sin lugar a equívocos hemos puesto de manifiesto: la humanización de la Iglesia ha sido, y sigue siendo, necesaria, pero bajo esta condición: ¡que no se liquide la «sustancia» cristiana! ¹⁵. El diamante no se debe malbaratar, pero sí tallar y pulimentar para que brille lo más posible. En esta vuelta a lo humano, lo cristiano no debe desvanecerse, sino cobrar mayor precisión, objetividad y firmeza, con perspectiva y distancia crítica frente a *todos* los movimientos de nuestro tiempo, frente a las seculares utopías, ilusiones y conformismos de derecha y de izquierda. De tal manera que el título de este apartado —el reto de los humanismos modernos— ha de ser tomado en sentido activo y en sentido pasivo: los humanismos modernos provocan y son asimismo provocados.

3. NO RENUNCIAR A LA ESPERANZA

Por mucho tiempo han hecho los teólogos demasiado malo al mundo como para no sentirse ahora tentados de hacerlo, de repente, bueno. Antes fue la condenación maniquea del mundo como

¹⁵ Nuestro análisis y principales resultados coinciden en gran parte con las ideas de Jürgen Moltmann sobre la identidad y relevancia de la fe cristiana («identity-involvement-dilemma»). Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Salamanca 1976) capítulo I.

demoníaco y ahora la glorificación secular del mismo: signos ambos del divorcio de la teología con el mundo. ¿Acaso «hombres mundanos», no teólogos, no ven con harta frecuencia al mundo de una forma más realista y diferenciada, con sus aspectos tanto positivos como negativos? Después de que muchos teólogos de nuestro siglo se han dejado deslumbrar por el espíritu del tiempo y han pretendido poner cientos teológicos al nacionalismo, a la propaganda guerrera e incluso a programas partidistas totalitarios de todo color (negro, marrón y hasta rojo), lo indicado es proceder con sobriedad, sin hacerse ilusiones. Pues, de otra forma, los teólogos pasan fácilmente a ser ideólogos, defensores de ideologías. Y las *ideologías* no son nunca neutras, sino que implican una valoración crítica: son sistemas de «ideas», conceptos y convicciones, modelos interpretativos, motivaciones y normas de acción, que, guiados en general por intereses muy concretos, presentan deformada la realidad del mundo, encubren las verdaderas anomalías y suplen la falta de argumentos racionales con llamadas a la emotividad.

¿Es la simple llamada a lo humano, la apelación a lo *humanum*, la solución? Los *humanismos* también cambian vertiginosamente. ¿Qué queda del humanismo clásico griego, del humanismo occidental, tras las grandes desilusiones y humillaciones del hombre: la primera con Copérnico (la tierra del hombre no es el centro del universo), la segunda con Marx (el hombre depende de unas relaciones sociales inhumanas), la tercera con Darwin (el hombre proviene de la esfera infrahumana), la cuarta con Freud (la conciencia espiritual del hombre se asienta en el inconsciente instintivo)? ¿Qué queda de la primitiva imagen unitaria del hombre en las diferentes imágenes que del hombre nos presenta la física, la biología, el psicoanálisis, la economía, la sociología, la filosofía? El humanismo ilustrado del *honnête homme*, el humanismo académico de los *humaniora*, el humanismo existencial del *Dasein* individual arrojado a la nada, todos ellos ya han tenido su época. Y no digamos nada del fascismo y nazismo, que, fascinado por el superhombre de Nietzsche, también al principio se las daba de humano y social, pero cuya demencial ideología de «el pueblo y el Führer» y «la sangre y el suelo» ha costado a la humanidad millones de vidas y el mayor derrumbamiento de los valores humanos de toda la historia.

Ante esta situación, tras tantos engaños, ¿no es razonable un cierto escepticismo también frente a los humanismos? De ahí que el trabajo de muchos analistas seculares en filosofía, lingüística, etnología, sociología, psicología social e individual se reduzca hoy, muchas veces, a hacer lógica la ilogicidad del material confuso,

contradictorio e incomprensible que tienen a su alcance, pero renunciando a obtener un sentido absoluto, limitándose, al igual que las ciencias naturales, a los datos positivos (positivismo) o a las estructuras formales (estructuralismo) y contentándose con medir, calcular, guiar, programar y pronosticar procesos particulares. La crisis del humanismo secular, ya apuntada anteriormente en las artes plásticas, en la música y en la literatura, parece ser hoy más aguda justamente en aquel campo en que antes tenía el humanismo mayor vigor y gozaba de mayor apoyo de masas: en la evolución de la técnica y en la revolución político-social. Habiendo sometido la situación de las Iglesias cristianas a una crítica sin miramientos, como hemos hecho, no se tomará ahora como parcialismo ideológico el que, para aclarar la propia situación, nos ocupemos acto seguido de hacer un análisis igualmente crítico y despiadado de las ideologías hoy predominantes. Lo que con ello pretendemos no es hacer una crítica pesimista, sino una valoración realista de la cultura actual, la cual, pese a que tanto en Oriente como en Occidente abunda en impulsos de mejora, quizá necesita de un estímulo más definitivo para conseguir el verdadero mejoramiento de la *sociedad humana*.

a) ¿Humanismo por evolución tecnológica?

La *ideología de una evolución tecnológica conducente por sí misma al humanismo* parece haberse resquebrajado. Se ha calculado¹⁶ que, si se toman cincuenta mil años de la historia de la humanidad y los sesenta y dos como índice medio de la vida del hombre, ahora nos encontramos en la vida humana número 800, 650 de las cuales la humanidad las ha pasado en las cavernas; sólo hace 70 que existe comunicación entre generaciones a través de la palabra escrita; sólo seis, palabra impresa al alcance de las masas; sólo cuatro, exactos cómputos de tiempo, y sólo dos, motor eléctrico. Ahora bien, la mayor parte de los bienes actuales de consumo han sido descubiertos y desarrollados en la presente vida humana, la número 800, de suerte que la revolución de la presente edad bien puede considerarse como la segunda gran cisura de la historia de la humanidad tras aquella primera de los inicios de la edad de piedra, esto es, tras la invención de la agricultura y el paso del barbarismo a la civilización. En esta edad nuestra, la agricultura, que durante siglos constituyó la base de la civilización, ha perdido preeminencia en un país tras otro. Y del mismo modo, la época industrial, comenzada hace dos siglos, va siendo

¹⁶ A. Toffler, *The Future Shock* (Nueva York 1970) capítulo I.

superada; debido a la automación, cada vez son menos los que en los países desarrollados se dedican a las manufacturas, aparte de que allá en el horizonte ya se atisban algunos esbozos de la inminente cultura superindustrial. ¿Llevará ello consigo la realización de lo que imaginaron y esperaron los enciclopedistas franceses con su optimismo histórico-filosófico, Lessing con su «educación del género humano», Kant con su idea de la «paz eterna», Hegel con su concepción de la historia como el «proceso de la conciencia de la libertad», Marx con su utopía de la «sociedad sin clases», Teilhard de Chardin con su evolución hacia el «punto omega»?

El progreso de la ciencia moderna, la medicina, la técnica, la economía, la comunicación y la cultura no tiene parangón: sobrepasa las más audaces fantasías de Julio Verne y otros futurólogos pasados. Tal evolución, sin embargo, parece estar todavía muy lejos del punto omega y, a menudo, parece dirigirse incluso hacia otro punto final bastante divergente de él. Hasta quien no comulga con la crítica total que la nueva izquierda hace al «sistema» social vigente ni cifra todas sus esperanzas en la transformación total de nuestra sociedad industrial desarrollada no tarda en hacer, y menos cuanto más tiempo lo lleva considerando, esta inquietante constatación: en tan fantástico progreso cuantitativo y cualitativo hay algo que no concuerda. En muy breve tiempo, el *malestar* de la civilización técnica se ha generalizado, y a ello han contribuido muchos factores que ahora no nos toca analizar.

En los países industriales más desarrollados de Occidente crece progresivamente la duda en torno a ese dogma en que por largo tiempo se ha creído, a saber: que la ciencia y la técnica son la clave de la felicidad humana universal y que el progreso se sigue de forma automática e inevitable. Lo que más intranquiliza los ánimos no es el peligro de la destrucción atómica de la civilización, que, sin dejar de ser tan real como antes, está, sin embargo, aminorado por los convenios políticos de las superpotencias. Lo preocupante es la gran política internacional y la política económica con todas sus contradicciones, la espiral de precios y salarios, la irreprimible inflación en Europa y América, la latente y tantas veces aguda crisis del sistema monetario mundial, el abismo creciente entre los pueblos ricos y pobres y todo ese tipo de problemas de ámbito nacional a los que ya no dan abasto los gobiernos y que, por eso mismo, denotan la falta de estabilidad de las democracias occidentales, por no hablar de las dictaduras militares de Sudamérica y de otras partes. Y por encima de todo, los problemas locales de una ciudad como Nueva York, en la que ya se anticipa el futuro amenazante de todas las aglomeraciones urbanas: tras

el decorado más impresionante del mundo se extiende un paisaje urbano que parece no tener fin, cuyo aire es cada vez más viciado, el agua más contaminada, las calles más infectas, el tráfico más congestionado, la vivienda más escasa y los alquileres más elevados; donde el ruido del tráfico y de la misma vida se hace insostenible, la salud se arruina, aumentan las agresiones y crímenes, crecen los *ghettos* y se agudizan las tensiones entre razas, clases y grupos populares. En cualquier caso, no es ésta, precisamente, la *secular city* que habían soñado algunos teólogos al comienzo de los años sesenta.

¿Son puro azar estos resultados negativos del desarrollo tecnológico? Adondequiera que se mire, sea en Leningrado o Tashkent, Melbourne o Tokio, sea en los países subdesarrollados, en Nueva Delhi o en Bangkok, en todas partes se acusan los mismos fenómenos. Fenómenos que no pueden ser simplemente aceptados y consignados como los imprescindibles lados oscuros del gran progreso, sino que también deben, en parte, ser cargados a cuenta de los cortocircuitos y abusos que se han producido. Pero, en conjunto, todos dependen de la *ambivalencia del mismo progreso como tal*: progreso anhelado, planificado y provocado, pero que de seguir así destruirá, a la vez de desarrollar, el auténtico humanismo. Categorias antes tan positivas como las de «crecimiento», «incremento», «progresión», «magnitud», «producto social» y «cuotas de aumento» han caído hoy en desgracia en cuanto que son expresión de un inexcusable deber, de la necesidad imperiosa de un crecimiento siempre mayor (en producción, consumo y gasto). Precisamente en las naciones que gozan de mayor bienestar se extiende un sentimiento de no libertad, de inseguridad, de miedo al futuro. Justo ahora, cuando el proceso tecnológico parece haber alcanzado su cota más alta, es también cuando ese mismo progreso comienza a sustraerse a todo control, sin exceptuar —en ellos, quizá, hasta de manera especial— los sistemas democráticos, que proceden de ordinario tan consideradamente. La promesa de una *Great Society* (L. B. Johnson) —como si el hombre sólo fuera bueno por naturaleza cuando el mundo ambiente es bueno y éste sólo resultara bueno cuando el gobierno emplea en ello el dinero suficiente— se ha tornado para los mismos Estados Unidos inalcanzable. ¡Y ello independientemente de la inhumana guerra del Vietnam! Conocidos son los sombríos resultados del análisis llevado a cabo con computadoras por un equipo del M. I. T.¹⁷, por encargo del Club de Roma, sobre el crecimiento y sus consecuencias en orden a la reducción de materias primas, la superpobla-

¹⁷ D. L. Meadows, *The Limits to Growth* (Nueva York 1972).

ción, la escasez de víveres y la contaminación ambiental: no sólo predicen disturbios sociales y el derrumbamiento de la industria, sino que prevén el ocaso de la humanidad como muy tarde para el año 2100. Aunque los datos básicos de este análisis sean discutibles y hayan tenido lugar extrapolaciones aisladas, aunque no sean secundados los nuevos avances tecnológicos previstos, ni las contraofensivas planificadas, ni, en general, el comportamiento del hombre futuro —y, en consecuencia, la prognosis en su totalidad sea cuestionable—, ésta ha sido tomada por todos como una grave advertencia: que la catástrofe, si necesariamente no debe, por lo menos puede sobrevenir.

De aquí que hoy los títulos apocalípticos de libros se sucedan vertiginosamente: *El programa suicida. Futuro o decadencia de la humanidad; La confusión planificada; Después de nosotros, la Edad de Piedra. El fin de la era técnica; No hay lugar para el hombre. El suicidio programado; La Tierra, condenada a muerte. El suicidio programado por un progreso incontrolado; El futuro amenazado*¹⁸. Autores como Karl Steinbuch, que en 1968, con su libro *Falsamente programado*¹⁹, todavía alentaba una euforia tecnológica, claman ya, en 1973, por una «corrección de curso», por una «consciente clarificación de las normas de nuestra vida en común», palabras con las que el autor no significa otra cosa que «un acuerdo, sin más pretensiones, en las máximas conforme a las cuales hemos de vivir juntos»²⁰. Incluso un prominente estudioso del comportamiento como Konrad Lorenz nos enumera «los ocho pecados capitales de la humanidad civilizada»: superpoblación, asolación del espacio vital, carrera de competición consigo mismo, muerte por cremación del sentimiento, degeneración genética, ruptura de la tradición, endoctrinación, armas atómicas²¹. Y no faltan, en fin, algunos para quienes la crisis del petróleo (1973), con todas sus consecuencias económicas y políticas, no ha venido más que a confirmar lo que ya presagiaban algunos oscuros temores: cuán fácilmente puede derrumbarse, desde lo máximo a lo mínimo, todo el sistema económico-social de Occi-

¹⁸ G. R. Taylor, *Das Selbstmordprogramm. Zukunft oder Untergang der Menschheit* (Frankfurt 1972); S. Kirban, *Die geplante Verwirrung* (Wetzlar 1972); G. Ehrens-värd, *Nach uns die Steinzeit. Das Ende des technischen Zeitalters* (Berna 1972); D. Widener, *Kein Platz für Menschen. Der programmierte Selbstmord* (Frankfurt 1972); E. E. Snyder, *Todeskandidat Erde. Programmierter Selbstmord durch unkontrollierten Fortschritt* (Munich 1972); M. Lohmann (ed.), *Gefährdete Zukunft* (Munich 1973).

¹⁹ K. Steinbuch, *Falsch programmiert* (Stuttgart 1968).

²⁰ K. Steinbuch, *Kurskorrektur* (Stuttgart 1973) 9.

²¹ K. Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit* (Munich 1973).

dente y cuán rápidamente puede llegar el fin de la sociedad de la abundancia.

La crítica social neomarxista a estas situaciones, en especial la de la «teoría crítica» de la escuela de Frankfurt (T. W. Adorno, M. Horkheimer, Herbert Marcuse) y la del mismo Ernst Bloch, es claro que no ha sido liquidada por el fracaso de la «primavera de Praga» y las revoluciones estudiantiles²². El cuadro que se muestra es el siguiente²³: una sociedad progresivamente más rica, más grande, mejor, con una asombrosa capacidad de rendimiento y con un nivel de vida en continua progresión. Pero también, y debido precisamente a ello, una sociedad de perfecto despilfarrero y que pacíficamente produce una cantidad inmensa de medios de destrucción. En consecuencia, un universo tecnológico con posibilidades de destrucción total y, por lo mismo, un mundo lleno de defectos, de dolor y miseria, de necesidad y pobreza, de violencias y crueldades. El progreso debe considerarse desde los dos lados: con la eliminación de antiguas dependencias (de personas) han nacido dependencias nuevas (de cosas, instituciones, fuerzas anónimas). Junto con la liberación, o mejor dicho, con la «liberalización» de la política, de la ciencia, de la sexualidad y de la cultura, se da una nueva esclavización por el imperativo del consumo. Con el creciente rendimiento productivo, la integración en un gigantesco aparato; con la oferta de variadísimas mercancías, la maximalización de los deseos individuales de consumo y su consiguiente manipulación por los planificadores de las necesidades y las secretas seducciones de la propaganda; con un tráfico más rápido, una mayor cacería humana; con una medicina más perfeccionada, un incremento de enfermedades psíquicas y una vida más larga, sí, pero carente en su mayoría de sentido; con mayor bienestar, más gasto y desperdicio; con el dominio de la naturaleza, la destrucción de la naturaleza; con los perfectos medios de comunicación de masas, la funcionalización, la reducción y el empobrecimiento del lenguaje, así como la en-

²² De entre la amplia obra de todos estos autores, cf. especialmente las publicaciones fundamentales: M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Amsterdam 1947); T. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt 1966); M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (ed. A. Schmidt) (Frankfurt 1967); id., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* (ed. A. Schmidt), vols. I-II (Frankfurt 1968); H. Marcuse, *El hombre unidimensional* (Barcelona 1969); E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt 1959). Para una buena introducción, cf. A. Schmidt, *Die «Zeitschrift für Sozialforschung». Geschichte und gegenwärtige Bedeutung. Sonderheft der Nachrichten aus den Kösel-Verlag* (Munich 1970).

²³ Cf. especialmente H. Marcuse, *op. cit.*, sobre la sociedad y el pensamiento unidimensionales.

doctrinación a gran escala; con la creciente intercomunicación internacional, mayor dependencia de las multinacionales (y, pronto, también de los sindicatos internacionales); con la expansiva implantación de la democracia, mayor coordinación y control por parte de la sociedad y sus fuerzas; con el refinamiento de la técnica, la posibilidad de una más refinada manipulación (hasta genética en algunos casos); con la implacable racionalización de lo particular, un manco sentido de la totalidad.

Sí, la lista podría alargarse al antojo de cada cual; las consignas ya se han hecho tópicos: «cultura como maquinaria», «arte como mercancía», «escritor como productor de textos», «sexo como valor de mercado», «técnica como cosificación». Vivimos en un mundo «hominizado», pero de ninguna manera humanizado; en una armonía más que sospechosa de libertad y opresión, productividad y exterminio, crecimiento y regresión, ciencia y superstición, alegría y miseria, vida y muerte. Estas apretadas indicaciones, que cada cual con sus experiencias sobradamente puede avalar, bastarán, creo, para poner de manifiesto cuán resquebrajada en sí misma se encuentra la ideología del progreso, de la evolución tecnológica conducente por sí misma a la humanidad: es un progreso que actúa destruyendo, una racionalidad que lleva consigo rasgos irracionales, una humanización que desemboca en lo inhumano. En pocas palabras: un humanismo evolutivo cuya consecuencia fáctica es, sin quererlo, la *deshumanización del hombre*.

¿Pintura negriblanca? Esperamos que no. Pero sí pintura en blanco y pintura en negro, cuyo resultado es un futuro gris e inseguro hasta para aquel que de por sí no es propenso al pesimismo. Un libro como *El hombre unidimensional*, de Marcuse, es un libro inquietante, aun cuando uno a la postre no esté de acuerdo con él ni se contente con resignarse ante la imposibilidad de la revolución. La fascinación que este libro ha despertado en las generaciones más jóvenes, crecidas en pleno progreso y abundancia, sólo resultará ininteligible para aquél que lo ha discutido sin leerlo (caso frecuente en no pocos libros famosos) o que, en este mundo descorazonado y desvalido, tan desvalido y descorazonado se encuentra personalmente que ya no es capaz de entender la protesta de la juventud (con lo que él mismo sirve de prueba de la tesis de Marcuse). Para abordar estas querellas conscientes de la ciencia no basta con una filosofía de la existencia polarizada en la esfera privada ni, en definitiva, con una filosofía del ser al estilo del primer o último Heidegger. Tampoco basta con una hermenéutica (ciencia del comprender) teológico-filosófica o histórica, que todo lo quiere comprender, sí, pero nada determina ni modifica. Y, posiblemente, tampoco con un positivismo acuñado conforme

al módulo de las ciencias naturales. Ni con el «racionalismo crítico» (K. Popper, H. Albert), que se ofrece como alternativa entre el pensamiento dogmático-autoritario y el radical antiautoritario, pero que, en verdad, con su confianza dogmática en la racionalidad de la ciencia natural (que estima de aplicación universal) y con su análisis del lenguaje y los «juegos lingüísticos» formales, mal puede recusar la acusación de ser el principal responsable científico de la unidimensionalidad de la existencia humana²⁴. La cuestión es si la «teoría crítica» de la nueva izquierda lleva más allá de la unidimensionalidad.

Renunciar a la ideología, sin embargo, no supone renunciar a la esperanza. No se puede arrojar al niño al vaciar la palangana. *Renunciable es el progreso tecnológico en cuanto ideología* que, guiada por intereses, desconoce la auténtica realidad del mundo y despierta ilusiones pseudorracionales de maquinación (Machbarkeit); no es renunciable, sin embargo, la solicitud por la ciencia y la técnica y, lo que es lo mismo, por el progreso humano. Renunciable es solamente la *fe en la ciencia como explicación total de la realidad* (como «visión del mundo», Weltanschauung), la *tecnocracia como nueva religión* que todo lo salva.

Por consiguiente, *no se ha de renunciar a la esperanza en una sociedad meta-tecnológica*, síntesis del progreso técnico domeñado y de una existencia humana liberada de las presiones del mismo progreso, esto es: un tipo de trabajo más humano, una mayor cercanía a la naturaleza y una contextura social más equilibrada, junto con la satisfacción de necesidades no exclusivamente materiales, es decir, de los valores humanos que hacen de verdad a la vida digna de ser vivida y cuyo valor no puede cuantificarse en dinero. En todo caso, la humanidad es enteramente responsable de su futuro. ¿No va a cambiar nada en este sentido? ¿O será ello sólo posible por transformación violenta del orden social, por cambio forzado de sus representantes y valores, es decir, por revolución?

b) ¿Humanismo por revolución político-social?

Conmocionada parece estar también la *ideología de una revolución político-social como único camino directo al humanismo*. Esta apreciación presenta el contrapunto de la que acabamos de desarrollar. Al igual que en el apartado anterior no se trataba de descalificar de antemano la ciencia, la tecnología y el progreso;

²⁴ Para una discusión con el racionalismo crítico, cf. H. Küng, *Existiert Gott?* (Munich 1975).

tampoco se trata en lo que sigue de sancionar por principio al marxismo, que sin duda es actualmente la más eficiente teoría revolucionaria de la sociedad, como antidemocrático, antihumano y anticristiano.

También los cristianos deben descubrir y reconocer el *potencial humano* que el *marxismo* encierra. Y esto es aplicable no sólo, como algunos opinan²⁵, al joven Marx, el filósofo de los *Escritos de juventud*²⁶, que por influjo de Hegel y Feuerbach utiliza una terminología humanista (hombre, humanidad; alienación, liberación y desarrollo del hombre). Sirve lo mismo para el Marx maduro, el autor de la obra socioeconómica *El Capital*²⁷, de tan distinto lenguaje, en que las frases y palabras humanistas se evitan justamente por ineficientes. Mas su intención humanista se mantiene firme: icontra las situaciones inhumanas de la sociedad capitalista se han de crear situaciones verdaderamente humanas! Póngase fin, pues, a una sociedad en que grandes masas humanas son envilecidas, menospreciadas, depauperadas y explotadas; en que el valor máximo es el valor-mercancía, el verdadero dios el dinero (la mercancía de las mercancías) y los motivos del comercio el lucro, el propio interés y la propia utilidad; en que el capitalismo, de hecho, hace las veces de religión. E instáurese una sociedad en que cada hombre pueda ser verdaderamente hombre, esto es, un ser libre, digno, autónomo, que pueda andar erguido y realizar todas sus posibilidades. Fin a la explotación del hombre por el hombre.

Humanidad en las relaciones, en las estructuras, en la sociedad y en el hombre mismo; esto, y no otra cosa, es, según Marx, el sentido de la revolución del proletariado (supresión de la división del trabajo, eliminación de la propiedad privada, dictadura del proletariado). Esto, y no otra cosa, es la esencia de la futura sociedad comunista sin clases, que Marx, cautamente, sólo a grandes rasgos describió: no es un paraíso terrestre o país de Jauja, sin problemas existenciales, sino el reino de la libertad y la autorrealización humana, en el cual, y por encima de todas las particularidades individuales, no se da en principio ninguna desigualdad ni opresión de hombres, clases o pueblos y de una vez para siempre

²⁵ Cf. la interpretación de Marx por el estructuralista francés L. Althusser, *Pour Marx* (París 1965); L. Althusser-E. Balibar, *Lire le Capital*, vols. I-II (París 1968).

²⁶ K. Marx, *Frühe Schriften*, vols. I-II, editado por H. J. Lieber-P. Furth (Darmstadt 1962-1971), especialmente *Thesen über Feuerbach y Die Deutsche Ideologie*.

²⁷ K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vols. I-II, editado por H. J. Lieber-B. Kautsky (Darmstadt 1962-1964).

tiene fin la explotación del hombre por el hombre, perdiendo de este modo el Estado su función política de fuerza de control y tornándose superflua la religión. Un humanismo, a fin de cuentas, socializado y democratizado.

Hasta aquí el programa²⁸. Bueno sería si se viese realizado; mas no es así, ante todo cuando se mira a Moscú o Pekín. Las intenciones originarias de Marx han sido probablemente mejor guardadas y expuestas²⁹ por los teóricos yugoslavos y húngaros que por los grandes sistemas ortodoxos (marxista-leninistas), pero son éstos los que de hecho se han impuesto como exclusivos herederos oficiales del marxismo y los que determinan el curso de la historia del mundo. En ellos debe medir hoy el marxismo la realización de su programa con la misma obligatoriedad que el cristianismo debe medir la realización del suyo en las grandes Iglesias cristianas que han sido determinantes en la historia. Es evidente que el programa no puede desligarse enteramente del proceso de sus propios efectos, aun cuando ese mismo proceso y las instituciones nacidas de él permitan poner en tela de juicio el programa original. Pero una mala realización no basta para refutar un buen programa. Si uno se concentra directamente en lo negativo, fácil es que pierda de vista lo que Rusia, por ejemplo (en comparación con el régimen zarista, respaldado por la Iglesia y por la nobleza), debe a Lenin; lo que China (en comparación con el sistema social vigente antes de la revolución) debe a Mao Tse-Tung, y, en suma, lo que el mundo entero debe a Marx. Importantes elementos de la teoría marxista de la sociedad han sido universalmente aceptados incluso en Occidente. ¿No se ve acaso hoy al hombre en su dimensión social de manera muy distinta a la del individualismo liberal? ¿No se hace hoy hincapié, al contrario que en el pensamiento idealista, en la realidad social concreta que hay que cambiar, en la enajenación que el hombre experimenta de hecho en situaciones inhumanas, en la necesidad de confirmar toda teo-

²⁸ Para el marxismo ortodoxo (marxismo-leninismo) son fundamentales: K. Marx-F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), en K. Marx, *Frühe Schriften*, vol. II 813-858; F. Engels, *Herrn Dührings Umwälzung der Wissenschaft* («Anti-Dühring») (1878) (Berlín 1948); W. I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus* (1908) (Berlín 1949); J. Stalin, *Über dialektischen und historischen Materialismus* (1939) en: *Fragen des Leninismus* (Berlín 1950) 647-679.

²⁹ Especialmente instructivos: S. Stojanović, *Kritik und Zukunft des Sozialismus* (original en servio-croata, Belgrado 1969; Munich 1970); P. Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, vols. I-II (original en servio-croata, Zagreb 1961-71; Francfort 1972-74). En Hungría son dignas de mención las diversas publicaciones de Andras Hegedüs y Agnes Heller, representantes de la nueva línea húngara.

ría con la praxis? ¿No se advierte la capital importancia del trabajo y del proceso laboral en orden al desarrollo de la humanidad y no se analiza hasta el detalle la influencia de los factores económicos en la historia de las ideas y las ideologías? ¿No se reconoce, también en Occidente, la relevancia histórica de la ascensión de la clase trabajadora a raíz de las ideas socialistas? ¿No se han sensibilizado hasta los no marxistas de las contradicciones e injusticias estructurales que entraña el sistema económico capitalista y no utilizan ellos mismos para sus análisis el instrumental crítico elaborado por Marx? Y, en consecuencia, ¿no se ha llegado a sustituir por formas económicas más sociales el liberalismo económico sin restricciones, para el que la satisfacción de las necesidades no era más que un medio de acrecentar el propio beneficio?

Sin embargo, dondequiera que exista libertad de crítica y el marxismo no impere como sistema dogmático, no dejan de reconocerse los *puntos flacos* de la teoría marxista de la sociedad y de la historia en cuanto quiera ser, como por desgracia lo es en todos los Estados comunistas, la explicación total de la realidad. No son meros prejuicios «burgueses» si uno constata, objetivamente, que Marx se equivocó en el supuesto fundamental de que la situación del proletariado no puede ser mejorada sin revolución. La idea de que con la acumulación del capital en un solo lado la proletarianización de todo el gigantesco ejército en reserva de los trabajadores provocaría por necesaria reacción dialéctica la revolución y ésta daría paso al socialismo y, más tarde, al comunismo y al reino de la libertad, no se ha confirmado en la práctica. La teoría en que esta idea se sustenta, la teoría de la plusvalía (ganada por el obrero y cobrada por el capitalista), que al menos para el marxismo vulgar constituye la piedra angular de la economía, es aún repetida por los marxistas ortodoxos, aunque por los restantes marxistas es dada de lado y por los no marxistas rechazada de plano. También la teoría de la lucha de clases como esquema interpretativo del curso de la historia de la humanidad y, sobre todo, de los complejos estratos sociales del presente (aburguesamiento del proletariado, clases medias), resulta ser demasiado simplista. Y, por último, la concepción materialista de la historia (el materialismo histórico) descansa, en no pequeña parte, en construcciones artificiosas y adicionales de la historia y en falsos presupuestos.

El hundimiento del sistema capitalista en los países más industrializados (Inglaterra y Alemania), esperado por Marx primeramente para 1848, más tarde para los años cincuenta y, por último, para los setenta, profetizado definitivamente por Engels para el cambio de siglo, del que habría de nacer en salto dialéc-

tico el nuevo tipo de producción comunista, no se produjo. La revolución socialista, por el contrario, sólo pudo imponerse, y esto es significativo, en países agrarios atrasados. El capitalismo, sin embargo, ha demostrado ser corregible en gran medida. No solamente ha creado y practicado el análisis empírico de la sociedad, y con ello un sistema de corrección y control, sino que también ha llevado a cabo amplias reformas sociales (desde la prohibición del trabajo de los niños hasta la regulación del retiro de los ancianos) e implantado diferentes formas de participación en las decisiones. De esta manera, amplios estamentos de población han podido ser liberados del yugo de la pobreza y llevados a un bienestar material, relativamente asegurado, inimaginable en otros tiempos. Ni en Occidente ni en Oriente, ni en teoría científica ni en praxis política se ha desarrollado hasta ahora otro sistema económico-social que elimine las deficiencias del capitalismo sin ocasionar males mayores. Ni una exacta economía de planificación centralizada, ni el sistema democrático de consejeros, ni, por supuesto, las vacuas y emotivas fórmulas económicas de algunos radicales, tan efímeras como contradictorias, han dado pruebas de poder garantizar mejor la libertad, la democracia, la justicia y el bienestar³⁰. En ningún punto del paraíso de los países comunistas se perfila, además, el advenimiento de la libre sociedad sin clases. En ellos amenaza, más bien, y de forma mucho más acusada que en Occidente, la absoluta prepotencia del Estado: por su identificación con el Partido, el presupuesto socialista vigente corre a costa de la población trabajadora. Los individuos, consolados con una universal felicidad futura y lejana, son, entre tanto, forzados a incrementar los índices de producción dentro de un sistema implacable y bajo durísimas condiciones de trabajo.

En resumen: un buen programa no queda refutado por una mala realización; podría haber resultado de otra manera. Lícito es, sin embargo, preguntarse si la problematización en que ha desembocado la realización marxista no residirá en el mismo programa de Marx. Nada ha desautorizado tanto la teoría de Marx como ese sistema presupuestario que con mayor insistencia se remite a ella: el *comunismo soviético*. Cuanto más tiempo pasa, menos puede la Unión Soviética, que ya con Stalin había proclamado el paso del socialismo al comunismo, servir a los críticos sociales de la izquierda como ejemplo luminoso dentro del espíritu del humanismo

³⁰ Cf. H. Pross, *Überleben des Kapitalismus? Mitwirkung der Unternehmer an der Verbesserung der Wirtschaftsverfassung* en: *Sonderdruck der Arbeitsgemeinschaft Selbständiger Unternehmer*, bajo el título: *Der Angriff auf den Unternehmer. Herausforderung und Chance!* (Reunión anual del 31 de mayo al 2 de junio de 1973; Munich 1973) 15-20.

marxista³¹. Su auténtico pecado, según otros socialistas no menos convencidos, consiste en la glorificación del Partido en identidad con el Estado, en la glorificación de su gobierno oligárquico y, unido a esto, en la ontologización y dogmatización de la doctrina de Marx. Este comunismo ortodoxo, hoy inculcado de estalinismo, pero del que también Lenin es corresponsable, con su imperialismo político frente a los otros «pueblos-hermanos» socialistas, es clara muestra de un sistema superorganizado de dominio del hombre por el hombre que nada tiene que ver con el socialismo humanista; reprime la libertad de pensamiento, de expresión y de acción en una medida que no se había conocido en toda la historia del mundo hasta hoy; es, en suma, una dictadura capitalista-estatal, totalitaria y burocrática hacia dentro y un imperialismo nacionalista hacia fuera. El comunismo soviético se presenta como la nueva alienación del hombre con una «nueva clase»³² de funcionarios, rasgos «religiosos» (mesianismo, sacrificio absoluto) y aspectos «eclesiásticos» (textos canónicos, fórmulas cuasi litúrgicas, credo, jerarquía infalible, tutela del pueblo, inquisición y medidas coercitivas), manifestaciones que también se echan de ver en el maoísmo chino. Medio siglo después de la revolución de octubre todavía deben existir zonas de muerte de cientos de kilómetros que impidan a millones de personas huir de ese «paraíso de trabajadores», donde no escaseen los campamentos de prisioneros ni los campos de concentración, mientras que a este lado, a pesar del paralelismo de estructuras entre Oriente y Occidente, no existe peligro alguno de huidas masivas hacia el Este. La reacción, en fin, del régimen soviético a la publicación del libro de Alexander Soljenitsin *Archipiélago Gulag* (1974) es un triste exponente de la inamovilidad de ese sistema ideológico, económico y social que, por seria que sea su política exterior de distensión, ningún cambio decisivo piensa de momento impulsar en su interior en pro de la libertad del hombre³³.

³¹ Así ya H. Marcuse, *El marxismo soviético. Análisis crítico* (Madrid 1971). Sobre las relaciones en la Unión Soviética, Alemania Oriental, Checoslovaquia, Cuba y Corea del Norte, igualmente desde el punto de vista socialista de izquierdas, cf. los cinco informes de R. Rossanda, B. Rabehl, S. Plogstedt, G. Maschke, H. Kurnitzky y K. D. Wolff en el anuario publicado por H. M. Enzensberger (Berlín 1972) núm. 30.

³² M. Djilas, *Die neue Klasse. Eine Analyse des kommunistischen Systems* (Munich 1957); cf. id., *La sociedad imperfecta* (Barcelona 1970). Djilas fue durante largo tiempo compañero de lucha de Tito y, desde 1945 a 1954, secretario general del Partido Comunista de Yugoslavia, presidente sustituto del Consejo y teórico del partido. El libro le procuró seis años de cárcel. En 1962 volvió a ser condenado a otros nueve años por su libro *Gespräche mit Stalin* (Francfort 1962).

³³ Cf. las publicaciones conocidas en Occidente de famosos críticos rusos del sistema, especialmente la carta de los profesores A. D. Sacharov,

Las Iglesias cristianas, al imponer un despotismo autoritario y totalitario y quemar hombres en aras del sistema, siempre han estado, como hasta sus propios enemigos reconocen (cosa que nunca nos cansaremos de subrayar), en crasa, directa e indiscutible contradicción con el programa cristiano, con Jesús de Nazaret. Pero cuando un partido comunista emplea masivamente la violencia, implanta la dictadura de una sola clase o un único partido, liquida despiadadamente a todos sus enemigos y reprime las «contrarrevoluciones» sin reparar en víctimas, ¿está igualmente en contradicción con el programa del comunismo, con el manifiesto comunista, con el mismo Karl Marx?

Cuando se malogró en el año 1968 el ensayo de un marxismo más pluralista y humano en Checoslovaquia (la tragedia del «socialismo con rostro humano») por causa del marxismo-leninismo ortodoxo, que de suyo ni puede admitir pluralismos ni permanecer impertérrito ante el derrumbamiento de su establecido tinglado imperialista, el neomarxismo occidental, sobre todo en su manifestación de revueltas estudiantiles, cayó en una profunda crisis, primero en América y después en Europa y Japón. No es nada sorprendente, supuestas estas circunstancias antes descritas en los países occidentales más industrializados (circunstancias a las que, por otra parte, se asemejan cada vez más las orientales) y supuesto el efecto catalizador de la guerra del Vietnam, que el neomarxismo haya logrado fascinar a la juventud, de por sí descontenta de la sociedad burguesa³⁴. Se había llegado a la conclusión de que la

W. F. Turtshin y R. A. Medvedev dirigida, en 1968, al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética (cuyo presidente era Breznev) y publicada en «Neue Zürcher Zeitung» (22 de abril de 1970); véase también A. D. Sacharov, *Wie ich mir die Zukunft vorstelle* (Zurich 1969); id., *Ein Memorandum an den Generalsekretär der KPdSU, L. I. Breschnev* (1971), publicado en «Die Zeit» (21 de julio de 1972); id., *Interview: «Der Spiegel»* (1973), núm. 28; A. Amalrik, *Kann die Sowjetunion das Jahr 1984 überleben? Ein Essai* (Zurich 1970); P. I. Jakir, *Kindheit in Gefangenschaft* (Frankfurt 1972); A. Soltsenizyn, *Offener Brief an die Sowjetführung* (septiembre de 1973). *Lebt nicht mit der Lüge* (febrero de 1974; Darmstadt-Neuwind 1974). Es también instructiva la investigación del ex corresponsal en Moscú del «Neue Zürcher Zeitung» R. Bernheim, *Die sozialistischen Errungenschaften der Sowjetunion* (Zurich 1972).

³⁴ Cf., desde el punto de vista de los participantes, U. Bergmann, A. Dutschke, W. Lefèvre, B. Rabehl, *Rebellion der Studenten oder Die neue Opposition. Eine Analyse* (Hamburg 1968). Sobre el mismo tema, desde un punto de vista crítico, E. K. Scheuch (ed.), *Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft* (Colonia 1968); W. Fikentscher, *Zur politischen Kritik an Marxismus und Neomarxismus als ideologische Grundlage der Studentenunruhen 1965/69* (Tubinga 1971). Sobre la discutida identificación de «pardo» y «rojo», cf. H. Grebing, *Linksradikalismus gleich Rechtsradikalismus. Eine falsche Gleichung* (Stuttgart 1971); M. Greiffenhagen, R. Kühn, J. B. Müller, *Totalitarismus. Zur Problematik eines politischen Begriffs* (Munich 1972).

enajenación del hombre ya no se debía simplemente, como en tiempos de Marx, al empobrecimiento de las masas, sino a las presiones de la actual sociedad de consumo.

Los líderes de las revueltas estudiantiles se habían inspirado, por su parte, en las líneas esenciales de la teoría de la nueva izquierda (Marcuse, Adorno, Horkheimer, Habermas). Mas dentro de la teoría crítica también se daban diferentes modos de entender la doble tarea que ella misma se proponía. Sabía muy bien señalar lo que debía cambiarse de la sociedad, pero no tan bien lo que de ella debía conservarse. Y los objetivos del cambio quedaban, asimismo, difusos. De este modo, cuando se dio el paso, no previsto por los maestros, del concepto de revolución a la praxis revolucionaria, los mismos maestros se sintieron mal entendidos y hubieron de tomar postura contra la «irreflexiva y dogmática aplicación a la práctica de la teoría crítica en una realidad histórica diferente» (M. Horkheimer)³⁵. En prólogos, apéndices, notas a pie de página y entrevistas hubieron de explicar adicionalmente que su teoría de la «dialéctica negativa», de la «mutación cualitativa», de la «transformación catastrófica» y de la «emancipación práctica» nunca había implicado su inmediata puesta en práctica ni, mucho menos aún, la violencia revolucionaria directa. Con estos distanciamientos los estudiantes se sintieron traicionados por sus maestros, les replicaron con inculpaciones de «abstracción», «inconsecuencia» y «antievolucionismo» y no se abstuvieron de emplear con ellos la violencia.

De esta manera se echó de ver claramente que también la filosofía neomarxista, a pesar de sus propósitos iniciales (quería ser un escape a la lógica del poder, a la sociedad de rendimiento y a las situaciones concretas de presión tecnológica), desemboca en un callejón sin salida. Pero ¿ha solucionado por lo menos su problema central, el de la conjunción entre teoría y praxis, verdad y acción, conocimiento y determinación, racionalidad y compromiso, esto es, el de la conciliación entre hechos presentes y posibilidades futuras? La clave de la respuesta se halla en la cuestión del uso de la *violencia*: la violencia en la lucha de clases fue en principio afirmada por Marx (entonces en nombre del proletariado y de la «inmensa mayoría») y por Lenin (éste ya en nombre de una minoría, en cuanto que ella constituye el «supremo tipo de organización social del trabajo») y, al final, incluso por Rosa Luxemburg (si bien ésta rechaza, por supuesto, el terror de Lenin); y ha sido, después, ejercida por Stalin y Mao sobre millones de víctimas. Y la violencia constituyó en seguida la gran cuestión del movimiento estudiantil: violencia como «contraviolencia» a la «violencia es-

tructural» del sistema social, violencia subversiva o abierta, violencia contra cosas o violencia contra personas, etc. Para ello se invocaba siempre a Marx, según el cual la revolución es necesariamente violenta, como violenta es la oposición a la revolución por parte de las clases dominantes.

Mas el *desencanto* sobrevino apenas se siguieron de las brutalidades de ambas partes los primeros muertos y las revueltas estudiantiles, sobre todo en Francia y parcialmente también en los Estados Unidos, fueron sofocadas por fuerzas de la policía. Gran número de estudiantes comenzó entonces a darse cuenta de que la concepción marxista-leninista no concede al enemigo de clase ningún derecho ni admite el pluralismo o la tolerancia hasta el ocaso total de la clase contraria y, en consecuencia, que un marxismo pluralista y no violento está en crasa contradicción con los mismos Marx y Lenin, como se confirmó en Praga. La rebelión social siguió siendo compartida; la politización del pensamiento, suscrita. Pero la fe ciega en la autoridad (exigida en virtud del privilegio intelectual —«verdadera consciencia»— de una *élite* y del pluralismo conceptual del dogma), el antipluralismo intolerante y la mentalidad antidemocrática y totalitaria fueron rechazados de plano por la mayor parte de los estudiantes y por la opinión pública democrática, lo mismo que sus intentos de implantación bajo la violencia y el terror. Sólo pequeños grupos, más influenciados por el anarquismo de M. Bakunin, las guerrillas urbanas de Sudamérica, los guerrilleros de la liberación de Palestina y las tácticas del Vietkong que por Karl Marx, recayeron en el terrorismo por desesperación, error político o fanatismo ideológico; y hubieron de ser condenados como criminales. La gran mayoría de los activistas, sin embargo, emprendió la «larga marcha de las instituciones», cuyo final todavía no se puede prever.

Lo que al principio se dijo sobre el considerable potencial humano del marxismo sigue en pie. Pero, dada su evolución, para muchos socialistas convencidos es igualmente evidente que el marxismo-leninismo ortodoxo del Este está ya tocado de muerte y que igual fracaso experimenta el «humanismo revolucionario» (Habermas) del neomarxismo occidental en su intento de revolucionar la sociedad como explicación total de la realidad. Tampoco éste ha sido capaz de realizar en parte alguna la tan proclamada humanización de la sociedad ni el establecimiento de un mundo mejor sin explotación ni tiranía. Prescindiendo de que la desatención de la problemática económica haya favorecido las consideraciones ideológicas y estéticas y, en consecuencia, la programática concreta haya sido insuficiente, la cuestión de cómo llevar a la práctica las teorías económicas, sociales y políticas ha quedado sin respuesta

³⁵ M. Horkheimer, *Kritische Theorie* (Francfort 1968) prefacio.

y la idea de una futura sociedad, libre de toda tiranía, que ha de nacer de la revolución y del paso del socialismo al comunismo, sigue siendo tan vaga como en el mismo Marx, con lo que menos que nunca se libera de la sospecha de ideología.

Se puede, no obstante, juzgar positivamente la teoría y la praxis de los distintos marxismos. En ningún caso se deben menospreciar las múltiples posibilidades, la actitud mental crítica y los impulsos humanistas del socialismo para implantar una sociedad mejor. Nuestra exposición, esquemática por necesidad, pero que cada uno puede ulteriormente ampliar con sus propios conocimientos de la situación política, únicamente quería mostrar cuán quebrantada está también la ideología de una revolución político-social violenta como camino único hacia un auténtico humanismo: ¿no es acaso una crítica que se destruye y elimina a sí misma, una teoría que no se deja trasladar a la praxis, una praxis que mediante la violencia y la represión traiciona sus propios objetivos, una revolución que se hace «opio del pueblo», una humanización, a fin de cuentas, que termina en inhumanismo? Resumiendo otra vez: ¿no se trata de un humanismo revolucionario cuya consecuencia fáctica es, sin quererlo, la *deshumanización del hombre*?

También las nuevas izquierdas advierten, por supuesto, las dificultades. El análisis —en principio no antitécnico— y la denuncia de Marcuse resultan tan estremecedores porque él mismo, al mirar al Este y al Oeste, confiesa con toda honradez no poder «ofrecer ningún remedio». Con resignada «desesperanza» opta al final de su libro por la «negación en esa forma, ineficiente en política, de la 'recusación absoluta' (*absolute Weigerung*)» y por la «fidelidad» a aquellos «que sin esperanza han consagrado y consagran su vida a la gran recusación»³⁶. De forma similar rechaza últimamente Jürgen Habermas toda justificación teórica de la estrategia revolucionaria de la lucha de clases, puesto que para él no puede haber una teoría que de antemano incluya en sus cálculos las posibles víctimas de una revolución y planifique teóricamente la muerte de hombres. Respecto a los reveses de fortuna que toda vida humana puede experimentar, esta teoría se muestra aún más impotente: «a la vista de los riesgos de la vida de cada individuo ni siquiera es pensable una teoría que pudiera interpretar los hechos de la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte... Con ellos hemos de vivir, por principio, sin consuelo»³⁷.

³⁶ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*.

³⁷ J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt 1973); cf. id., *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt 1973), en el apéndice escrito en 1973.

Mas también aquí hay que preguntar: ¿se debe renunciar con la ideología a la esperanza? Tampoco aquí se ha de arrojar al niño al viciar la palangana. Hay que *desistir* de la *revolución como ideología* que persigue el cambio social mediante la violencia y da paso a un nuevo sistema de dominio del hombre por el hombre. Pero no hay que desistir de todo marxismo o de toda solicitud por una transformación básica de la sociedad. Hay que desistir del *marxismo como explicación total de la realidad* (como «visión del mundo», *Weltanschauung*), de la *revolución como nueva religión* que todo lo salva.

Por consiguiente, *no se ha de renunciar a la esperanza en una sociedad meta-revolucionaria*, más allá del estancamiento y la revolución, más allá de la aceptación indiscriminada de lo dado y de la crítica total de lo existente. ¿No sería demasiado superficial y hasta peligroso dar por liquidados los puntos de vista del marxismo y neomarxismo con el fracaso del ensayo humanizante de Praga o con la liquidación de las revueltas estudiantiles? No basta sólo con indagar históricamente las ideas del movimiento revolucionario en los padres espirituales a los que con razón o sin ella se ha remitido la juventud de Occidente. Con todo ello se ha hecho público algo muy concreto: la gran desilusión del tan cacareado progreso, la rebelión de la sociedad contra las viejas y nuevas situaciones injustas, la irritación contra las presiones del sistema tecnológico-político, la honda necesidad de análisis científico y de ilustración: un verdadero grito, en suma, por una existencia verdaderamente pacífica, por una sociedad mejor, por un reino de libertad, igualdad y felicidad, por un sentido en la propia vida y en la historia de la humanidad.

De eso se sigue esta seria pregunta: ¿se debe responder a la «gran negativa» de la juventud progresista con otra «gran negativa» por parte de los establecidos? ¿Debe ser el *status quo* la respuesta a la revolución? ¿Debe seguir siendo reprimido el malestar, mimado el progreso, mejorado sólo un poco el sistema? ¿Van a seguir siendo de este modo la libertad, la verdad y la felicidad meros *slogans* publicitarios de problemáticos bienes de consumo de una sociedad superindustrializada? O ¿deberían, más bien, darse posibilidades de cambiar la vida absurda del individuo y de la sociedad en otra vida plena de sentido? ¿Un cambio, por tanto, cualitativo que no desate otra vez la violencia, el terror, la desolación, la anarquía y el caos?

Concretándolo a nuestro caso: en ese doble análisis crítico de nuestro tiempo que antecede no se ha pretendido insinuar siquiera que el tecnócrata «entusiasta del progreso» o el marxista «revolucionario» (o el socialista en general) no puedan ser cristianos. De-

pende del lugar en que se coloquen y de cómo se valoren la ciencia y la tecnología y, sobre todo, de qué se haga con ellas. Depende, asimismo, de lo que se entienda por marxismo y, sobre todo, por socialismo, pues también el marxismo se interpreta algunas veces sencillamente, por su tendencia, como una ciencia positiva social o como un humanismo ético, económico, comunitario, científico y en tal sentido «revolucionario», que de ningún modo excluye la fe en Dios. De este modo un cristiano puede en ciertas circunstancias ser «marxista» (icrítico!), aun cuando evidentemente no es el marxista el único que puede ser cristiano³⁸. E igualmente un cristiano puede en ciertas circunstancias ser «tecnócrata» (icrítico!), aun cuando de la misma manera no sea el tecnócrata el único que puede ser cristiano. Cristiano sólo puede llamarse seriamente aquel

³⁸ Sobre la relación cristianismo-marxismo: por parte cristiana: J. L. Hromádka, *Evangelium für Atheisten* (Berlín 1957); H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube* (Hamburgo 1965); E. Kellner (ed.), *Christentum und Marxismus-heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft* (Viena-Francfort-Zurich 1966), cf. especialmente las colaboraciones de W. Dantine, G. Girardi, J. B. Metz, K. Rahner, M. Reding, O. Schreuder y G. A. Wetter; R. Garaudy-J. B. Metz-K. Rahner, *Der Dialog oder ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus* (Hamburgo 1966); M. Stöhr (ed.), *Disputation zwischen Christen und Marxisten* (Munich 1966); G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo* (Spoleto 1967); F. J. Adelman, *From Dialogue to Epilogue. Marxism and Catholicism tomorrow* (La Haya 1968); W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx* (Munich 1969); I. Fetscher-W. Post, *Verdirbt Religion den Menschen? Marxistischer und christlicher Humanismus. Ein Interview* (Düsseldorf 1969); J. Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx* (Munich-Paderborn-Viena 1970); H. Aptheker, *The Urgency of Marxist-Christian Dialogue* (Nueva York 1970); J. M. Lochman, *Church in a Marxist Society. A Czechoslovak View* (Nueva York 1970); D. Sölle, *Christentum und Marxismus. Bericht über den Stand des Gesprächs* en: *Das Recht ein anderer zu werden* (Neuwied-Berlín 1971); la amplia obra *El ateísmo contemporáneo* (dirigida por G. Girardi, Cristiandad, Madrid 1970-71) dedica el tomo IV a las relaciones cristianismo-marxismo; F. v. d. Oudenrijn, *Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl Marx —Herausforderung der Theologie* (Munich-Maguncia 1972); J. P. Miranda, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión* (Salamanca 1972).

Sobre la relación cristianismo-marxismo desde el punto de vista marxista: E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, vols. I-II (1959; Francfort 1967); id., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1960; Francfort 1962); id., *Atheismus und Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Francfort 1968); M. Machovec, *Marxismus und dialektische Theologie. Barth, Bonhoeffer und Hromádka in atheistisch-kommunistischer Sicht* (Zurich 1965); id., *Jesús para ateos* (Salamanca 1974); R. Garaudy, *Marxisme du XX^{ème} siècle* (Paris-Ginebra 1966); V. Gardavsky, *Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus* (Munich 1968); L. Kolakowski, *Geist und Ungeist christlicher Traditionen* (Stuttgart 1971); cf. además el volumen citado *Christentum und Marxismus-heute*, especialmente las colaboraciones de R. Garaudy, R. Havemann, L. Lombardo-Radice.

«marxista» para quien lo decisivo en las cuestiones del empleo de la violencia, la lucha de clases, la paz y el amor no es Karl Marx, sino la fe cristiana. Y cristiano sólo puede llamarse seriamente aquel «tecnócrata» para quien lo determinante en las cuestiones de la tecnología, la organización, la competencia y la manipulación no es la tendenciosa racionalidad de la ciencia, sino la fe cristiana.

Numerosos tecnócratas hay que no hacen de la ciencia y la tecnología su religión. Y en Occidente (e incluso en Oriente) cada vez son más los marxistas que no hacen religión de su marxismo. Conforme pasa el tiempo cada vez se hace más evidente que el rechazo total o la aceptación total de la evolución tecnológica, y el rechazo total o la aceptación total de la revolución político-social son alternativas falsas. El desarrollo de la sociedad en Occidente tanto como en Oriente, ¿no clama por una nueva síntesis? ¿No podrán en un futuro lejano conjuntarse ambas cosas: el anhelo del humanismo político-revolucionario por un cambio radical de las situaciones, por un mundo mejor y más justo, por una vida buena de verdad, de un lado, y las instancias del humanismo tecnológico-evolutivo en pro de unas realizaciones más concretas, de la eliminación del terror, del establecimiento de un orden de libertad más pluralista, más abierto a los problemas y que a nadie constriña a la fe, de otro? ¿Tendrá el cristiano algo con que contribuir decisivamente en este orden de cosas?

c) Entre la nostalgia y el reformismo

Ante el derrumbamiento de las grandes ideologías no es nada fácil orientarse en nuestra circunstancia, tan contradictoria y siempre cambiante. Las modas pasan tan de prisa que ni siquiera puede hablarse de moda, porque todo puede llevarse al mismo tiempo, en el cuerpo y en el alma. ¿Quién es capaz de predecir qué pasará mañana? ¿Quién puede, en absoluto, decir lo que hoy ocurre? Incluso al historiador que siga de cerca el presente —y pocos hay tan informados y conscientes en este sentido como Golo Mann— le cuesta trabajo orientarse: «Vivimos en una época de capitulación. Nos dejamos engatusar con todos los manejos que un par de listos o con brillante vocabulario nos quieren hacer tragar. He vivido yo hasta ahora muy atento un par de épocas históricas, lo que se suele llamar 'épocas', y ninguna ha estado dominada por modas espirituales tan insustanciales como la nuestra. Ninguna, incluso, en que se haya aserrado tan solícitamente la rama en que uno se posa. Poetas contra la poesía, filósofos contra la filosofía, teólogos contra

la teología, artistas contra el arte e historiadores o exhistoriadores o sociólogos contra las lecciones de historia»³⁹.

A la gran revolución del siglo pasado siguió la época del Romanticismo. Esta duró bastante tiempo. Ahora, en el último tercio de nuestro siglo, a la ola de las revueltas sigue la ola de la nostalgia. ¿Por cuánto tiempo? ¿Fin de siglo, fin de milenio? ¿Al término de nuestro siglo otra vez un estado de ánimo ahito, superrefinado, decadente y escéptico como a finales del siglo pasado? Un ambiente muy emocional, de todos modos: la razón aparece obnubilada y como desbordada por la emotividad. No hay tanto ilustración del presente, del que se ha recibido ya bastante, como sobre todo *glorificación de un pasado* del que apenas se ha recibido nada. ¿Una nueva burguesía romántica y, a más de eso, de «izquierdas»? No; de hecho, más bien, pura resignación. Y en los representantes de la teoría crítica, nostalgia de lo que ya no existe. Se hace burla de los que años atrás se apresuraron a sacar el billete de la revolución y tienen ahora que constatar que el tren partió hacia un futuro distinto.

Es perfectamente comprensible que en esta época de tan profundas transformaciones en todos los ámbitos de la vida sean muchos los que añoren la paz y la seguridad, la aparentemente mayor estabilidad de los tiempos pasados. Es perfectamente comprensible que en este mundo tecnocrático y super-racionalizado y en esta depauperación espiritual sin precedentes se acuse la nostalgia de los supuestamente tranquilos «viejos buenos tiempos» y, en especial, los «dorados años veinte»: en la moda y el peinado, en el film y la literatura, en las revistas gráficas y de actualidad, en la propaganda y la vivienda, en los muebles y en la música, en discos antiguos y objetos de anticuario. En vez de utopías, melancolías; en vez de agresividad política, sentimentalismo apolítico; en vez de técnica perfeccionada, gusto por los cachivaches; en vez de objetos revolucionarios, piezas de museo.

La primera muestra de este giro en sí tan comprensible ha sido, en plena guerra del Vietnam, el libro *Love Story*, de Segal, tan atentamente registrado como gustosamente propagado desde el «Time» hasta el «Spiegel». En lugar de protestas y marchas pacíficas, idilios de felicidad particular. Hasta en la más moderna literatura reaparecen las viejas tendencias: en la narrativa, la biografía y la autobiografía y en las historias en general. En el teatro y en la ópera, después de toda la revolución cultural, agitación y provocación,

³⁹ G. Mann, *Ohne Geschichte leben?*: «Die Zeit» (13 de octubre de 1972): lección inaugural de la XXIX Asamblea de Historiadores alemanes en Ratisbona.

después de lo que al público se le ha injuriado y ahuyentado, se reponen las viejas piezas de los grandes autores sin actualizarlas irrespetuosamente ni injertarles notas sociocríticas como de taco de calendario para inmaduros. ¿Está con ello salvada la crisis del teatro? Todo se ha vuelto a probar otra vez: desde el tango, los viejos éxitos y estrellas y un sinnúmero de símbolos del antiguo estilo, al parecer más placentero, hasta el culto a Marilyn Monroe, el yoga y la superstición, las drogas y la meditación trascendental. Y por encima de todo ello un hábito de religión. La industria de la conciencia, como es habitual, no se dejó escapar la ocasión de lanzar al mercado la sentimentalidad y el anhelo por lo viejo. Sentimientos como mercancía y, como envoltura, glorificación. El negocio de la nostalgia florece. ¿Por cuánto tiempo?

Todas estas modas, olas y actitudes, lo mismo que la añoranza del pasado, no deberán ser tomadas demasiado en serio. ¿No será que necesitamos, sin llegar a rendir honores al conservadurismo, un poco más de continuidad, un poco más de conexión con el pasado en este tiempo en que la historia, en la escuela y en la sociedad, es convulsivamente arrinconada? Ello podría servir de compensación a ese manifiesto déficit de conciencia histórica que hoy se trata en vano de equilibrar con un exceso de ideología con pretensiones de saberlo todo.

Así, pues, ¿por qué no una seria, nada romántica, *reflexión sobre el pasado*?

¿No podría ayudarnos a ser un poco más modestos, menos arrogantes en nuestra modernidad y menos pagados de infalibilidad en nuestro saber universal, y a conseguir mayor distancia del presente y a orientarnos con más precaución?

¿No podría ayudarnos a comprender de raíz los fenómenos del presente y a descubrir nuevos supuestos y categorías que nos permitan calibrar las posibilidades y limitaciones de la acción política, entender el desenlace de coaliciones y conflictos, apreciar la ambivalencia de las situaciones decisivas y captar la diferencia entre intenciones personales, fines objetivos, consecuencias secundarias y efectos a distancia?

¿No podría ayudarnos a reconocer la estabilidad y consistencia de la sociedad y, simultáneamente, su versatilidad y mutabilidad bajo todo tipo de presión, para así evitar tanto los proyectos tecnocráticos inflexibles como las protestas radicales inefectivas, tanto la crítica total como su fácil secuela de la resignación absoluta?

¿No podría ayudarnos a ver la política, diaria y de partidos, con mayor perspectiva y discernimiento, a liberarnos de tantas fijaciones rígidas, a maravillarnos menos de la juventud que, según parece (sólo según parece), nunca ha sido tan mala como hoy y a

mantenernos con fundadas esperanzas a la expectativa de un nuevo futuro, para sustraernos de este modo a las falsas alternativas y polarizaciones de la sociedad actual, en las que muchas veces nos enredamos sin quererlo y que tantos conflictos innecesarios nos proporcionan?

En resumidas cuentas: historia, conocimiento histórico; pero no como en el último siglo, esto es, como base primaria de orientación o, incluso, pseudoreligión compensatoria de los intelectuales, sino como muy importante ayuda de orientación en el presente y como ilustración, en el mejor sentido de la palabra, para llegar a evidencias concretas y acciones concretas, para llegar a esa política eficiente que, según Max Weber, no es sino «un vigoroso y lento perforar duras tablas con pasión y buen ojo»⁴⁰.

Con todo esto ya queda suficientemente claro que la reflexión sobre el pasado no puede ser una nueva forma elegante de escabullirse privadamente de la historia: no puede ser una re-visión sentimental del pasado que lleve como consecuencia una *re-tirada del presente*. ¿Sería posible siquiera, a la larga, vivir exclusivamente de las viejas existencias de almacén? ¿Puede uno esconderse en el pasado cuando es llamado a un nuevo futuro? Los masivos problemas del presente y del futuro no se evaporan porque se les vuelva la espalda. Es de rigor aceptar su reto. Ninguna tristeza del mundo puede nunca suplir la audacia.

Ni los románticos de la nostalgia pueden prescindir hoy de vivir la vida y sobreponerse activamente a ella de alguna manera. El activismo de los años revolucionarios ya no está en boga. Pero no será posible dejar de introducir enérgicas reformas dentro del orden establecido. Entre los guardadores nostálgicos o simplemente conservadores del sistema y los demolidores ilusionario-revolucionarios del mismo, los reformadores del sistema vuelven a tener en la sociedad de hoy más oportunidades de ser oídos. Algo debe suceder. ¿Qué?

Los más están hoy contentos de que algo simplemente ocurra. Y algunos hacen combinaciones con todo lo que sucede o por lo menos podría suceder. Lo cual es ya de por sí consolador. Pero, ¿basta la buena voluntad de unos cuantos para provocar —como anticipadamente presentía, por ejemplo, el autor del libro *El futuro ya ha comenzado*⁴¹— el cambio, para instaurar una nueva sociedad y crear el «hombre del siglo»?⁴² Nada tenemos en contra de las

⁴⁰ M. Weber, *Politik als Beruf* (octubre 1919) en: *Gesammelte politische Schriften* (Tubinga 1971) 505-560 (la cita está tomada de la página 560).

⁴¹ R. Jungk, *Die Zukunft hat schon begonnen* (Stuttgart 1952).

⁴² R. Jungk, *Der Jahrtausendmensch. Bericht aus den Werkstätten der neuen Gesellschaft* (Munich-Gütersloh-Viena 1973).

nuevas formas de vida ensayadas en viviendas comunitarias, macrofamilias, escuelas experimentales, en recientes agrupaciones profesionales de arquitectos, gente de teatro, jóvenes cineastas, asistentes sociales y comunas agrícolas e industriales. Nada tenemos en contra de la investigación creativa que es capaz de descubrir las cegadas fuentes de la fantasía de cada hombre. Nada tenemos en contra de la dinámica de grupos con sus nuevos modos de ver la interacción humana. Y nada tenemos en contra del análisis sistemático que nos enseña otra vez a captar la totalidad sin perder de vista lo particular.

Como quiera que esto sea, es forzoso preguntar: ¿puede sostenerse con fundamento que el hombre es bueno por naturaleza, cuando se ve el cúmulo de monstruosidades y crueldades al por mayor y por menor de que el hombre se ha mostrado capaz hasta el presente? ¿O que, al menos, tiene tan buena voluntad que puede enmendar su propia naturaleza? Pero ¿quién puede hacerlo: el individuo, los gobiernos, la sociedad? ¿No será que los cambios deben tener lugar en una capa más profunda, para que las emancipaciones no resulten otra vez torcidas? ¿Una emancipación de la naturaleza ambiente, que se convierte en explotación? ¿Una emancipación sexual, que degenera en ola de pornografía? ¿El esfuerzo por una sociedad libre de toda tiranía, que como secuela tiene el caos y el terror? ¿Experimentos de vida colectiva en comunas, que luego provocan psicosis o traumas prematuros? ¿Hippies emancipados, que al fin terminan en una cura de rehabilitación o mendigando en Katmandú?

Lo que se propone más a menudo son compromisos. Por ejemplo: ante la falta de una alternativa convincente en el sistema económico capitalista, se propone un compromiso entre el capitalismo tradicional y la pura democracia, en el cual ninguno de los dos programas se puede realizar limpiamente⁴³. Semejante postura es indudablemente realista. Y, en ella, no es menos acertado el descubrimiento de que la simple crítica de la posición contraria o la más ajustada exposición del propio punto de vista no bastan, que frente a todos los extremismos los compromisos no son sólo posibles, sino necesarios, y que en la práctica es preciso asimismo llegar al equilibrio entre el capitalismo y la democracia hasta en la economía. El compromiso es, por tanto, justo: no es la justicia plena, pero sí algo más de igualdad; no es la co-determinación de todos en todas las situaciones, pero sí una acción conjunta más amplia en los puestos de trabajo; no es la eliminación de la propiedad privada,

⁴³ H. Pross, *op. cit.*, 17.

pero sí una reducción notable; no es la colectivización de los medios de producción, pero sí un balance más equilibrado entre la producción y los servicios públicos. En este contexto es de suponer que necesariamente cambiará también el modo de entender las tareas, la responsabilidad y la iniciativa particular del empresario.

A pesar de todo, y ésta es la objeción más decisiva, los motivos de tal cambio siguen siendo los mismos de siempre: ¡el puro egoísmo (en este caso, de los empresarios)! «Precisamente aquellos que en sus funciones puramente económicas son de hecho especialistas del propio interés, fuera de sus funciones propiamente económicas actúan demasiado desinteresadamente, pero no por falta de egoísmo, sino de información. Yo creo que se les debería poner en claro que es el propio interés, y no una noble norma moral, lo que les obliga a secundar las crecientes exigencias de igualdad en una forma que satisfaga también a la otra parte, y a fomentarlo con medidas prácticas... Que, en semejante defensiva anticipada, lo que cuenta es la salvaguarda de intereses y no la grandeza de alma, lo enseña la historia»⁴⁴. Nuevamente, pues, el viejo egoísmo, esa tradicional actitud del hombre, y la razón del lucro en el más amplio sentido de la palabra, razón que en ningún caso afecta exclusivamente a los patronos.

Haciendo tanto hincapié en la dinámica de la sociedad actual, ¿no hemos renunciado a la esperanza en el cambio de la humanidad? Con todas estas reformas, ¿no estamos practicando una cosmética a flor de piel que para nada toca las causas del mal? Y esta duda no afecta tanto a la reforma radical, tan necesaria, como a ese *reformismo* laborioso y agitado que, si bien ha traído un cambio en los distintos campos (Universidad, economía, Iglesia, educación, legislación estatal), no ha supuesto ninguna mejora. Cuando menos, ningún cambio interior del hombre, ninguna actitud fundamental distinta, ningún hombre nuevo. A la vista de toda esta miseria humana, desde la añoranza inactiva hasta el reformismo ineficiente, ¿puede uno contentarse con menos? O, por el contrario, ¿debería serenamente parar mientes en la verdadera situación del hombre, teniendo a la vista el ser humano con todos sus incógnitos abismos, esos abismos que los nostálgicos y reformistas, a fuer de superficiales, ni siquiera sospechan?

La resignación ha desplazado algunos frentes. Los reformadores liberales y los desengañados revolucionarios se dan cita ante la tumba de sus esperanzas. Para algunos, en distinta forma y distinta

medida, el «principio esperanza» de Ernst Bloch ha sido reemplazado por el «principio desesperación». Tras semejante derroche de esperanza y bajo las nuevas circunstancias, ¿cómo se puede pensar aún en una vuelta, variación o rebelión, después que las posibilidades de cambio del individuo han resultado tan arduas, las de la humanidad tan imposibles y las de las estructuras tan conflictivas?

⁴⁴ H. Pross, *op. cit.*, 19.

II

LA OTRA DIMENSION

¿Qué queda, al fin, de las ideologías del progreso tecnológico y de la revolución político-social, si ni la nostalgia ni el reformismo brindan auténticas alternativas? ¿Desorientación solamente? «El mundo ha perdido su rumbo. No porque falten ideologías orientadoras, sino porque no conducen a ninguna parte», confesó Eugène Ionesco, el iniciador del teatro del absurdo, en la apertura de los festivales de Salzburgo de 1972, que por su parte se desarrollaron con el mismo esplendor y la misma gloria de siempre¹. «En la jaula de su planeta los hombres se mueven en círculo, porque han olvidado que se puede mirar al cielo... Como nosotros queremos vivir solamente, se nos ha hecho imposible vivir. ¡Miren ustedes a su alrededor!»². ¿Es esto exacto? Mitad y mitad, tal vez.

1. ACCESO A DIOS

¿Debemos abandonar toda esperanza en una sociedad meta-tecnológica que haya domeñado el progreso y posibilite una vida digna de ser vivida, liberada de las presiones del mismo progreso, dentro de un orden de libertad pluralista y abierto a todo problema?³ ¿Abandonar también la esperanza en una sociedad meta-revolucionaria que brinde una existencia verdaderamente pacífica en un reino de libertad, igualdad y justicia, y otorgue sentido a la historia de la humanidad?⁴

a) ¿Trascendencia?

No se quiere hoy solamente caminar en círculo. Por todas partes se busca la posibilidad de rebasar (*transcendere*), liberarse

¹ E. Ionesco, *Die bedrohte Kultur*. Discurso de apertura de los Festivales de Salzburgo de 1972. Original francés y traducción alemana (Munich 1972) 22.

² E. Ionesco, *op. cit.*, 21s.

³ Cf. I.3 a): ¿Humanismo por evolución tecnológica?

⁴ Cf. I.3 b): ¿Humanismo por evolución sociopolítica?

de la *unidimensionalidad* de nuestra existencia. Lo que Marcuse dice de la unidimensionalidad describe muy bien la situación existencial del hombre moderno, a quien faltan auténticas alternativas. El humanismo tecnológico-evolutivo, consciente de su unidimensionalidad a raíz de la crítica radical de la nueva izquierda, ha avistado el problema, pero no ha ofrecido hasta el momento ninguna alternativa. De igual manera, el humanismo revolucionario-social ha demostrado tener clara conciencia del problema y de la crisis, pero hasta el momento no señala ni en Oriente ni en Occidente un camino viable de liberación⁵.

En ambos casos el hombre, tanto individual como socialmente, no pasa de ser un hombre que no puede sobreponerse a su mundo, porque, aunque sabe arreglárselas con muchas cosas, aún no se las arregla consigo mismo. Un hombre que, en la misma medida en que él conquista el mundo entero, está amenazado de perder su alma: en la rutina, en la laboriosidad, en la garrulería, en la desorientación, en la insensatez. Y conste que esto sólo circunstancialmente tiene que ver con la maldad del hombre o de determinados hombres. Son las medidas coercitivas legales de la misma sociedad tecnocrática, como hemos visto, las que amenazan sofocar la dignidad personal, la libertad y la responsabilidad del hombre.

Evidentemente no basta emanciparse de todas las imposiciones eclesiásticas y teológicas, ampliar el campo de competencia de las instancias mundanas, refundir y ordenar autónomamente, que no religiosamente, el plan de vida y las normas de acción, para salvar así la humanidad del hombre. Necesario sería un *auténtico trascender* en la teoría y en la práctica: una auténtica ascensión cualitativa desde la unidimensionalidad de pensamiento, lenguaje y acción que impera en nuestra sociedad hasta una verdadera y real alternativa.

Semejante trascendencia, sin embargo, como sus mismos teóricos resignadamente atestiguan, ni siquiera se divisa, tal como van las cosas. El curso de la historia más reciente ha hecho palpable que un trascender lineal y, en lo que cabe, revolucionario, no salva de la unidimensionalidad. Como en otras utopías, se corre, más bien, el peligro de sustituir la emancipación definitiva por unas consecuciones intramundanas y limitadas, lo que inevitablemente lleva a un dominio totalitario del hombre sobre el hombre: ahora no es ya «la nación» o «el pueblo» o «la raza» o inclusive «la Iglesia», sino «la clase trabajadora» o «el partido» o, después que se ha hecho imposible la identificación con la clase trabajadora (abur-

⁵ Para una discusión con el nihilismo, que no nos es posible aquí por motivos de espacio, cf. H. Küng, *Existiert Gott?* (Munich 1975).

guesada) o el partido (totalitario), «la conciencia verdadera» de un pequeño y selecto grupo de intelectuales. Otra vez aquí se repite la experiencia de que el hombre, al final, está sujeto a los mismos poderes y fuerzas que él mismo, con su autonomía y mayoría de edad, ha desatado; que su libertad, en definitiva, vuelve a quedar aprisionada por los mecanismos del mundo que él mismo ha liberado. En un mundo así, unidimensional y esclavizante, el hombre —bien sea el individuo, bien se trate de grupos, pueblos, razas o clases— se ve obligado a desconfiar, a tener miedo de los otros y de sí mismo, a odiar y, en último término, a sufrir infinitamente. Ni sociedad mejor, ni justicia para todos, ni libertad para el individuo, ni verdadero amor.

Ante esta situación de la humanidad, ¿es lícito excluir la posibilidad, tal vez conjurando respetuosamente el horror a la «metafísica», de encontrar a nivel de lo lineal y horizontal, de lo finito, de lo puramente humano, otra dimensión: la *verdaderamente otra dimensión*? El trascender auténtico, ¿no presupone ya una auténtica trascendencia? ¿No hay por ahí, quizá, un nuevo acceso al problema?

- La «teoría crítica», partiendo de su idea de las contradicciones sociales y de la necesaria experiencia en la vida de cada uno del dolor, la desgracia, el sufrimiento, la vejez y la muerte, cosas todas que no se pueden ni entender ni eliminar sin más («dialéctica negativa»), tematiza la cuestión de la trascendencia y de la religión sólo de manera indirecta, en el sentido de una «teología negativa»: como esperanza en la justicia perfecta, como el inquebrantable «anhelo de lo otro»⁶.
- En el marxismo-leninismo se comienza a discutir más diferentemente sobre las cuestiones del sentido, la culpa y la muerte en la vida del hombre. Y las respuestas ortodoxas usuales (el sentido, la felicidad y la plenitud de la vida residen únicamente en el trabajo, en la solidaridad en la lucha y en la existencia dialógica)⁷ no pueden acallar las inquietantes «preguntas íntimas» de los marxistas más avanzados del Este y el Oeste: ¿qué ocurre con la culpa individual y con el destino personal, con el sufrimiento y la muerte, con la justicia y el amor del indivi-

⁶ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumtior* (Hamburgo 1970) esp. 67-69.

⁷ H. F. Steiner, *Marxisten-Leninisten über den Sinn des Lebens. Eine Studie zum kommunistischen Menschenbild* (Essen 1970); cf. especialmente *ibid.* 309-363, donde el lector encontrará abundante documentación, traducida del ruso, sobre la disputa publicada en revistas soviéticas.

duo? De donde nuevamente se infiere el sentido potencial de la religión⁸.

- En las ciencias humanas y las ciencias de la naturaleza reconocen hoy algunos claramente la insuficiencia de la imagen materialista-positivista del mundo y su concepción de la realidad, y comienzan a relativizar la pretensión de absolutidad de su metodología⁹. Una actividad científico-técnica responsable implica cuestiones éticas, de escala de valores, de módulos de conducta, de religión¹⁰.
- La psicología profunda ha redescubierto la positiva importancia de la religión para la psique humana, para el encuentro consigo mismo y la propia salvación¹¹. Los psicoanalistas más recientes constatan una significativa conexión entre el retroceso de la religiosidad y el incremento de la desorientación, la desnormalización y la falta de sentido, neurosis características de nuestro tiempo¹².

Pero no menos importantes que estas nuevas orientaciones de la ciencia y la cultura son los movimientos que se perfilan en la generación joven, y sobre cuyas manifestaciones religiosas volveremos más tarde. En esto se interfieren el Este y el Oeste: a las exigencias

⁸ A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum* (Viena-Francfort-Zurich 1965). M. Machoveč, *Jesus für Atheisten* (Stuttgart-Berlin 1972) 15-30; cf. *id.*, *Vom Sinn des menschlichen Lebens* (en checo 1965; en alemán: Friburgo 1972). E. Bloch, *Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften* (Munich-Hamburgo 1967).

⁹ P. Berger, *Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective* (Nueva York 1963); *id.*, *Rumor de ángeles* (Barcelona 1975), especialmente el capítulo 3.

¹⁰ W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik* (Munich 1969) 116-130; cf. también 279-295; *id.*, *Naturwissenschaftliche und religiöse Wahrheit*. Discurso con ocasión de la concesión del premio Guardini: «Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern» 3 (1973) 3/4. Cf. también P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer* (Oldenburg-Hamburgo 1963).

¹¹ Cf., fuera de la escuela de Freud, C. G. Jung, *Psychologie und Religion. Studienausgabe* (Olten 1971). Sobre el problema: J. Rudin, *Psychotherapie und Religion* (Olten 1960). Véase también el fundador de la logoterapia V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse* (1946; corregida: Viena 1971); *id.*, *Der Wille zum Sinn* (Bern-Stuttgart-Viena 1972); *id.*, *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion* (1947; corregida y aumentada: Munich 1974).

¹² Cf., dentro de la escuela de Freud, E. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle* (Nueva York 1959); *id.*, *Insight and Responsibility* (Nueva York 1964); *id.*, *Identity. Youth and Crisis* (Nueva York 1968); R. May, *The Meaning of Anxiety* (Nueva York 1950); *id.*, *Man's Search for Himself* (Nueva York 1953); *id.*, *Love and Will* (Nueva York 1969); *id.*, *Power and Innocence* (Nueva York 1972).

por parte de marxistas avanzados como Machoveč de «ideales, modelos y escalas de valor de inspiración moral»¹³ frente al marxismo ortodoxo del partido, corresponden las exigencias que ha formulado, por ejemplo, Charles A. Reich a las jóvenes generaciones frente al sistema capitalista. Como quiera que en la América actual se juzgue la exactitud empírica y sistemática de la diferenciación entre «conciencia I, II y III»¹⁴, nadie puede negar que con ello han sido puestos sobre el tapete los grandes problemas de nuestra sociedad, que, desde luego, no han tenido hasta ahora ninguna solución satisfactoria. Y por mucho que Roszak, en su análisis de la conciencia de la «nueva generación», haya sobrevalorado los rasgos de la contra-cultura¹⁵, los liberales y los revolucionarios radicales que él critica han pasado por alto lo más decisivo para la solución de los problemas, lo que constituye la máxima y más apremiante exigencia de nuestro tiempo: ¡un nuevo sentido de la *trascendencia*! En medio de este mundo tecnológico, urge un liberador rebasamiento de las situaciones vigentes mediante la elección de un nuevo *estilo de vida*: para refrenar la maquinaria tecnológica; hay que desarrollar nuevas facultades, una nueva independencia y responsabilidad personal, la sensibilidad, el sentido estético, la capacidad de amor, la posibilidad de vivir y trabajar unos con otros según nuevas formas. Por eso, con toda razón clama Reich por una *nueva determinación de valores y prioridades* y la consiguiente nueva reflexión sobre la religión y la ética, pues sólo así serán posibles un hombre y una sociedad realmente nuevos: «La fuerza de la nueva conciencia no reside en el poder de manipular los procedimientos ni en el poder de la política o de los combates callejeros, sino en el poder de unos valores nuevos y un nuevo *Way of Life*»¹⁶.

b) *El futuro de la religión*

Algunos desearon, esperaron y proclamaron el fin de la religión en el siglo XIX y a principios del XX. Pero nadie ha podido dar pruebas fundadas de tal deseo, esperanza y proclamación. Y el anuncio de la muerte de Dios tampoco se hizo más verdadero por el hecho de haberse repetido una y otra vez. Al contrario: la insistente repetición de esta profecía, que evidentemente no se ha cumplido, ha sembrado en muchos de entre los mismos ateos la duda de que pueda en absoluto producirse el fin de la religión.

¹³ M. Machoveč, *op. cit.*, 25.

¹⁴ P. Nobile (ed.), *The Con III Controversy: The Critics Look at the Greening of America* (Nueva York 1971).

¹⁵ Th. Roszak, *El nacimiento de una contracultura* (Barcelona 1970).

¹⁶ Ch. Reich, *The Greening of America* (Nueva York) 327.

El historiador británico Arnold J. Toynbee afirma: «Estoy convencido de que ni la ciencia ni la tecnología pueden satisfacer las necesidades espirituales a que todas las posibles religiones tratan de atender, por más que consigan desacreditar algunos de los dogmas tradicionales de las llamadas grandes religiones. Visto históricamente, la religión vino primero, y la ciencia nació de la religión. La ciencia nunca ha suplido a la religión, y confío en que no la suplirá nunca... ¿Cómo podemos llegar a una paz duradera? Para una paz verdadera y permanente es una revolución religiosa, de ello estoy seguro, *conditio sine qua non*. Por religión... entiendo la superación del egocentrismo, tanto en los individuos como en las colectividades, a base de entablar relación con la realidad espiritual allende el universo y poner nuestra voluntad en armonía con ella. Tengo para mí que ésta es la única clave para la paz, pero aún estamos muy lejos de tenerla en la mano y poder utilizarla, y así, hasta que lo consigamos, la supervivencia del género humano seguirá puesta en duda»¹⁷.

El hecho de que tantos ateos no hayan logrado nunca sacudirse de encima la problemática religiosa; que los más radicales entre ellos, Feuerbach y Nietzsche, quienes por la proclamación pública de su ateísmo se creyeron más liberados, hayan permanecido hasta el fin de su vida, muy humano por cierto, anclados en Dios y el problema de la religión; todo ello parece, y lo digo sin querer hacer triunfalismo, sino pura y desapasionada constatación, abogar menos por la muerte que por la singular vida del tantas veces dado por muerto.

Una muestra aún más patente la hallamos en Marx, cuya utopía de la «extinción» de la religión tras el proceso revolucionario, inspirada en Feuerbach, ha sido claramente desmentida por la misma evolución de los *Estados socialistas*:

1. Sin confianza ninguna en la automática «extinción» de la religión, el ateísmo agresivo y militante pasó a formar parte de la doctrina del Estado soviético (no precisamente agonizante) y la religión y las Iglesias fueron expuestas al terror estalinista y a la represión posestaliniana con el único objetivo de exterminarlas.

2. Casi sesenta años después de la revolución de octubre, y tras indescriptibles persecuciones y vejaciones de Iglesias y de individuos, el cristianismo en la Unión Soviética es una realidad en crecimiento más que en regresión. Según los datos más recientes (quizá ya superados), uno de cada tres rusos adultos (los rusos

¹⁷ A. J. Toynbee, *Surviving the Future* (Londres 1971) 44s, 66s. Cf. también M. Mead, *Twentieth Century Faith. Hope and Survival* (Nueva York 1972) esp. 3.

constituyen aproximadamente la mitad de todos los habitantes de la Unión Soviética) y uno de cada cinco ciudadanos soviéticos adultos es cristiano practicante¹⁸.

También en el Oeste algunas prognosis han resultado erróneas. El *proceso de secularización* —recuérdese la delimitación del concepto hecha al principio del libro—¹⁹ fue sobrevalorado por los sociólogos tanto como por los teólogos, cuando no visto demasiado indiferenciadamente²⁰. Los teólogos de la secularidad sin religión, que escribieron el prelude de la «teología de la muerte de Dios», vuelven hoy a tomar partido por la religión, inclusive por la religión del pueblo²¹. Con harta frecuencia lo que se ocultaba tras esas teorías unilaterales era, aparte de una falta de distancia crítica respecto al espíritu del tiempo y sus seducciones, un interés ideológico muy concreto: bien la nostalgia de los tiempos dorados (hipótesis de la decadencia), bien la expectación utópica de una época venidera (hipótesis de la emancipación). En lugar de investigaciones empíricas exactas, se desarrollaban *a priori* teorías grandilocuentes.

Para los mismos futurólogos la extrapolación del proceso del fenómeno religioso ha resultado más dificultosa que la de otros campos. ¿Qué se puede, por ejemplo, medir y contar en la praxis de la fe, de la oración y de los motivos de acción que nos propor-

¹⁸ Cf. los datos relativos al patriarcado de Moscú en «Der Spiegel» (1974) núm. 17.

¹⁹ Cf. I.1 a): *Mundo secular*.

²⁰ Cf., para una crítica de la tesis de la secularización y sobre el problema de la supervivencia de la religión, A. M. Greeley, *Religion in the Year 2000* (Nueva York 1969); id., *El hombre no secular. Persistencia de la religión* (Cristiandad, Madrid 1974); O. Schatz (ed.), *Hat die Religion Zukunft?* (Graz-Viena-Colonia 1971), con colaboraciones de A. Toynbee, P. L. Berger, Th. Luckmann, A. Gehlen, K. Löwith, M. Horkheimer, E. Bloch, H. Cox, O. Schatz, etc.; G. Baum, *New Horizon* (Nueva York 1972); finalmente, el número de «Concilium» dirigido por G. Baum y A. M. Greeley: 81 (1973), con colaboraciones de M. Marty, J. Brothers, W. y N. McCready, J. Remy, E. Servais, B. van Iersel, D. Power, J. Shea, E. Kennedy, D. Tracy, R. Ruether, R. Laurentin. De entre las publicaciones más antiguas sobre sociología de la religión podemos mencionar: E. A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change* (Hom. P. A. Sorokin, Londres 1963), especialmente las colaboraciones de T. Parsons y Th. F. O'Dea; también D. R. Cutler (ed.), *The Religious Situation: 1968* (Boston 1968), especialmente las colaboraciones de H. Smith, J. Campbell, C. Geertz, T. Parsons, G. E. Swanson.

²¹ H. Cox, el autor de *La ciudad secular*, ha escrito más recientemente sobre *The Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Religion* (Nueva York 1973). Es especialmente instructivo el capítulo 5: *Beyond Bonhoeffer*, donde se pone de manifiesto el cambio que ha dado el autor con la frase: «En una palabra, la pregunta sobre el futuro de la religión vuelve a plantearse de nuevo». En realidad, la pregunta nunca había recibido respuesta.

cione información concluyente y definitiva sobre la religión? La realidad religiosa acuñada en la historia y objetivada en la sociedad, la suma de doctrinas y ritos, comportamientos, costumbres, ritmos de vida y estructuras sociales no es más que la punta superior del *iceberg* de la religión. La «realidad total de la religión», con todos sus impulsos e inspiraciones, sus convicciones y actitudes, su orientación y fuerza integradora, con la fe, esperanza y caridad que la hacen posible, es infinitamente mucho más. Y la religión, tan antigua como la misma humanidad, por todos los siglos ha sido siempre capaz de atar y cautivar al espíritu humano. Es cierto que no pocas costumbres y ritos antiguos pueden perder su sentido religioso. Ellos mismos, sin embargo, suelen dar lugar a nuevas formas de comportamiento religioso: viejas virtudes, por ejemplo, han desaparecido, pero a la vez cediendo el puesto a virtudes nuevas, al principio no reconocidas como tales (decoro, objetividad, delicadeza, responsabilidad, crítica, solidaridad)²². Por las experiencias hechas hasta ahora es por lo menos tan recomendable el escepticismo frente al porvenir de tipos específicos de irreligiosidad como frente al porvenir de las Iglesias.

Con ello, distintos modelos interpretativos del proceso de secularización han resultado pecar de indiferenciados: ¿puede confundirse secularización con deseclesialización? También existe todo un campo de religión no eclesial, no institucionalizada. O ¿con desencantamiento racionalizante? La racionalización en un campo no excluye el sentido de lo no-racional o de lo más-que-racional en otro campo. O ¿quizá con des-sacralización? La religión en ningún caso se reduce a lo sacral.

Fundamentalmente se dan hoy *tres prognosis posibles* sobre el futuro de la religión²³:

1. La secularización es reversible, bien sea por restauración, bien sea por revolución religiosa: la irreversibilidad del proceso de secularización no está comprobada, así que una evolución en este sentido no puede, puesto que no hay futuro sin sorpresas, ser excluida de antemano. En la actual situación, sin embargo, es poco probable.

2. La secularización sigue adelante inquebrantable: las Iglesias se reducirán cada vez más a minorías cognitivas. Esta prognosis es más probable, pero también hay, como veremos, fuertes argumentos en contra.

3. La secularización sigue adelante modificada: la seculariza-

²² O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden* (Frankfort-Berlin 1958).

²³ Cf. Th. Luckmann, *Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?*, en O. Schatz (ed.), *op. cit.*, 69-82.

ción va descomponiendo el espectro religioso en nuevas formas sociales, hasta ahora desconocidas, de religión, tanto eclesial como extraeclesial.

Los verdaderos expertos en sociología de la religión, desde Max Weber y Emile Durkheim hasta los contemporáneos, están de acuerdo: siempre habrá, al igual que arte, también religión. Y la religión seguirá siendo, pese a todos los cambios, de capital importancia para la humanidad: sea preferentemente como factor de integración en la sociedad, en el sentido de Durkheim (pertenencia a una comunidad), sea más como elemento de orientación y valoración racional, en el sentido de Weber (instalación en un sistema interpretativo); sea directamente en favor de las relaciones personales e interhumanas, pero con formas sacrales (Thomas Luckmann, Peter Berger); sea indirectamente en favor de las instituciones y estructuras sociales conservando sus formas sacrales (Talcott Parsons, Clifford Geertz); sea, en fin, que desempeñe una función orientadora e integradora a base de formar unas *élites* de avanzadilla en las sociedades pluralistas (Andrew Greeley).

Los sondeos socio-religiosos hechos hasta el presente se han fijado casi exclusivamente en el material estático de la asistencia a los servicios litúrgicos y otras prácticas religiosas. Innegable es, sin embargo, la persistencia del interés por la religión en capas sociales aparentemente alejadas de ella, como ha sido recientemente ratificado por el nuevo material estadístico, en contra de algunas suposiciones y prejuicios descontrolados²⁴. El control extensivo de la religión, sí, ha remitido: la religión ejerce cada vez menos influencia directa en los ámbitos de la ciencia, la educación, la política, el derecho, la medicina y el bienestar social. Pero ¿puede deducirse de ahí que el influjo de la religión en la vida del individuo y de la sociedad en general ha remitido en la misma medida? En lugar de control y tutela extensivos puede darse un influjo moral más intensivo e indirecto. Ya hace tiempo que el tácito influjo moral de la religión en las grandes instituciones económicas, políticas y educacionales de los Estados Unidos, por ejemplo, ha sido investigado por los sociólogos. A no pocos ha sorprendido la actual influencia de las Iglesias en los movimientos de nacionalización y pacificación y sobre todo en los movimientos tercermundistas de lucha contra la pobreza y conquista de la independencia nacional en Africa y Sudamérica. Que la cultura de la juventud está determinada en no menor medida por una nueva religiosidad es cosa que aún habremos de demostrar: esto vale, en cualquier caso, para los movimientos de Jesús tanto como

para las tendencias a la mística y religiosidad de Oriente. E igualmente se reactiva, aunque con signo negativo, esa religiosidad, de ordinario desplazada y soterrada en el fondo, que va desde las formas inocuas de la astrología, a través de la superstición de todo tipo, hasta las demostraciones más virulentas de fe en el demonio.

La *ideología del secularismo* ha intentado hacer de la secularización, tan auténtica como necesaria, una concepción del mundo (*Weltanschauung*) sin fe: ha llegado, dice, el fin de la religión o, al menos, de la religión organizada, e incluso de las Iglesias cristianas. En contra de esto, sin embargo, los sociólogos, basados en los signos de la evolución tal como la hemos descrito, ven el proceso de secularización de forma muy diferente. Más que del ocaso de la religión, se habla de su *cambio de funciones*. Se reconoce que la sociedad se ha hecho progresivamente más compleja y diferenciada y que tras la total identificación originaria entre religión y sociedad había de llegarse a una separación entre la religión y las restantes estructuras. Por eso habla Th. Luckmann de una ruptura de las esferas institucionales con el cosmos de orientación religiosa y T. Parsons de la *diferenciación* (división de trabajo) evolutiva entre las diversas instituciones. De forma similar a la familia, también la religión (mejor dicho, las Iglesias) se ha ido liberando, merced a esta progresiva diferenciación, de funciones secundarias (económicas y educacionales), pudiendo así concentrarse en su propio y auténtico quehacer. En este sentido, la secularización o diferenciación supone una gran oportunidad. En el sistema de interpretación del mundo y del hombre el cristianismo planteó los grandes y nuevos interrogantes acerca del origen y determinación tanto del hombre individual como de la totalidad del cosmos y de la historia. Desde entonces, las cuestiones de dónde y adónde no han tenido reposo, sino que han determinado fundamentalmente toda la época posterior. La misma problemática sigue impulsando y presionando sin descanso durante toda la Edad Moderna secularizada. Y aun cuando no se dio continuidad en las respuestas, sí hubo por lo menos continuidad en los planteamientos. Y ahora, las ciencias seculares del hombre moderno, a pesar de todos sus éxitos, han resultado palmariamente insuficientes para responder a esas egregias preguntas²⁵. Parece que a la razón pura se le pide aquí demasiado.

Sin entrar en otras prognosis que hablan del futuro de la religión, podemos concluir: la sustitución de la religión por la ciencia no solamente no se ha cumplido, sino que es una extrapolación,

²⁴ A. M. Greeley, *Religion in the Year 2000*, capítulo 3: *The Data*.

²⁵ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt 1966) 41s.

metódicamente ilegítima, hacia el futuro en virtud de una fe en la ciencia que carece de rigor crítico. Dado el escepticismo creciente ante el progreso de la razón y la ciencia, debería ponerse más que nunca en entredicho que la ciencia pueda desempeñar, y desempeñe de hecho, el papel de sustitutivo de la religión.

Con todo esto, no obstante, aún no está fundamentada la fe en Dios. La cuestión de Dios es una cuestión abierta. A la fe en Dios se le exige dar cuenta justificada de la relación de sus afirmaciones con la realidad y no eludir el problema de su verificación.

c) ¿Pruebas de Dios?

Todo parece indicar que irremisiblemente caemos en una aporía, en un callejón sin salida: o bien la fe en Dios puede probarse, ¿y cómo es entonces todavía fe?, o bien no puede probarse, ¿y cómo es entonces racional? De nuevo el viejísimo dilema de la razón y la fe en orden al conocimiento de Dios, que unos solucionan a favor de la fe y otros a favor de la razón o que, para ser más exactos, no solucionan²⁶.

1. Los unos dicen: el hombre no conoce a Dios sino cuando Dios se da a conocer, esto es, se revela. Dios tiene la iniciativa y sale a mi encuentro exclusivamente en la palabra de la *revelación bíblica*. No hay, pues, conocimiento de Dios por parte del hom-

²⁶ Sobre la reciente problemática de la pregunta sobre Dios, cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (Munich 1948); W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957); M. E. Marty, *Varieties of Unbelief* (Nueva York-Chicago-San Francisco 1964); W. Strolz, *Menschsein als Gottesfrage. Wege zur Erfahrung der Inkarnation* (Pfullingen 1965); E. Fontinell, *Toward a Reconstruction of Religion. A Philosophical Probe* (Nueva York 1970); E. Coreth-J. B. Lotz (ed.), *Atheismus kritisch betrachtet* (Munich 1971); W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, vols. I-II (Darmstadt 1971-72); G. Hasenüttel, *Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J.-P. Sartre* (Graz-Viena-Colonia 1972); G. D. Kaufmann, *God the Problem* (Cambridge 1972); J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott* (Friburgo-Munich 1973); R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein* (Friburgo-Munich 1973); id., *Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik* (Friburgo-Basilea-Viena 1974). Sobre la historia del ateísmo, cf. especialmente: F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*, vols. I-IV (Stuttgart 1921-23); H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, volúmenes I-III (Berlín 1966-71). Sobre las pruebas de la existencia de Dios, cf.: W. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft* (Frankfurt 1967); K. Riesenhuber, *Existenzerfahrung und Religion* (Magoncia 1968); Q. Huonder, *Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal* (Stuttgart 1968, con bibliografía); H. Küng, *La encarnación de Dios* (Barcelona 1974).

bre pecador sin la graciosa revelación del mismo Dios. Del hombre no se espera un conocimiento neutral, sino una fe confiada por razón del mensaje: un «credo ut intelligam», un «yo creo para conocer».

Esta es, sobre el trasfondo del escepticismo de Lutero ante las seducciones de la «ramera razón», la postura de la *teología dialéctica* de Karl Barth²⁷ y también, en este caso concreto, la de Rudolf Bultmann²⁸, con todos sus numerosos seguidores dentro de la teología evangélica²⁹. Quieren así poner a salvo la divinidad de Dios y su revelación frente a toda «teología natural», sea la del catolicismo romano, sea la del neoprottestantismo antropocéntrico al estilo de Friedrich Schleiermacher. Entre el hombre y Dios, completamente «otro», media una distancia infinita que sólo puede ser salvada «dialécticamente» por el mismo Dios mediante su revelación. Así, pues, nada de una teología de necesidades en que la palabra de Dios se acomode a las necesidades del hombre.

Pero no faltará quien pregunte: ¿no debe el diálogo sobre Dios ser, por principio, sostenido con cada hombre? ¿No deben ser incluidas también las experiencias del interlocutor? ¿Debe la verdad de la fe en Dios quedarse en una afirmación desnuda? ¿Dónde establezco yo un punto de arranque experimental que pueda confirmar a Dios? ¿Debe Dios ser conjurado poco menos que mágicamente? ¿No es la «revelación» otra cosa que un presupuesto gratuito y quizá, por lo mismo, una mera ilusión o una superestructura ideológica? O ¿simplemente una ley externa que el hombre, la comprenda o no, tiene que aceptar sin más? ¿Debo yo abdicar sencillamente de mi razón, sacrificar mi entendimiento (*sacrificium intellectus*)? Tales interrogantes, tales exigencias de confirmación de la fe en Dios parecen estar justificados:

²⁷ K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner* (Munich 1934); id., *Kirchliche Dogmatik*, vol. II/1 (Zollikon-Zurich 1948), esp. 86-92 sobre el Vaticano I. Cf. Emil Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth* (Zurich 1934, 1935). Pero cf. también las correcciones del mismo Barth en su doctrina de la creación: *Kirchliche Dogmatik*, vol. III/1-3 (1947-50), esp. vol. III/3 69,2.

²⁸ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, vol. I (Tubinga 1954) 1-25; 26-37; 294-312.

²⁹ En la misma línea de Barth, cf. recientemente H. Gollwitzer (en oposición a W. Weischedel), *Denken und Glauben. Eine Streitgespräch* (Stuttgart 1965); J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Salamanca 1976), esp. capítulos I/3 y VI/2. En la línea de Bultmann, cf. especialmente G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Tubinga 1959); id., *Wort und Glaube* (Tubinga 1960).

- No fe ciega, sino responsable: el hombre no debe ser espiritualmente violentado, sino convencido con razones para que pueda tomar una decisión de fe responsabilizada.
- No fe ayuna de realidad, sino conectada con ella: el hombre no tiene que creer sin más, sin requisito de verificación; sus afirmaciones deben, más bien, ser confirmadas y acreditadas en contacto con la realidad, en el horizonte de las experiencias del hombre y la sociedad actuales; deben, en fin, estar respaldadas por la experiencia concreta de la realidad.

2. En vista de esto, dicen ahora los otros: el hombre no puede creer en la revelación de Dios sino cuando él, previamente, ha conocido a Dios por su razón. La revelación «sobrenatural» de Dios en la palabra de la predicación bíblica presupone la revelación «natural» de Dios en la creación. No es que se presuponga la creación del mundo (un círculo vicioso, como a menudo se cree) para conocer la existencia de Dios, sino que la reflexión sobre el mundo, tal cual es, permite inferir a Dios como principio y fin de todas las cosas. Así, pues: pruebas racionales de Dios partiendo de la realidad del mundo.

Esta es, sobre el trasfondo de la teología de santo Tomás de Aquino³⁰, la postura de la *teología natural* de la neoescolástica católica y también, con reservas, la del Concilio Vaticano I, de 1870³¹. Pues mientras santo Tomás sostiene la demostrabilidad de Dios³², el Vaticano I, sin embargo, no acepta, en principio, más que la cognoscibilidad de Dios (es decir, la «posibilidad», la *potentia* del conocimiento de Dios). Esta «teología natural»³³ quiere mediar entre un racionalismo que reduce toda fe a la razón (rechazo de todo lo «sobrenatural») y un fideísmo que reduce toda razón a la fe (rechazo de todo conocimiento «natural» de Dios). Según esta concepción, existe entre Dios y el hombre, por encima de todas sus desemejanzas, una afinidad, una analogía que permite la inferencia analógica de Dios (afirmando, negando, trascendien-

³⁰ Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I 3-14; *Summa theologiae*, I q 2.

³¹ Concilio Vaticano I, *Constitutio dogmatica de fide catholica*, esp. Denz. 1785. 1795-1800. 1806. Cf. Pío XII, Encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, en «Acta Apostolicae Sedis» 40 (1950) 561-578.

³² Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I q 2 ad 1-2.

³³ Una renovación más diferenciada de la «teología natural» podrá encontrarla el lector en W. Pannenberg. *¿Qué es el hombre?* (Salamanca 1975); id., *Offenbarung als Geschichte* (Gotinga 1963); id., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze* (Gotinga 1967); id., *Brief an W. Weischedel*, en J. Salaquarda (ed.), *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus* (Berlín 1971) 176-180, con respuesta de W. Weischedel en 180s.

do). Consiguientemente, el orden del conocimiento es doble: «sobre» el ámbito «natural» que la razón conoce se da un ámbito «sobre-natural» que sólo conoce la fe; a fin de cuentas, una teoría de dos plantas para hacer justicia igualmente al fenómeno de la filosofía (sobre todo la filosofía de la religión) y al fenómeno de la religión (y, en especial, las religiones universales). Una teoría que excluye toda contradicción entre el orden «natural» y «sobrenatural», entre la razón y la fe. En ningún caso es, por consiguiente, una teología de necesidades: las necesidades del hombre no fijan el criterio dominante, sino sólo el punto de partida metodológico. En el orden del conocimiento está el hombre al principio, pero este orden no se confunde con el orden del ser, en que al principio sólo está Dios.

Pero también frente a esta concepción se agolpan los interrogantes. Y no entramos ahora en las objeciones específicamente teológicas, tales como que se prescinde de la acción gratuita de Dios y la idea de Dios se desdobra en un Dios «sobrenatural» y «natural», y que así no se descubre al único y verdadero Dios cristiano, sino a un ídolo que no es sino la proyección de la fantasía conceptual del hombre. Señalemos, pues, los reparos que hoy generalmente se hacen contra las pruebas de la existencia de Dios:

a) ¿Puede una *prueba* probar a Dios? ¿Se puede proceder en las cuestiones propiamente vitales de la misma manera que en las cuestiones profesionales, técnicas o científicas? ¿Cabe lograr en cuestiones vitales algo siquiera mediante secuencias de ideas racionales que por ilación lógica de frases conocidas infieren una desconocida? ¿Se puede con meros raciocinios lógicamente correctos demostrar la existencia de Dios, de tal suerte que, al final, la evidencia de su existencia sea no solamente probable, sino lógicamente irrefutable? ¿No será semejante demostración en el mejor de los casos una construcción mental ingeniosa para filósofos y teólogos especializados, pero que para el hombre medio no pasa de ser algo abstracto, inescrutable e incontrolable, sin fuerza de convicción y sin obligatoriedad?

b) ¿Puede un Dios demostrado seguir siendo *Dios*? ¿No resulta Dios en todo procedimiento demostrativo rebajado a un objeto arbitrario que con un poco de sagacidad humana puede ser descubierta, des-velado? ¿Un «ob-yecto», pues, «contra-puesto» al sujeto, externo a nosotros, que hay que rescatar del más allá mediante una concatenación lógica? ¿Es un Dios de tal suerte objetivado todavía Dios?

c) ¿Puede la *razón humana* ir tan lejos? ¿No se ha impuesto en todas partes, a raíz de la crítica de la razón pura de Kant, el reconocimiento de que el alcance de nuestra razón teórica

es limitado? ¿No está la razón de tal manera condicionada por el horizonte de las experiencias humanas, que son ilegítimos todos sus intentos de sobrepasar los límites de la posible experiencia? ¿No han quedado definitivamente desautorizadas las pruebas de la existencia de Dios con la crítica metódica a que Kant somete en su *Crítica de la razón pura* el argumento ontológico, cosmológico y teleológico (físico-teológico) de Dios? ¿Es la razón en el orden metafísico, que Kant en ningún caso niega, capaz de algo más que de regular y ordenar la realidad aun sin poder explicarla? A esto se reduce prácticamente el verdadero problema de las pruebas de la existencia de Dios, tal como Platón y Aristóteles las plantearon, luego san Agustín trasladó a la teología cristiana, sintetizó santo Tomás de forma exhaustiva, Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff repensaron desde la nueva perspectiva «ontológica» de san Anselmo de Canterbury y Kant, finalmente, llevó a su crisis radical y definitiva, por mucho que Fichte y Hegel les dieran después una interpretación especulativa distinta.

Punto menos que imposible es hacerse sordo a todas estas objeciones; al contrario, se habrá de reconocer lo siguiente:

- *Como se puede deducir de la discusión con el nihilismo*³⁴, no existe ninguna infraestructura evidente de la razón en la cual la fe pueda asentarse: la duda no es solamente posible en una superestructura «sobrenatural». Ella ya está instalada en la misma problematización de la existencia humana y de la realidad en general.
- *La realidad de Dios, supuesto que haya de existir, no está, en todo caso, inmediatamente dada en el mundo: ¡No existe un Dios que se «da»! Dios no se cuenta entre los objetos concretos y enconrados de la experiencia. No hay experiencia directa de Dios, como tampoco intuición inmediata (el «ontologismo» de N. Malebranche, V. Gioberti y A. Rosmini).*
- *Sin recurrir a la constatación empírica, esto es, a priori, partiendo solamente del concepto de Dios (como ser necesario y absolutamente perfecto), no puede demostrarse que su existencia sea necesaria: el argumento «ontológico» de Dios (Anselmo de Canterbury, Descartes, Leibniz), sustrayéndose a dar la vuelta por la experiencia de uno mismo y del mundo, presupone un inquebrantable realismo de los conceptos.*
- *En todas las pruebas experimentales de la existencia de Dios (= a posteriori), siempre subsiste la duda de si verdaderamente*

³⁴ Cf. H. Küng, *Existiert Gott?* (Munich 1975).

se verifica el paso de lo «visible» a lo «invisible», de la experiencia a la trascendencia: las múltiples variantes del argumento cosmológico (Dios como causa eficiente), como del argumento teleológico (Dios como causa final), no consiguen disipar la duda de si ellas realmente llegan hasta una última causa o un último fin inidentificable con el yo, la sociedad y el mundo (es decir, si excluyen el regreso al infinito).

- *A nadie se puede dar pruebas de la fe en Dios dejando de lado el componente existencial, pues cada cual se vería así, en lugar de provocado a la fe, dispensado de ella: una demostración puramente racional de la existencia de Dios que sea capaz de convencer a todos en general, a juzgar por las experiencias hechas hasta la fecha, no existe. Las pruebas de la existencia de Dios, en consecuencia, aparecen de hecho, sea cual fuere el juicio que merezca la «posibilidad» abstracta del conocimiento de Dios en el sentido del Vaticano II, como no coercitivas para todo el mundo. Ni una sola de las pruebas es universalmente admitida.*

¿No hay forma alguna de salir de esta aporía? ¿No hay un camino medio entre la pura afirmación autoritaria de Dios en el sentido de la «teología dialéctica» y la pura demostración racional de Dios en el sentido de la «teología natural»?

d) Más allá de la razón pura

Pero de ninguna manera es Kant, el «demoledor» de las pruebas de la existencia de Dios, quien opina que Dios no existe. Antes bien, ¿no habrá que estar de acuerdo con él en el sentido de que se ha de buscar un camino medio? ¿Un camino medianero entre la afirmación dogmática de Dios y su demostración por la razón teórica, campo en el que, como Kant sostiene, la existencia de Dios no puede ser ni demostrada ni refutada?

Mas, ¿cómo llega Kant entonces a la existencia de Dios? Apelando fundamentalmente, y con no menor acierto, no a la razón «pura», sino a la razón «práctica», la que se manifiesta en el obrar humano. Por tanto, no se trata del puro conocer, sino del obrar del hombre. Kant argumenta partiendo de la propia comprensión del hombre como ser moral y responsable. A diferencia de las pruebas puramente racionales de la existencia de Dios, Kant se niega fundadamente a neutralizar la realización de la existencia humana en aras del buen curso de la argumentación. Por eso habla él de un «postulado»: Dios, que es «postulado» por la moralidad (que obliga incondicionalmente) y por el ansia de feli-

cidad (que requiere verse satisfecha), que es «postulado» como condición de posibilidad de ambas y, por lo mismo, de exclusiva competencia de la razón práctica. En este orden de cosas llega, incluso, a hablar de «fe», de la «fe de la razón pura»³⁵. Y ello no porque en la *Crítica de la razón práctica* dirija su mirada «más allá» o «más arriba», hacia la trascendencia (lo «trascendente»), sino que también en ella la dirige hacia atrás y hacia adentro de sí mismo (hacia lo «trascendental»), buscando la condición de posibilidad de la moralidad y la felicidad. Dios integra, con la libertad y la inmortalidad, las tres grandes ideas, inaccesibles a toda prueba racional, que constituyen los presupuestos absolutos de la acción moral.

Ni que decir tiene que a la argumentación trascendental de Kant no le han faltado fundadas críticas, y ello por dos conceptos. Respecto al *primer* pilar de la argumentación: ¿se puede partir legítimamente de un deber incondicionado, de un imperativo categórico? Para que la ley moral incondicional sea válida, ¿no es necesario que el hombre se plantee previamente la cuestión de la rectitud de su comportamiento? ¿Es verdaderamente necesario aceptar el hecho de una obligación moral incondicionada en nosotros que, por ser tal, postule la existencia de Dios (sumo bien que unifica la moralidad y la felicidad)? El supuesto de una ley moral apodícticamente cierta en el hombre, tal como se expresa en el imperativo categórico («¡Tú debes...!»), ¿no presupone a su vez el impulso moral, la cuestión de la moralidad misma e inclusive la resolución de vivir moralmente, resolución que, sin embargo, como Nietzsche demuestra, también puede resultar negativa? La argumentación de Kant, ¿no cae a fin de cuentas en un círculo vicioso, a saber: no es asimismo un postulado la incondicionalidad de la obligación del «Tú debes», con lo que el postulado de la existencia de Dios está basado a la vez en otro postulado?

Respecto al *segundo* pilar de la argumentación: todos los hombres aspiran, ciertamente, a la felicidad. Pero ¿cómo se puede legitimar el supuesto de que tendencia y deber tengan que concordar? ¿Por qué la felicidad ha de llegarle necesariamente a aquel que obedece la ley moral?

El mismo concepto de «postulado» ya implica esta doble referencia: no sólo no puede hacerse teóricamente la deducción de Dios sin presupuestos, sino que además ha de ser Dios presupuesto si se quiere en absoluto vivir una vida con sentido moral. Este es,

³⁵ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), en *Werke*, editadas por W. Weischedel, vol. IV (Darmstadt 1956) 254-266; esp. 257.

dentro del proceso de secularización y emancipación de la Edad Moderna, el gran pensamiento de Kant: que Dios sea concebido como la condición de posibilidad de toda autonomía moral. Razonablemente, pues, se opone Kant a que las contradicciones y antinomias de la razón pura irrumpen en el campo de la realización existencial humana y hundan al hombre en el abismo de lo absurdo. ¿No habría aquí, sin embargo, que empezar desde más lejos y ampliar el punto de partida?

No vamos a presuponer en ningún caso una obligación moral, una ley moral inexorable en nosotros, un imperativo categórico riguroso. Como hasta ahora, partiremos preferentemente de la realidad total del mundo y del hombre, tal como en concreto son experimentados, y nos preguntaremos por la condición de posibilidad de esa misma realidad, que sin duda es cuestionable. Kant ha desintegrado las pruebas de la existencia de Dios en cuanto pruebas concluyentes. Pero no ha liquidado su contenido religioso. La razón teórica no debe intentar ninguna deducción de Dios a partir de la realidad experimentada del mundo y del hombre, no debe ensayar la demostración racional de la realidad de Dios por inferencia lógica (silogismo). Pero sí debe esclarecer inductivamente la experiencia de la realidad a que todos y cada uno tenemos acceso, para situarse así —ya en la línea de la «razón práctica»— ante una *decisión racional responsable* que afecta a algo más que a la razón pura, que complica al hombre entero. La tarea de la razón, pues, no es puramente teórica, sino enteramente práctica: una reflexión, tan re-flexiva como centrada en la praxis, que acompañe, ilumine y explique en concreto la experiencia de la realidad. ¿No ha de ser posible, ante esta concreta realidad del mundo y del hombre, dar cuenta de la fe en Dios sin sucumbir a ninguna crítica? ¿Hablar de Dios, abonando lo que se dice y probando su rectitud con la experiencia concreta de la realidad, para de esta manera hacerse más creíble? ¿Y todo esto conscientes de que alguno, tal vez, es capaz de creer en Dios con toda sinceridad, aunque no sepa, en la misma medida, responsabilizarse racionalmente de ello?

2. LA REALIDAD DE DIOS

En las reflexiones precedentes no se ha dado respuesta a la pregunta de si existe Dios. Inmediatamente vamos a responder —en dos fases—, tratando de ganar para la comprensión específicamente cristiana de Dios el horizonte de cuestiones y conceptos

de la Edad Moderna³⁶. No podemos ahorrar del todo un cierto «esfuerzo de concepto» al lector que quiera aceptar nuestro planteamiento, precisamente porque la respuesta ha de ser lo más concisa y sistemática posible. Pero quien tenga ya una certeza de fe sobre la existencia de Dios podrá prescindir de estas consideraciones filosóficas.

³⁶ De entre la inmensa bibliografía teológica sobre el problema de Dios podemos mencionar, además de las ya citadas obras filosóficas y de los manuales dogmáticos católicos (M. Schmaus, *Mysterium Salutis*, esp. H. U. von Balthasar, A. Deissler, J. Pfammatter, M. Löhrer, K. Rahner) y protestantes (P. Althaus, K. Barth, E. Brunner, H. Diem, H. Ott, H. Thielicke, P. Tillich), las siguientes monografías dogmáticas: H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual* (Cristiandad, Madrid 1960); H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu* (París 1956); H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens* (Munich 1963); J. A. T. Robinson, *Sincero para con Dios* (Barcelona 1967); J. C. Murray, *The Problem of God. Yesterday and Today* (New Haven-Londres 1964); E. Jüngel, *Gottes sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein bei Karl Barth. Eine Paraphrase* (Tubinga 1965); Sch. M. Ogden, *The Reality of God and Other Essays* (Nueva York 1966); H. Engelland, *Die Wirklichkeit Gottes und die Gewissheit des Glaubens* (Gotinga 1966); H. Zahrnt, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX* (Zaragoza 1972); id., *Dios no puede morir* (Bilbao 1971); F. Leist, *Nicht der Gott der Philosophen* (Friburgo-Basilea-Viena 1966); C. H. Ratschow, *Gott existiert. Eine dogmatische Studie* (Berlín 1966); J. Macquarrie, *God and Secularity* (Filadelfia 1967); F. Gogarten, *Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung* (Tubinga 1968); J. B. Cobb, Jr., *God and the World* (Filadelfia 1969); G. Ebeling, *Wort und Glaube*, vol. II (Tubinga 1969); E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre* (Salamanca 1970); E. R. Baltazar, *God within Process* (Nueva York 1970); W. Kasper, *Glaube und Geschichte* (Maguncia 1970); esp. 101-143; R. G. Smith, *The Doctrine of God* (Londres 1970); H. Ott, *Gott* (Stuttgart-Berlín 1971); W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (Gotinga 1972); E. Biser, *Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik* (Munich 1972); J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Salamanca 1976); H. Küng, *La encarnación de Dios* (Barcelona 1974). Desde una perspectiva de la filosofía del lenguaje, cf.: F. Ferré, *Language, Logic and God* (Londres-Glasgow 1961); P. van Buren, *El significado secular del Evangelio. Basado en un análisis del lenguaje* (Barcelona 1968); L. Gilkey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language* (Indianápolis-Nueva York 1969); E. Castelli (ed.), *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu* (París 1969). Finalmente las obras en colaboración sobre el problema de Dios: A. Schaefer (ed.), *Der Gottesgedanke im Abendland* (Stuttgart 1964); N. Kutschki (ed.), *Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage* (Maguncia-Munich 1967); H. Zahrnt (ed.), *Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch* (Munich 1968); Th. C. de Kruijff y otros, *Zerbrochene Gottesbilder* (Friburgo-Basilea-Viena 1969); H. J. Schultz (ed.), *Wer ist das eigentlich - Gott?* (Munich 1969); A. Grabner-Haider (ed.), *Gott* (Maguncia 1970); J. Blank y otros, *Gott-Frage und moderner Atheismus* (Ratisbona 1972); J. Ratzinger (ed.), *Dios como problema* (Cristiandad, Madrid 1973); J. Kopperschmidt (ed.), *Der fragliche Gott. Fünf Versuche einer Antwort* (Duseldorf 1973); K. Rahner (ed.), *Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens* (Duseldorf 1973).

Hoy menos que nunca puede suponerse, ni entre ateos ni entre cristianos, que se sabe responder a la pregunta sobre *qué* es Dios. Por eso no nos queda otro remedio que comenzar por una noción preliminar, por un *concepto previo* de Dios que irá aclarándose luego en cierta medida al filo del análisis; las cuestiones del «si es» y «qué es» guardan intrínseca relación. El concepto previo de Dios es lo que generalmente se entiende por Dios y cada uno expresa a su manera: el fundamento misterioso e inquebrantable de una vida con plenitud de sentido a pesar de todo; el centro y fondo del hombre, de la comunidad humana, de la realidad en general; la suprema y última instancia de la que depende todo, aquel «otro» del que no se puede disponer y que fundamenta la responsabilidad.

a) La hipótesis

Las preguntas últimas, en las que según Kant se centra todo el interés de la razón humana³⁷, son también las primeras, las preguntas de la vida diaria: ¿qué puedo saber?, pregunta por la verdad; ¿qué debo hacer?, pregunta por la norma; ¿qué me cabe esperar?, pregunta por el sentido. Las preguntas «funcionales», las preguntas «esenciales», lo técnico-racional y lo integral-personal pueden contemplarse diferenciadamente, pero en la vida concreta va todo unido. El pensamiento «calculador», que en el sentido de Heidegger se aplica a lo facticio, a lo calculable, a la precisión, en la vida diaria no puede desligarse enteramente del pensamiento «reflexivo», que anda en busca del sentido y la verdad. No obstante, las preguntas esenciales por el sentido y la verdad, por las normas y los valores, pueden permanecer encubiertas y reprimidas —ahora más que nunca, bajo el influjo adormecedor de nuestra sociedad de consumo y bienestar— hasta que nuevamente son evocadas por reflexión o, mejor aún, por «destino» colectivo o particular.

Para resolver la cuestión de la existencia de Dios es menester presuponer que el hombre dice radicalmente «sí» a su propia existencia y a la realidad en general; esto es, que a pesar de la manifiesta problematidad radical de la realidad en general y de su propia existencia en particular no tenga ni a una ni a otra por fútil, sin sentido y sin valor, como afirma el nihilismo, sino que, más allá de su problematidad, encuentre en el trasfondo de la realidad un sentido, un valor y una verdad fundamentales. En definitiva, y ello depende de su libertad, que ante la realidad

³⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), en *Werke*, editadas por W. Weischedel, vol. II (Darmstadt 1956) 677.

no adopte una actitud inicial de recelo, no muestre una desconfianza radical, sino que tenga una *radical confianza*³⁸.

Ahora bien, la problematicidad general de la realidad en su dimensión óptica, noética y ética sigue en pie incluso para aquel que, con actitud de radical confianza, ha dado su «sí» a la realidad del mundo y del hombre. Pues la realidad no pierde su radical problematicidad porque se confíe en ella. Y es en este punto donde entronca la cuestión de Dios: esa realidad que es capaz de fundamentar una confianza radical se presenta de forma enigmática, como infundada, como sustentada sin estar sustentada, desarrollándose incesantemente y, sin embargo, errante, sin destino. Una enigmática facticidad de la realidad que se manifiesta en una radical falta de fundamento, de apoyo y de objetivo. Ella invita en todo momento a replantearse la cuestión de la realidad o de la irrealidad, del ser o del no ser, de la confianza radical o del nihilismo.

La cuestión capital es, en pocas palabras, la siguiente: ¿desde *dónde* se ha de explicar la realidad universalmente problemática? ¿Qué la hace posible? ¿Cuál es la *condición de posibilidad* de semejante *realidad*? Es decir, la cuestión no se reduce a esta única pregunta, aunque la incluye: ¿cuál es la condición de posibilidad de la *problematicidad* universal? Pues tan exclusivo planteamiento descuidaría la realidad misma en toda su problematicidad³⁹.

En el supuesto de que el hombre no quiera renunciar a comprenderse a sí mismo y a la realidad en general, es preciso responder a esas preguntas últimas, que son a la vez las primeras y claman inexorablemente por una respuesta. Y en ello rivalizan creyentes y no creyentes, a ver quién logra interpretar las experiencias humanas básicas más convincentemente.

1. Cuando uno experimenta en concreto la inseguridad de la vida, la incertidumbre del saber y el miedo y la desorientación del hombre a tantos niveles, no puede por menos de preguntarse: ¿de *dónde* proviene esta *realidad*, suspendida entre el ser y el no ser, entre el sentido y el absurdo, sustentada en la inconsistencia, caminante sin rumbo, tan radicalmente *problemática*, en suma?

Hasta quien no crea que Dios existe, podría, cuando menos,

³⁸ El problema básico del absurdo de la realidad y la consecuente opción libre, pero no arbitraria, entre confianza y desconfianza fundamental, entre nihilismo y confianza en el ser, que está implícito en la pregunta sobre Dios, no puede ser tratado aquí en todas sus implicaciones. Cf. sobre este problema, especialmente en discusión con Nietzsche, H. Küng, *Existiert Gott?*

³⁹ Así W. Weischedel, *op. cit.*, vol. II § 127, quien, lógicamente, sólo llega a Dios en cuanto «fuente de la pregunta». § 128-131.

aceptar una *hipótesis* que, por supuesto, nada decide todavía sobre la existencia o no existencia de Dios: si Dios existiera, *habría* una solución radical para el enigma de la realidad, que sigue siendo problemática, *habría* una respuesta básica, que sería preciso desarrollar e interpretar, para la pregunta por el «de dónde». Formulemos, pues, la hipótesis con la mayor concisión posible:

- Si Dios existiera, la realidad fundante ya no estaría como tal últimamente infundada. Dios sería el fundamento primordial de toda realidad.
- Si Dios existiera, la realidad que se sustenta a sí misma no carecería en última instancia de sustentáculo. Dios sería el sustentáculo primordial de toda realidad.
- Si Dios existiera, la realidad autoevolutiva no estaría en último término sin meta. Dios sería la meta primordial de toda realidad.
- Si Dios existiera, la realidad suspendida entre el ser y el no ser ya no se haría últimamente sospechosa de nulidad. Dios sería el ser mismo de toda realidad.

La hipótesis puede precisarse algo más, positiva y negativamente:

a) Positivamente: si Dios existiera, sería finalmente comprensible por qué se puede admitir confiadamente que tras todo el desgarramiento de la realidad se esconde una última unidad, que tras todo su absurdo se oculta un último sentido, que tras toda su futilidad se guarda un último valor: Dios sería el origen primordial, el sentido primordial, el valor primordial de todo lo que existe. Y sería asimismo comprensible por qué se puede admitir confiadamente que tras la aparente nulidad de la realidad se encubre el ser: Dios sería el *ser* de todo ente.

b) Negativamente: si Dios existiera, sería, a la inversa, también comprensible por qué la realidad fundante es de suyo, en último término, infundada; por qué la realidad sustentante carece en último término de sustentáculo; por qué la realidad autoevolutiva parece carecer como tal, en último término, de metas. Sería igualmente comprensible por qué la unidad de la realidad se ve amenazada de desgarramiento, su sentido de desatino y su valor de futilidad. Y sería, por último, comprensible por qué la realidad, fluctuante entre el ser y el no ser, se hace a la postre sospechosa de nulidad e irrealismo.

La respuesta básica es la misma en todos los casos: porque esta problemática realidad *no* es Dios; porque el yo, la sociedad y el mundo como tales no pueden identificarse con su fundamento, apo-

yo y meta primordiales, ni con su origen, sentido y valor primeros, ni con el ser mismo.

2. Considerando ahora la problematicidad particular de la *existencia humana*, la hipotética respuesta podría formularse como sigue: si Dios existiera, estaría también básicamente resuelto el enigma de la existencia humana con su constante problemática. Pero precisemos un poco más:

- Si Dios existiera, yo podría afirmar fundadamente la unidad e identidad de mi existencia humana frente a la amenaza del destino y de la muerte: Dios sería el fundamento primero de mi vida.
- Si Dios existiera, yo podría afirmar fundadamente la verdad y el sentido de mi existencia frente a la amenaza del vacío y el absurdo: Dios sería el sentido último de mi vida.
- Si Dios existiera, yo podría afirmar fundadamente la bondad y validez de mi existencia frente a la amenaza de la culpa y la condenación: Dios sería la esperanza integral de mi vida.
- Si Dios existiera, yo podría afirmar fundada y confiadamente el ser de mi existencia humana frente a toda amenaza de la nada: Dios sería el ser mismo de mi vida de hombre.

También esta hipótesis es susceptible de una precisión en sentido negativo: si Dios existiera, se entendería al instante por qué la unidad e identidad, la verdad y el significado, la bondad y el valor de la existencia humana están continuamente amenazados por el destino y la muerte, el vacío y el absurdo, la culpa y la condenación; por qué el ser de mi vida, en fin, nunca deja de estar amenazado por la nada. Y, como siempre, la respuesta fundamental sería la misma: porque el hombre *no* es Dios, porque mi yo humano no puede identificarse con su fundamento, sentido y meta primordiales, con el ser mismo.

En resumen: si Dios existiera, tendríamos la condición de posibilidad de la realidad problemática, estaría diseñado el «de dónde» (en su más amplio sentido). ¡Si existiera! Pero de la hipótesis «Dios» no se puede deducir la realidad de Dios.

b) La realidad

Si no queremos caer en un círculo vicioso, tenemos que avanzar otra vez paso a paso. ¿Cómo enjuiciar las alternativas y cómo llegar a una solución?

1. Una cosa hay que conceder de antemano al ateísmo: ¡el *no a Dios* es posible! El ateísmo no puede ser eliminado racionalmente: no está probado⁴⁰, pero a la vez es irrefutable. ¿Por qué?

La experiencia de la *problematicidad* radical de la realidad brinda al ateísmo motivo suficiente para hacer y mantener esta afirmación: la realidad carece en absoluto de fundamento, apoyo y meta primordiales. Todo lo que sobre esto se diga es recusable. Nada se puede saber sobre esto (agnosticismo). Tal vez, lo último sea el caos, el absurdo, la ilusión, la apariencia y el no ser, exactamente la nada (ateísmo con tendencia al nihilismo).

Así, pues, de hecho no hay argumentos positivos de la *imposibilidad* del ateísmo. No se puede refutar positivamente al que dice: no hay Dios. Ante una afirmación semejante de nada sirve una prueba estricta o una demostración general de Dios. Este aserto indemostrado se basa en última instancia en una decisión que depende de la opción fundamental ante la realidad en general. La negación de Dios no puede refutarse por caminos puramente racionales.

2. Pero, a la inversa, tampoco el ateísmo puede excluir positivamente otra alternativa: al igual que el no, también es *posible* el *sí a Dios*. ¿Por qué?

Es la *realidad* con toda su problematicidad la que ofrece motivo suficiente, no sólo para arriesgar confiadamente un *sí* a esta realidad, a su identidad, significación y validez, sino para aventurar a la vez un *sí* a aquel sin el cual esa misma realidad aparece, pese a su carácter fundante, en último término infundada, pese a su condición sustentante, en último término sin sostén, pese a su autoevolución, en último término sin meta; esto es, un *sí* confiado al fundamento, sostén y meta primordiales de la realidad problemática.

De hecho, pues, no existe ninguna prueba concluyente de la *necesidad* del ateísmo. Tampoco se puede refutar positivamente al que dice: hay un Dios. Semejante confianza, que la misma realidad insta a tener, no se ve en ningún caso afectada por el ateísmo. También la afirmación de Dios descansa últimamente en una decisión que, al igual que la contraria, depende de la opción fundamental

⁴⁰ Aquí hemos tratado únicamente el argumento de la filosofía de la historia sobre la necesidad del ateísmo y la sustitución de la religión por la ciencia (cf. I-II, 1). La refutación del argumento psicológico en favor del ateísmo —Dios como proyección del hombre o ilusión de la psique— debería hacerse en discusión con el ateísmo humanista de Ludwig Feuerbach, el ateísmo revolucionario de Karl Marx, el ateísmo nihilista de Friedrich Nietzsche y el ateísmo psicoanalítico de Sigmund Freud. Sobre estos aspectos del problema, cf. H. Küng, *op. cit.*

ante la realidad en general. Por eso es racionalmente irrefutable. Pero también es racionalmente indemostrable. ¿Tablas, pues?

3. Las alternativas se han clarificado. Y exactamente aquí —más allá de la teología «natural», «dialéctica» y «de postulado moral»— reside el nudo gordiano de la solución al interrogante de la existencia de Dios:

- Si Dios existe, es la respuesta a la radical problematización de la realidad.
- Que Dios existe es un hecho que no puede ser aceptado en virtud de una prueba o demostración estricta de la razón pura, ni en virtud de un postulado moral incondicionado de la razón práctica, ni en virtud siquiera del simple testimonio bíblico.
- Que Dios existe es un hecho que a fin de cuentas sólo puede ser aceptado sobre la base de una confianza basada en la realidad misma.

A la admisión confiada de un último fundamento, sostén y sentido de la realidad se la llama ya atinadamente en el lenguaje común «creer» en Dios («fe en Dios», «confianza en Dios»). «Fe» en el más amplio sentido, porque tal fe no tiene que ser suscitada necesariamente por la predicación cristiana, sino que también está al alcance de los no cristianos. A los hombres que profesan una fe semejante se les llama justamente, sean o no cristianos, «creyentes en Dios». En contraposición, el ateísmo, que supone una recusación de la confianza en Dios, recibe a su vez en el lenguaje corriente la denominación de «incredulidad».

Así, pues, el hombre no tiene otro remedio que tomar ante la realidad como tal y ante su fundamento, sostén y sentido primordiales una *decisión* libre, aunque no arbitraria. Como ni la realidad ni su fundamento, sostén y sentido primeros se imponen con evidencia irrefutable, queda margen para la libertad humana. El hombre debe decidirse sin coacción intelectual. Tanto el ateísmo como la fe en Dios son una empresa aventurada, un riesgo. Toda la crítica de las pruebas de Dios apunta hacia ahí: la fe en Dios tiene carácter de opción y, al revés, la opción por Dios tiene carácter de fe.

Lo que en el problema de Dios se ventila es, por tanto, una decisión, pero una decisión situada, sin lugar a dudas, a un nivel más profundo que la opción a favor o en contra de la realidad como tal, necesaria ante el nihilismo. Apenas se le abre al individuo esta última profundidad y se plantea la cuestión, la opción se torna inexcusable. También en el problema de Dios es válido lo siguiente:

quien no elige, elige: ha elegido no elegir. En una votación de confianza en torno al problema de Dios, abstenerse de votar significa denegar la confianza.

Lo malo es que la «profundidad» (o «altura») de una verdad y la seguridad de su aceptación están para el hombre en relación inversa: cuanto más insignificante es la verdad («perogrullada», «trivialidad»), mayor es la seguridad. Cuanto más importante es la verdad (por ejemplo, la verdad estética, moral y religiosa en comparación con la aritmética), menor es la seguridad. Y la razón es que cuanto más «honda» es para mí la verdad, tanto más debo yo abrirme antes a ella, prepararme interiormente, dedicarme a ella con entendimiento, voluntad y sentimiento, para llegar a esa auténtica «certidumbre», que no es lo mismo que «seguridad» garantizada. Una verdad *profunda*, para mí externamente insegura y cargada de dudas, que supone por mi parte un grave compromiso, puede tener mayor valor de conocimiento que una verdad *trivial* segura o incluso «absolutamente» segura ⁴¹.

Pero quede claro que de la posibilidad del sí y del no, no se sigue en este caso la igual validez del sí y del no. El no a Dios comporta en el fondo una confianza radical, en último término *infundada*, en la realidad (cuando no una desconfianza radical y absoluta), mientras que el sí a Dios implica una confianza radical, en último término *fundada*, en la realidad. Quien afirma a Dios sabe *por qué* se fía de la realidad. No se puede, pues, hablar de tablas, como en seguida veremos más claramente.

4. El *ateísmo* vive, si no de una desconfianza radical nihilista, al menos de una confianza radical en el fondo *infundada*. Con el no a Dios el hombre se decide en contra de un último fundamento y apoyo, de una última meta de la realidad. En el ateísmo agnóstico, el sí a la realidad resulta a fin de cuentas infundado e inconsecuente: es una confianza radical fluctuante y a la deriva, no anclada en parte alguna y, consiguientemente, paradójica. Y en el ateísmo nihilista, menos superficial y más consecuente, el sí a la realidad es, debido a la radical desconfianza, sencillamente imposible. En cualquier caso, el ateísmo es incapaz de señalar una *condición de posibilidad* de la realidad problemática. En él se echa de menos una racionalidad radical, cosa que se encubre a menudo con una confianza racionalista (pero irracional, en el fondo) en la razón humana.

⁴¹ Cf. H.-E. Hengstenberg, *Wahrheit, Sicherheit, Unfehlbarkeit. Zur «Problematik» unfehlbarer kirchlicher Lehrsätze*, en H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz* (Zürich-Einsiedeln-Colonia 1973) 217-231.

El precio que el ateísmo paga por su no es bien conocido. Pone en peligro su propia existencia por falta de un último fundamento, apoyo y término: arriesga incluso la posible pérdida del sentido, del valor y de la entidad de la misma realidad en general. Todo ateísmo que sea consciente de su ateísmo se expone, por decisión enteramente personal, al riesgo de una existencia radicalmente amenazada, abandonada, arruinada, con las necesarias secuelas de duda, angustia y desesperación. Todo esto, naturalmente, en caso de que el ateísmo sea serio y no mera pose intelectual, coquetería esnobista o superficialidad irreflexiva.

Para el ateísmo quedan sin respuesta las eternas preguntas de la vida humana, tan últimas como primeras e inmediatas, que ninguna prohibición intelectual puede sofocar y que se plantean irremediablemente tanto en los límites de la vida del hombre como en el centro de la vida personal y social. Atengámonos a las preguntas de Kant:

¿Qué podemos *saber*? ¿Por qué existe algo? ¿Por qué no existe, más bien, la nada? ¿De dónde viene y adónde va el hombre? ¿Por qué existe el mundo tal como es? ¿Cuáles son el fundamento y sentido últimos de toda la realidad?

¿Qué debemos *hacer*? ¿Por qué hacemos lo que hacemos? ¿Por qué y ante quién somos responsables en última instancia? ¿Qué merece desdén absoluto y qué amor? ¿Qué sentido tienen la fidelidad y la amistad, el sufrimiento y la culpa? ¿Qué es decisivo para el hombre?

¿Qué nos cabe *esperar*? ¿Para qué estamos aquí? ¿Qué significa todo esto? ¿Qué nos queda: la muerte, que todo lo vuelve sin sentido? ¿Qué nos dará coraje para vivir y coraje para morir?

Todas son preguntas que apuntan a la totalidad, preguntas no sólo para los que mueren, sino también para los que viven; no sólo para los pusilánimes y poco informados, sino especialmente para los informados y comprometidos. No son subterfugios para la inactividad, sino incentivos para la acción. ¿Hay algo en todo esto que nos preste apoyo, que nos permita no desesperar? ¿Algo persistente dentro del cambio, algo incondicionado bajo todo condicionamiento, algo absoluto más allá de la relatividad que en todas partes se experimenta? Todas estas preguntas quedan sin respuesta definitiva en el ateísmo.

5. La *fe en Dios* vive de una confianza radical en último término *fundada*. Con el sí a Dios se decide el hombre por un último fundamento y apoyo, por una última meta de la realidad. En la fe en Dios, el sí a la realidad resulta en último término fundado y consecuente: es una confianza radical anclada en la más honda de las

profundidades, en el fundamento de todo fundamento. Así, pues, la fe en Dios, en cuanto actitud de radical confianza, es capaz de precisar la *condición de posibilidad* de la realidad problemática. En esto muestra una racionalidad radical, que no debe confundirse con el simple racionalismo.

La recompensa que la fe en Dios obtiene por su sí es también conocida. Puesto que yo opto confiadamente por un fundamento primero, en lugar de optar por la sinrazón, por un apoyo primordial, en vez de optar por la inconsistencia, por una meta primordial, en vez de optar por el absurdo, puedo descubrir fundadamente una unidad dentro de la dispersión, un sentido dentro de la insensatez y un valor dentro de la invalidez de la realidad total del mundo y del hombre. Y, pese a toda la incertidumbre e inseguridad, desvalimiento y desamparo, riesgo y fragilidad de mi propia existencia, ese origen primero, ese sentido originario y ese último valor me *regalan* una radical certidumbre, una última seguridad y una inamovible consistencia. Y esto, ni que decir tiene, no de una manera abstracta, aislada de los demás hombres, sino muy concreta, en estrecha relación con el tú humano. ¿Cómo va a experimentar el hombre que ha sido aceptado por Dios, si no ha sido aceptado por hombre alguno? Yo no puedo darme ni quitarme sencillamente a mí mismo la última certidumbre, seguridad y consistencia. Es la misma realidad última la que me reta de una u otra manera a otorgarle mi sí, la que por así decir tiene la «iniciativa». La misma realidad última es la que hace posible que yo, más allá de la duda, la angustia y la desesperación de todo tipo, tenga fundada paciencia respecto al presente, fundado agradecimiento respecto al pasado y fundada esperanza respecto al futuro.

De esta forma, esas preguntas religioso-sociales de la vida humana, últimas a la vez que primeras, que ninguna prohibición intelectual puede sofocar y que han sido especificadas arriba siguiendo el hilo conductor de las preguntas de Kant, obtienen una respuesta básica, con la cual, cuando menos, el hombre de hoy ya puede vivir en el mundo: una respuesta desde la realidad de Dios.

6. ¿En qué medida está, pues, *justificada racionalmente* la fe en Dios? El hombre no se presenta indiferente ante la opción entre el ateísmo y la fe en Dios. Se encuentra con un lastre previo: de suyo quiere entender el mundo y comprenderse a sí mismo, dar solución a la problematicidad de la realidad, descubrir la condición de posibilidad de esa misma realidad tan problemática, conocer el fundamento, apoyo y fin últimos de la realidad.

No obstante, también en este punto sigue siendo libre el hombre. Puede decir no. Puede ignorar escépticamente e incluso ahogar

cualquier brote de confianza en un último fundamento, apoyo y objetivo. Puede, quizá con toda honradez y veracidad, atestiguar su no-poder-saber (ateísmo agnóstico) o afirmar la absoluta nulidad, la falta de fundamento y meta, de sentido y valor de la realidad problemática (ateísmo nihilista). Sin estar dispuesto a un reconocimiento confiado de Dios que tenga consecuencias prácticas, no tiene sentido el conocimiento racional de Dios. Y cuando el hombre haya dicho sí a Dios, sigue siendo el no tentación constante.

Mas cuando el hombre no se cierra, sino que se abre a la realidad que se le muestra, no se sustrae al último fundamento, apoyo y meta de la realidad; se arriesga, más bien, a descansar en él y a entregarse a él: de esa manera descubre, al hacerlo, que está haciendo lo correcto, lo «más razonable». Pues eso mismo que *de antemano* no puede probar ni demostrar de forma concluyente, lo experimenta en el acto mismo de conocer reconociendo («rationabile obsequium» en la acción misma): la realidad se le manifiesta en su más honda profundidad. El último fundamento, apoyo y meta de la realidad, su origen, sentido y valor primordiales se le abren en cuanto se abre él mismo. Y, a la vez, experimenta la racionalidad última de su propia razón dentro de toda su problematicidad, con lo cual la confianza radical en la razón ya no resulta irracional, sino racionalmente fundada.

Todo esto no implica, pues, una *racionalidad externa*, capaz de proporcionar una *seguridad* garantizada. La existencia de Dios no se prueba o demuestra primero racional e irrefutablemente para ser creída después, cosa que garantizaría la racionalidad externa de la fe en Dios. No es primero el conocimiento racional de Dios y, luego, el reconocimiento confiado. La realidad oculta de Dios no se impone necesariamente a la razón.

Implica más bien una *racionalidad interna*, capaz de proporcionar una *certidumbre* fundamental. En la propia realización, en la «praxis» de la aventura de confiar en la realidad de Dios experimenta el hombre, pese a todas las acometidas de la duda, la racionalidad de su confianza: la ve fundada en la identidad, significación y validez últimas que él experimenta, en el fundamento, sentido y valor primordiales que se le manifiestan. En esto radica la solvencia racional de la audacia de la fe en Dios; por tal audacia llega el hombre por encima de todas las dudas a una certidumbre última, certidumbre que él mismo ha de acrisolar incesantemente frente a las dudas, pero de la que nunca lo sacarán sin su consentimiento las situaciones límite, las angustias, la desesperación, o un ateísmo agnóstico o nihilista.

7. Así queda clara la *relación entre confianza fundamental y fe en Dios*. Si bien materialmente la confianza fundamental se refiere a la realidad como tal (y a la propia existencia) y la fe en Dios al fundamento, sostén y sentido primordiales de la realidad, la confianza fundamental y la fe en Dios («confiar en Dios») muestran formalmente una estructura análoga que se basa en la relación material (pese a todas las diferencias) entre ambas. Como la confianza fundamental, así también la fe en Dios

- *es cosa no sólo de la razón humana, sino del hombre entero, concreto y viviente: con espíritu y cuerpo, con razón e instintos, en una determinada situación histórica, en dependencia de tradiciones, autoridades, modos de pensar, escalas de valores, con sus intereses personales y sus implicaciones sociales. El hombre no puede hablar de este «asunto» y mantenerse distanciado del «problema»;*
- *es, por tanto, suprrracional: al igual que para la realidad de la realidad, tampoco para la realidad de Dios hay pruebas lógicamente concluyentes. En el plano de la lógica, las pruebas de la existencia de Dios son tan poco constrictivas como el amor. La relación con Dios es una relación de confianza;*
- *pero no es irracional: sobre la realidad de Dios hay una reflexión que parte de la experiencia humana y apela a la libre determinación del hombre. La fe en Dios puede justificarse frente a una crítica racional. Tiene un asidero en la experiencia de la problematicidad de la realidad, que plantea los últimos interrogantes sobre su condición de posibilidad;*
- *no es una decisión ciega e irrealista, sino una decisión fundamentada, realista y racionalmente justificada en la vida concreta de cada uno: su relevancia se pone de manifiesto en la realidad del mundo y del hombre tanto para las necesidades existenciales como para las relaciones sociales;*
- *se realiza en relación concreta con los otros: sin la experiencia de haber sido aceptado por el hombre parece difícil la experiencia de una aceptación por parte de Dios;*
- *no se adopta para todos los casos, sino que debe realizarse siempre de nuevo: la fe en Dios jamás está asegurada contra el ateísmo con argumentos racionales capaces de hacerla inexpugnable y preservarla de las crisis. La fe en Dios está de continuo amenazada y, frente a las dudas que en cada momento se agolpan, siempre tiene que ser realizada, sostenida, vivida, conquistada en una nueva decisión: el hombre, incluso ante Dios mismo, permanece siempre en una insalvable contradicción entre confianza y desconfianza, entre fe e incredulidad.*

8. ¿Qué puede entonces, si volvemos la vista a lo hasta aquí expuesto, «ayudar» al ateo? Ni una prueba racional estricta de la existencia de Dios, ni la apelación a un «tú debes» incondicionado, ni una apologética que aspire a una demostración irrefutable intelectual, ni una dogmática que decreta desde arriba. Sino:

Primero —en el caso de que directamente sea inútil la apelación al mensaje bíblico— la *reflexión solidaria* sobre la realidad del mundo y del hombre a base de las comunes experiencias en torno a esas preguntas últimas y primeras. Es decir: no sólo ir a buscar y sacar a los hombres de donde están, sino demorarse primero con ellos, repensar y desentrañar su propio mundo y detectar en las preguntas de la vida diaria los grandes interrogantes vitales, y todo ello no instruyendo, sino conversando.

Después —y esto es tal vez más importante— la *previa praxis de la confianza*, pues no hay mejor invitación a la confianza que la confianza previamente practicada, ni mejor llamada a la aventura que la aventura ya vivida. Es decir: saltar al agua, lo que «prueba» prácticamente la posibilidad de ser sostenido e invita a la vez al salto hacia atrás; dar de la fe en Dios un testimonio avalado por la práctica.

Finalmente —y, en el fondo, exclusivamente— *arriesgarse personalmente a confiar*, pues no se aprende a nadar más que nadando uno mismo. Al igual que otras experiencias, esta experiencia fundamental no resulta evidente sino con su verificación.

c) Ambigüedad de la palabra «Dios»

Quien quiera dar un nombre a lo que aquí hemos señalado como fundamento, sostén y meta primordiales, como primer origen, sentido y valor, no podrá prescindir de la palabra «Dios». «Dios» es sin duda, como explica Martin Buber en sus conmovedoras reflexiones del «eclipse de Dios», «la palabra más cargada de todas las palabras humanas»⁴². Ninguna otra está tan profanada, manchada, desgarrada: los hombres la han destrozado con sus disensiones religiosas, por ella han matado y por ella han muerto; ninguna otra palabra es comparable a ella para designar lo más alto, pero ella ha servido también con harta frecuencia de camuflaje a las peores impiedades. No obstante, como para el hombre significa tanto —y de ello no se excluyen los ateos, puesto que no rechazan una cosa cualquiera, sino justamente a Dios—, no se puede renunciar a ella. Quien la evita, merece consideración: tal palabra nunca podrá

quedar limpia del todo. Mas también es imposible olvidarla por completo. Lo que sí podrá es ser guardada y —con todas las consecuencias para el hombre— pensada de nuevo y parafraseada con otras palabras. Es decir: lo que hoy importaría, en vez de no hablar más de Dios o de seguir hablando de Dios de la misma manera, es aprender cuidadosamente a hablar de Dios de una manera nueva. Si la teología no fuese un hablar (logos) de Dios, sino que tratara sólo del hombre y de la humanidad solidaria, tendría que llamarse honradamente —como hace Ludwig Feuerbach— antropología.

Mas también para la fe en Dios en el sentido expuesto es la palabra «Dios» un *término ambiguo*. En ninguna parte se ofrece Dios a la fe directa o inmediatamente de forma objetiva y expresa. Dios solamente se muestra a la fe contra las apariencias del mundo, en el trasfondo de lo objetivo, en la profundidad de los fenómenos directamente experimentables, y permanece, por tanto, inobjetivo e incomprensible. En todo caso, nunca se presenta con univocidad perceptible y comprobable: no solamente es fácil que pase inadvertido o sea discutido, sino que también es susceptible de diversas interpretaciones. Aun cuando la fe es una intuición global y vivencial, tal intuición admite, al hacerse objeto de reflexión, una extraordinaria diversidad de interpretaciones conceptuales. Siempre ha tenido el hombre que esforzarse por completar, esclarecer y asegurar por medio de la reflexión mental su propia experiencia de fe, plena y vital sin duda, pero quizá también superficial y hasta unilateral no pocas veces. Sólo en la reflexión mental se explicita conceptualmente la experiencia unitaria de la totalidad, resulta lógicamente inteligible y puede comunicarse con claridad conceptual a los demás. La reflexión vive de la experiencia. Pero la experiencia necesita de la reflexión, de una reflexión crítica que la ilumine y afiance.

Toda la *filosofía*, desde los presocráticos hasta Hegel, así como las subsiguientes antiteologías de Feuerbach y Marx, de Nietzsche y de Heidegger, giran en torno al problema de Dios, problema que, como W. Weischedel ha expuesto detalladamente, constituye la cuestión central de la historia de la filosofía⁴³. Con ello hace patente una vez más que bajo el nombre de «Dios» se entiende algo diferente, pero no completamente diverso, sino afín: «Lo divino inmediatamente presente en el mundo, de los primeros pensadores griegos, no es lo mismo que el Dios creador de la teología y filosofía cristianas. El Dios último fin de todas las tendencias de la realidad, como lo concibe Aristóteles, es diferente del Dios garante de la ley

⁴² M. Buber, *Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, en *Werke*, vol. I (Munich-Heidelberg 1962) 509s.

⁴³ W. Weischedel, *op. cit.*, vol. I.

moral y de la felicidad, como lo entiende Kant. El Dios al alcance de la razón, de Tomás de Aquino o de Hegel, es distinto del Dios de Dionisio Areopagita o Nicolás de Cusa, que escapa hacia lo innominable. El mismo Dios puramente moralista que Nietzsche combate no coincide con el ser supremo, sustentador de la realidad, como Heidegger entiende al Dios de la metafísica. Y, no obstante, bajo el nombre de 'Dios' se ha pensado en todo tiempo y lugar algo análogo: aquello que determina toda la realidad como principio omnioperante y preeminente»⁴⁴.

El concepto general de Dios es ambivalente y ambiguo. Toda la historia de la filosofía clama por su clarificación; pero esa misma historia suscita serias dudas sobre si la filosofía es capaz de lograrlo por sí sola. Más bien parece pertenecer a la esencia del Dios de los filósofos que su concepto quede en *último término indeterminado*.

En este punto, las *religiones* han pretendido siempre ser algo más que filosofía. La religión, ciertamente, no nace de una prueba racional de Dios desarrollada con rigor ni, mucho menos, de la discreta reflexión conceptual. Mas tampoco surge exclusivamente de los estratos irracionales, psicológicos e inconscientes del hombre. Se asienta, más bien, como pone de manifiesto la psicología de la religión, en una unidad vivencial del conocer, el querer y el sentir, entendido todo ello no como adquisición propia, sino como respuesta a un encuentro con Dios de una u otra índole, como experiencia de Dios. Las más de las religiones remiten a una aparición o manifestación del Dios oculto y, por lo mismo, susceptible de interpretaciones varias. Así las cosas, nuestra reflexión ha de llevarnos ahora a examinar cada una de las religiones que intentan dar una respuesta concreta, teórica y práctica, a la cuestión de qué se entiende por Dios y qué se entiende por hombre.

Sin embargo, a la hora de fijar la atención en esas religiones en concreto no podemos ignorar la Ilustración, que constituye, según Kant, «la salida del hombre de su minoría de edad, de la que él mismo es causante»⁴⁵: no nos está permitido desdeñar los resultados de la confrontación con la crítica de la religión más reciente. Para hablar de Dios en la actualidad con un mínimo de honradez, hay que tener presente de continuo el *horizonte de la modernidad*, único que posibilita a creyentes y no creyentes una purificación y profundización del concepto de Dios y que aquí vamos a describir resumidamente siguiendo a Heinz Zahrnt⁴⁶:

⁴⁴ W. Weischedel, *op. cit.*, vol. II 494s.

⁴⁵ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en *Werke*, editadas por W. Weischedel, vol. VI (Darmstadt 1964) 53.

⁴⁶ Sobre el horizonte moderno del problema de Dios encontrará orienta-

a) Una concepción actual de Dios presupone la moderna *explicación científica del mundo*: las tempestades, las victorias en las batallas, las enfermedades y las curaciones, la dicha y el infortunio de los hombres, grupos y pueblos ya no se explican por directa intervención de Dios, sino por razones naturales. Que Dios haya sido separado del mundo conlleva una oportunidad: así se pone de manifiesto lo que Dios *no* es, que él no puede identificarse sin más con los acontecimientos naturales e históricos. ¿Entendemos su separación de las causas segundas como posible premisa para un encuentro con Dios más personal e íntimo?, o ¿hemos de volver, tras la desdivinización de la naturaleza por la Ilustración, a divinizar lo finito bajo nuevas formas?

b) Una concepción actual de Dios presupone la moderna *idea de autoridad*: ninguna verdad es aceptada sin contar con el veredicto de la razón, en virtud de la sola autoridad de la Biblia, la tradición o la Iglesia, sino tras un examen crítico previo. El hecho de que la fe en Dios haya dejado de ser una imposición meramente autoritaria, una cuestión tradicional o confesional y una visión del mundo connatural y evidente, conlleva también una *oportunidad*: así el hombre, tal como corresponde a su propia dignidad y al honor de Dios, se ve retado a aceptar personalmente la fe de los padres. ¿Se aprovecha este margen otorgado a la autonomía del hombre, de modo que hoy los hombres confíen en Dios con todo el corazón como mayores de edad, y no como esclavos sin voluntad que todo lo dan por cierto aun en contra de su razón?, o ¿se cae quizá nuevamente, tras la desmitologización de la autoridad por la Ilustración, en manos de otros poderes?

c) Una concepción actual de Dios presupone una *crítica ideológica*: esto es, poner al descubierto el abuso social que de la religión hacen el Estado o la Iglesia, denunciar razonadamente los intereses que personas o grupos persiguen cuando apelan al Señor Dios para fundamentar la asistencia de la gracia divina a grandes o pequeños señores en tanto que guardianes y garantes del orden establecido, en gran parte injusto. También esta retirada de Dios de la confusión con los poderes político-sociales conlleva una *oportunidad*: el hombre puede, tanto ante los que ostentan el poder político como ante su Dios, andar su camino erguido, sin reverencias humillantes: como compañero, no como súbdito. ¿Ha entendido así el hombre de hoy el ocaso de los dioses de la Ilustración, de modo que Dios no es de hecho una creación del hombre surgida

ción el lector en los libros ya citados y muy instructivos de H. Zahrnt, *A vueltas con Dios; Dios no puede morir*, así como *Textbuch: Gespräche über Gott*. Seguimos aquí las ideas del capítulo I del libro: *Dios no puede morir*.

de necesidades egoístas, sino el verdaderamente «otro»? o ¿intenta una vez más alinear ideológicamente a Dios dentro de un proceso mundano cualquiera?

d) Una concepción actual de Dios presupone el moderno *desplazamiento de conciencia del más allá al más acá*: debido al proceso de secularización, la autonomía de los órdenes del más acá (ciencia, economía, política, Estado, sociedad, derecho, cultura) no sólo se experimenta de un modo u otro en teoría, sino que también se realiza en la práctica. Pero la renuncia al simple consuelo con un más allá y la concentración incesante en el más acá conllevan una *oportunidad*: la vida, que quizá ha perdido profundidad, ha podido ganar en densidad. ¿Nos hemos dado cuenta de que así Dios se acerca más al hombre hasta en su propio cuerpo y le interpela dentro de su profanidad ya en esta vida?, o ¿hemos hecho de la secularización un simple secularismo y hemos perdido de vista a Dios como aquel que en esta vida nos atañe necesariamente en todo momento: como el trascendente en immanencia?

e) Una concepción actual de Dios presupone una moderna *orientación al futuro*: el hombre de hoy no dirige tanto su mirada hacia arriba, suspirando, y hacia atrás, historizando, sino en lo posible hacia adelante. La inclusión consciente de la dimensión de futuro, la configuración y planificación activa del porvenir, conllevan asimismo una *oportunidad*: así es posible redescubrir la dimensión de futuro para la predicación cristiana y tomarla en serio. ¿Se toma en serio a Dios como el que ha de venir, como el verdadero futuro del hombre y del mundo?, o ¿se llega quizá al olvido total del pasado, a la renuncia a la rememoración de lo decisivo de la historia y, consiguientemente, a la desorientación en el presente?

Así, pues, es preciso ver los peligros del desarrollo de la Edad Moderna, pero también aprovechar con decisión sus oportunidades. Si se toma en serio la historia de la ilustración de la humanidad, cualquiera idea futura de Dios deberá ser vista dentro de este horizonte:

- Sin ninguna representación ingenuo-antropológica: Dios como un «ser supremo» que habita «sobre» el mundo, en sentido literal o espacial.
- Excluida toda idea deísta-ilustrada: Dios como un «enfrente» objetivado, cosificado, que vive en un más allá extramundano (trasmundo), «fuera» del mundo en sentido espiritual o metafísico.
- Más bien una comprensión unitaria de la realidad: Dios en este mundo y este mundo en Dios. Dios no sólo como parte de la realidad, un finito (supremo) junto a otros finitos. Sino el infinito

en lo finito, el absoluto en lo relativo. Dios como la realidad más verdadera de allá y de acá, trascendente-immanente, como la realidad más real en el corazón de las cosas, en el hombre y en la historia de la humanidad.

Desde este horizonte, y en orden a la consideración de Dios bajo perspectiva *cristiana* que vendrá después, queda ya claro lo siguiente: más allá del biblicismo antropomórfico primitivo y más allá de la abstracta filosofía teológica, sólo en apariencia elevada, la concepción cristiana de Dios deberá reparar en que el «Dios de los filósofos» y el Dios cristiano no se armonizan tan superficial y cómodamente como pretenden los antiguos y nuevos apologetas y escolásticos, ni se disocian tan rigurosamente como quieren los filósofos de la Ilustración y los teólogos biblicistas. La concepción cristiana de Dios, más bien, *asume (aufhebt)* al «Dios de los filósofos» en el Dios cristiano, en el mejor sentido hegeliano del término —*negative, positive, supereminenter*—: negando críticamente, afirmando positivamente y sobrepujando y superando. De esta manera, el concepto de Dios del entendimiento humano universal y de la filosofía, de todo punto *ambiguo*, se tornará en la concepción cristiana de Dios, categórica e inconfundiblemente, *inequívoco*.

Todo esto, evidentemente, exige de la teología cristiana tremendos esfuerzos.

d) Quehacer de la teología

«Querría decir una cosa a los teólogos, algo que ellos ya saben y los demás debieran saber: ellos guardan la única verdad que alcanza más hondo que la verdad de la ciencia, en la cual descansa la era atómica. Ellos guardan un saber de la esencia del hombre cuyas raíces son más profundas que la racionalidad de la Edad Moderna. Siempre llega irremisiblemente el momento en que, cuando fracasa la planificación, se pregunta y se preguntará por esa verdad. La actual actitud burguesa de la Iglesia no es una prueba de que los hombres preguntan realmente por esa verdad. Esa verdad convence cuando se vive». Así escribe el físico y filósofo Carl Friedrich von Weizsäcker dirigiéndose a los teólogos⁴⁷.

1. Volvamos primero la vista al recorrido teológico que hasta ahora hemos hecho. No es posible abordar aquí las complejas cuestiones de metodología teológica, pero podemos hacer algunas aco-

⁴⁷ C. F. von Weizsäcker, *Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter* (Gotinga 1957) 11s.

taciones, al menos para los interesados en teología. A pesar de las afirmaciones teológicas dialécticas hechas hasta aquí, no se nos podrá tachar de cultivar una *teología dialéctica*⁴⁸ en el sentido tradicional —verticalmente, desde arriba—; metódica y consecuentemente hemos tratado, por el contrario, de buscar en lo posible un punto de arranque «desde abajo», desde las preguntas más inmediatas del hombre, desde la experiencia humana. Todo con vistas a una justificación racional de la fe hoy. Ya que:

- *A la vista del nihilismo no se puede pasar por alto con ayuda de la Biblia la cuestión fundamental de la problematización de la realidad en general y de la existencia humana en particular.*
- *A la vista del ateísmo, no se puede afirmar sin más, con la ayuda de la Biblia, la realidad de Dios.*

Los fenómenos de la religión, de la filosofía y de la precomprensión humana universal exigían una respuesta adecuada. Esto, naturalmente, no es toda nuestra respuesta: lo que se ha analizado hasta ahora partiendo de la experiencia humana puede y debe ser explicado más tarde teológica y críticamente desde el mensaje cristiano.

Pero con todo esto, ¿no hemos hecho nuevamente «teología natural»? Esta pregunta se la harán sólo los teólogos y, en este caso, especialmente los teólogos protestantes. Pues bien, a pesar de haber comenzado con las preguntas y necesidades naturales del hombre, no hemos puesto unas bases de *teología natural*⁴⁹ en el sentido católico tradicional. Ya que:

- *No se acepta una razón autónoma, capaz de demostrar estrictamente los fundamentos de la fe, que nada tienen que ver con la fe misma. Más bien se ha puesto en claro que ni siquiera las cuestiones previas a la fe cristiana —la realidad de la realidad problemática y la realidad de Dios— pueden ser conocidas por la pura razón, sino solamente con una confianza creyente o una fe confiada (en el sentido amplio de la palabra).*
- *No hay, por tanto, ningún «camino progresivo» racional, continuado y gradual, del hombre hacia Dios, sino que en cada momento se exige una nueva audacia y un nuevo riesgo de la confianza.*
- *Tampoco se afirma un adueñamiento del hombre, en el que éste se enseñoree de Dios. Al contrario, del hombre se espera una*

apertura frente a la realidad, una respuesta a sus llamadas y demandas, una aceptación de su identidad, sentido y valor, un reconocimiento de su último fundamento, sostén y meta.

- *No se trata, en resumidas cuentas, de unos preambula fidei como infraestructura racional del dogma, basada en una argumentación de la razón pura, sino de la búsqueda «del» hombre en el lugar en que hoy vive de hecho, para poner la noticia de Dios en relación con aquello que en concreto lo mueve.*

De esta forma podremos juzgar con imparcialidad crítica, sin modificar teológicamente su sentido, las distintas «cosmovisiones» que de hecho se dan entre los no cristianos: tanto la posición de los ateos nihilistas y la de los ateos no nihilistas (agnósticos) como la posición de los no cristianos creyentes en Dios, bien sea en el contexto secular, bien sea en el contexto de las grandes religiones.

En la interpretación teológica que nos proponemos —vaya esto por delante— Dios seguirá conservando la primacía y el evangelio seguirá para el cristianismo siendo el criterio decisivo. Desde el mensaje cristiano se pondrá de manifiesto:

a) Dios se experimenta en la realidad del mundo como real porque él mismo se manifiesta. Dios se guarda la iniciativa: es posible conocer a Dios porque Dios se da a conocer. El encuentro con Dios, dónde y cuando quiera que sea, es regalo de Dios. La «demostración» de la realidad de Dios por parte del hombre se basa siempre en la autodemostación de Dios en la realidad para el hombre.

b) Del hombre no se espera una postura neutra, sino un reconocimiento con confianza en la verdad del Dios que se le revela: aquí toda confianza creyente del hombre es siempre obra del Dios que actúa en la realidad del mundo. Y esto significa invariablemente para el hombre una especie de conversión: abandono de su egoísmo y vuelta al enteramente otro.

c) El evangelio seguirá siendo el criterio decisivo: no da simplemente respuesta a nuestras preguntas humanas, sino que transforma nuestro mismo preguntar humano, muchas veces demasiado humano. Es respuesta a estas preguntas transformadas. Y en tal sentido, es crítica, purificación y profundización de las necesidades humanas. Así, la teología cristiana es en todo caso algo más que teología de necesidades.

2. Dentro de este horizonte de la modernidad, aún es menester subrayar que la teología no debe pretender ser una *explicación total de la realidad* que dé al traste con las otras ciencias, como temen los representantes del «racionalismo crítico», alérgicos a la

⁴⁸ Cf. las indicaciones bibliográficas en I, II.1 c): ¿Pruebas de Dios?

⁴⁹ Cf. loc. cit. en nota anterior.

«herencia teológica de la filosofía», a las «teorías redentoras» y a la teología en general⁵⁰. A tales recelos debemos responder:

Nada tenemos contra los ideales de las ciencias naturales, exactitud, precisión y eficiencia, mientras los métodos científicos de los relojes y las computadoras no se extiendan inesperada e irreflexivamente al espíritu humano, que no es un reloj ni una computadora.

Nada tenemos contra la objetividad, neutralidad e imparcialidad de la ciencia mientras no se ignoren sus presupuestos, así como sus implicaciones y consecuencias sociales, ni se excluya el compromiso.

Nada tenemos contra la matematización, cuantificación y formalización de los problemas mientras no se opine, con notoria falta de humor, que de esa manera ya se han explicado cumplidamente fenómenos como el humor, el amor y la fe.

Nada tenemos, huelga decirlo, contra la ciencia natural como fundamento no sólo de la técnica y de la industria, sino de la moderna imagen del mundo en general, mientras se reconozca al mismo tiempo la validez de los métodos propios de otras ciencias, tales como las ciencias sociales, culturales y también, por qué no, la filosofía y la teología.

En resumen, nada tenemos contra una racionalidad crítica en la ciencia en general y en la teología en particular, con tal que ello no se convierta de hecho en un «racionalismo crítico», el cual no es otra cosa que racionalidad acrítica en contra de sí mismo; esto es, en un racionalismo que mistifica lo racional, que quisiera tratar todas las cuestiones políticas, estéticas, morales y religiosas única y exclusivamente según el método de las ciencias naturales y que, en conclusión, pese a toda su insistencia en la falibilidad y provisionalidad de las soluciones que ofrece a problemas particulares, constituye en conjunto, aunque con pretensiones críticas, una explicación dogmática de la totalidad, como la que suele reprochar a la teología, y no menos sospechosa de estar influida por una ideología.

¿No deben también los teólogos saberse vinculados a la «tradición de pensamiento crítico»? ⁵¹ Los más osados de entre ellos, en la Edad Antigua, Media y Moderna, contribuyeron en parte no pequeña a la tarea de ilustrar a la humanidad frente a mitologías, ideologías y oscurantismos de todo tipo. Pero tampoco esperaban gran cosa de una mistificación de la razón. También, según la *Dialéc-*

⁵⁰ Cf. H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (Munich 1971). Para una discusión de los fundamentos, cf. H. Küng, *Existiert Gott?* (Munich 1975).

⁵¹ H. Albert, *op. cit.*, 11-15.

tica de la Ilustración de Adorno-Horkheimer, los ingenieros de la sociedad, que por tan razonables se tienen, distan de ser verdaderos «ilustrados». Han hecho del principio racional de la Ilustración el instrumento de la organización social y, con su instrumentalismo, han originado un sistema tecnológico coercitivo en el cual se niega a sí mismo lo que había buscado la Ilustración como libertad, igualdad y felicidad. Habría que añadir que los grandes iniciadores de la Ilustración (filósofos como Descartes, Spinoza y Leibniz, como Voltaire, Lessing y Kant, y científicos como Copérnico, Kepler, Galileo y Newton) jamás hubieran caído en la tentación de negar sin más cualquier dimensión distinta de la propia de la razón científico-matemática. Desde este ángulo, no es justo tachar a estos grandes racionales —nunca pertenecientes a una subcultura profesional, que también se da— de «racionalistas», de representantes de un «ismo» que sólo ven la realidad total a través de un agujero.

El «racionalismo crítico» pasa por alto la multiplicidad de la realidad: «Lo real puede presentarse de muchas formas y, por lo mismo, puede tener muy distintos caracteres. La realidad del físico atómico es muy diferente de la del filósofo platónico; la realidad cotidiana no es la misma que la de la experiencia religiosa. Así, pues, la realidad está escindida en lo que respecta al contenido: se diferencia según el punto de vista bajo el que aparece. No se da, evidentemente, *la* realidad; lo que se da son distintos planos o niveles de realidad. Lo cual quiere decir que ni se debe ni se puede absolutizar un determinado aspecto de la realidad, pues en ese caso se rebelan los otros aspectos» ⁵².

3. El desarrollo del mundo secular y de la ciencia significa, sin lugar a dudas, un tremendo *reto para la teología*: el desafío a la reflexión crítica sobre sí misma. Su quehacer actual sobrepasa las posibilidades de una generación de teólogos; no es más fácil que el de los Padres griegos y latinos de los siglos II y III o el de la Escolástica del siglo XIII en su confrontación con el aristotelismo o el de los Reformadores del siglo XVI. Una tarea semejante no puede llevarse a cabo hoy día de manera efectiva —eso es lo que pretendemos aquí— más que instalándose en el horizonte de este mundo tal como él es en realidad, ayudándose de las ciencias y experiencias de nuestro tiempo, teniendo puesta la mirada en la praxis del individuo, de la Iglesia, de la sociedad. Cuanto más sepa de este mundo la teología, por las ciencias naturales, la psicología,

⁵² W. Weischedel, *Was heisst Wirklichkeit?*, en *Hom. Ernst Fuchs*, dirigido por G. Ebeling-E. Jüngel-G. Schunak (Tubinga 1973) 337-345; la cita está tomada de la página 343s.

la sociología, la filosofía y la historia —hoy más imprescindible que nunca— y, quizá, sobre todo, por sus propias experiencias, mejor podrá cumplir su cometido teológico.

Una teología sería no se arroga el acceso a la verdad en exclusiva, como privilegio de *élite*. Su única pretensión consiste en ser reflexión científica sobre su propio objeto, con un método adecuado a dicho objeto, y cuya eficacia pueda comprobarse por los resultados, lo mismo que en otras ciencias. En ningún caso puede contentarse la teología con que se la tolere indulgentemente en una esfera peculiar extrañamente inexacta y vinculante: «verdad religiosa» igual, más o menos, a «verdad poética». En la ciencia teológica no rigen en principio otras reglas de juego distintas que en las restantes ciencias. Como si en ella estuvieran permitidas la irracionalidad, las posturas injustificables, las decisiones subjetivistas, la defensa acorazada contra todo argumento, información o hecho, la legitimación categórica de situaciones espirituales y sociales vigentes, la justificación partidista de determinados dogmas de fe, de construcciones ideológicas e incluso de formas de dominación social. Una teología sería no se propone simplemente premiar la fe sencilla o cimentar un sistema eclesiástico, sino —siempre y en todo lugar— hallar la verdad entera y plena.

De otra parte, una teología sería tampoco se arroga la posesión plena y total de la verdad ni el monopolio de la misma. Su única pretensión consiste en ser reflexión científica sobre su propio objeto desde una perspectiva determinada, que es una perspectiva *legítima* junto a otras muchas. Nunca puede la teología constituirse en un sistema de interpretación del mundo, exhaustivo e inamovible hasta en sus mínimos detalles, que haga a la postre superfluas todas las posibles consideraciones ulteriores de sociólogos, psicólogos, economistas, juristas, médicos y científicos naturalistas. En la ciencia teológica no se puede, pretextando apelar a autoridades cualesquiera, renunciar al examen de argumentos críticos, eludir el contraste de las ideas, sofocar las tentaciones de duda, excluir la posibilidad de error en determinadas personas o situaciones. Ninguna ciencia —la teología tan poco como las otras— tiene por objeto *todos* los aspectos del vivir y obrar del hombre. Pero mientras los otros científicos que también se ocupan en primera línea del hombre atienden más al análisis de datos, hechos, fenómenos, operaciones, procesos, energías y normas, el teólogo se cuida más bien de las cuestiones *últimas*: el último sentido, el último fin, los últimos valores, ideales, normas, decisiones y actitudes. Las no pocas veces angustiosas y, quizá, también liberadoras preguntas por el último porqué y para qué, por el de dónde y el adónde, no pueden —ya lo vimos— ser declaradas ilegítimas en cuanto emociones. Las pre-

guntas de la teología no afectan sólo a un *sector* de lo que los hombres son y hacen, sino que atañen al *aspecto* más fundamental de *todo* lo que los hombres hacen y son. Bajo este *único* aspecto, la teología examina *todos* los estratos de la vida y la obra del hombre; bajo este único aspecto fundamental *todo* puede ser objeto de discusión, y la teología tiene que abordar *todos* los problemas.

Por nadie debe el teólogo dejarse distraer de esta tarea, ni siquiera por la dirección de su Iglesia, a la que él se siente lealmente ligado. Los teólogos católicos suelen acogerse al «magisterio» eclesiástico en las cuestiones controvertidas, casi como los diplomáticos recurren al «ministerio de asuntos exteriores» para ciertas tomas de postura. De hecho, en los últimos tiempos, y concretamente desde Roma, este «magisterio» eclesiástico, apelando al Espíritu Santo, ha tomado postura, infalible o faliblemente, en todas las cuestiones posibles y preferentemente en el caso de pecados y de dogmas muy especiales. De todo esto se habló ya en otro lugar³³. Pero este «magisterio», que casi siempre sabía de antemano y sin demasiado estudio qué «es inviable», la mayoría de las veces sólo supo positivamente de forma muy genérica y abstracta qué «es viable». En todo caso, en lo que respecta a la cuestión central de qué pretende propiamente el cristiano y qué quiere decir concretamente el mensaje cristiano, no ha sido hecha pública en el último medio siglo (por no volver más atrás) ninguna declaración solemne del magisterio de Roma, de la misma manera que no se ha publicado ninguna declaración sobre la mafia o sobre la vigencia del séptimo mandamiento en el propio país. Es evidente que por determinadas cosas hay menos preocupación que por otras, como uno ha podido comprobar con humor al observar que sus libros han encontrado desde el principio tanta atención por parte de Roma.

El teólogo, por su parte, sólo puede, como es su deber y obligación, esforzarse por conseguir mediante un estudio serio, aunque sin excesivas pretensiones, una respuesta que él pueda justificar ante la Iglesia y la sociedad. Y debe hacerlo con libertad y sin miedos, aun cuando en esa empresa reciba alguna vez de su cuartel general, en vez de ayuda, tiros por la espalda, que sólo antes eran mortales. No recorre «solo» tal camino, como temen siempre los prelados de más edad. Y aun cuando a la teología católica no le dañarían algunos *lonely wolves*, al autor le falta la mordacidad necesaria para ello. El quiere ser «vanguardia», no «secesionista»; ser solidario con su comunidad, estar ligado a su

³³ Cf. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zurich 1970; trad. española: *¿Infalible? Una pregunta*, Buenos Aires), capítulo IV.11: *Ein Lehramt?*; idem (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, capítulo E VII: *Die Chancen eines fehlbaren Lehramtes*.

gran tradición y conectado con sus guías y maestros. Justamente por esto se interesa cada vez más por «la causa», por la gran causa del cristianismo, sin arrogarse nunca la infalibilidad.

En esta actitud inicial debemos ampliar más el horizonte. Una vez considerado el reto de los humanismos modernos, vamos a afrontar primero el reto de las grandes religiones para exponer después, dentro del horizonte completo del mundo actual, el mensaje *cristiano*, en especial lo que atañe al ser cristiano hoy.

III

EL RETO DE LAS GRANDES RELIGIONES

El cristianismo no quiere ser simplemente «religión». Enérgicamente han protestado algunos teólogos cristianos, siguiendo las huellas de Karl Barth y de la «teología dialéctica», contra la concepción de la fe cristiana como «religión», llegando a pedir, como Dietrich Bonhoeffer, una interpretación «no-religiosa» de los conceptos bíblicos¹. En ello hay mucho de verdad, como se pondrá de manifiesto en nuestra exposición del mensaje neotestamentario. Pero sea cual fuere la actitud ante esta cuestión teológica, considerado desde el ángulo de la ciencia de las religiones, el cristianismo aparece como una religión más, esto es, como una determinada realización social —así podría delimitarse quizá el concepto, casi indefinible, dada la diversidad de religiones— de la relación con un fundamento y sentido absoluto, con una última instancia, con algo que me atañe a mí de forma absoluta.

1. SALVACION FUERA DE LA IGLESIA

Por primera vez en la historia, ninguna religión puede vivir actualmente en una *splendid isolation* e ignorar a las restantes religiones. También el cristianismo debe, hoy más que nunca, afrontar el encuentro, la discusión y la confrontación con las otras religiones. Al ensanchamiento, en los comienzos de la Edad Moderna, del horizonte geográfico de la religión hay que añadir en nuestro siglo la enorme ampliación de su horizonte histórico.

a) Revalorización de las religiones

Actualmente, la cristiandad toma en consideración las grandes religiones como un hecho, cuando menos como un hecho provi-

¹ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (Munich 1951; trad. española: *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969) 239-242.

sionalmente duradero. Esto no es natural. Pero el fracaso de las misiones cristianas en los países de las religiones superiores asiáticas (debido en gran medida a los desacertados dictámenes de Roma, cuasi-infalibles y catastróficos, corregidos vergonzosamente con algunos siglos de retraso, así como al secular absentismo protestante) ha llevado a los incansables misioneros cristianos de la época poscolonialista, desde el África septentrional hasta Corea, a hacer tras la segunda guerra mundial esta acerba constatación: ¡Tristemente, por ahora, se mantendrán, especialmente en Asia, los mismos porcentajes mínimos de cristianos: 0,5 por 100 en China y Japón y poco más de un 2 por 100 en la India!

¿Acaso no es verdad que cuanto más relevante es la religión del país más insignificante es el éxito misionero? ¿Que cuanto más crece la importancia política de un país tanto más difícil se torna allí la misión cristiana? ¿Tendrán razón los asiáticos que piensan que los cuatrocientos años de misión cristiana en Asia, patria de todas las grandes religiones, no constituyen más que un episodio dentro de la rica y milenaria historia de esos pueblos tan bien dotados? ¿Fue posible la misión gracias a la alianza del cristianismo con los poderes coloniales en un tiempo de debilidad política y cultural? ¿Desaparece al terminar la dominación colonial occidental —en parte descaradamente aprovechada por las Iglesias—, al acabar los privilegios políticos, económicos y jurídicos de los misioneros cristianos?² Tampoco el desarrollo más reciente de las religiones superiores afines al cristianismo permite esperar de inmediato progresos sensacionales. Las hostilidades políticas entre musulmanes y judíos son sin duda muy violentas, pero ni unos ni otros se han acercado por ello al cristianismo. Eso y la ingente revalorización política que han experimentado tanto la nueva India de Nehru como especialmente la China de Mao y, finalmente, a consecuencia de la crisis del petróleo, también los Estados árabes, hacen la misión cristiana en el Próximo, Medio y Lejano Oriente mucho más difícil y, en algunos casos, hasta imposible en absoluto. Hoy comienza a verse con claridad que son casi irreparables las desacertadas decisiones (en liturgia, teología y disciplina eclesiástica) y manifestaciones de otras épocas, sobre todo de la Iglesia católica, en contra incluso del mejor parecer de los misioneros jesuitas de entonces. De no haber sido aquella cristiandad tan cerradamente occidental, de haberse tenido entonces la libertad que tuvieron los primeros misioneros cristianos en el Imperio romano helenista, la historia de Asia y sus religiones habría transcurrido sin duda de manera diferente. El católico japonés

² K. M. Panikkar, *Asien und die Herrschaft des Westens* (Zurich 1955).

Shusaku Endo, en su novela *Silence*³, presenta en tonos dramáticos toda la problemática de las misiones en el siglo XVII sobre la base de la apostasía histórica del líder de los misioneros japoneses y provincial de los jesuitas Christovao Ferreira. Con este resultado, el árbol de la cristiandad helenizada no puede ser tranquilamente arrancado de Europa y trasplantado al «pantano» del Japón, de tradición y cultura enteramente diferentes. ¡Es sorprendente cómo todo esto continúa discutiéndose con vehemencia en la cristiandad japonesa!

Entre tanto, en el cristianismo, debido principalmente al Vaticano II⁴ y a la nueva mentalidad misionera del Consejo Ecuménico de las Iglesias⁵, han cambiado algunas cosas en sentido positivo con respecto a las religiones universales, por supuesto sin especial arrepentimiento y confesión de culpabilidad: al desprecio del pasado ha sucedido, fundamentalmente al menos, la alta estimación; a la desatención, la comprensión; al proselitismo, el estudio y el diálogo. Con algunos siglos de retraso se intenta hoy, con bendición oficial, por fin, liberar al cristianismo de su envoltura europeo-americana o, más concretamente, latino-romana; se procura que el clero y los obispos sean indígenas; se trazan métodos pastorales adecuados; se utilizan lenguas vernáculos en la liturgia, existiendo misas africanas, actos de culto con plegarias del sufismo islámico, con típicas danzas indias. Todo esto, evidentemente, parece dar mejor resultado en la práctica que en la teoría eclesiástica: la predicación y la teología no han llegado todavía a ser chinas para los chinos, japonesas para los japoneses e indias para los indios. Pese a ello hay una cosa evidente: son incontables las personas particulares y los grupos de trabajo que desde Roma y París hasta Bangalore, Calcuta, Colombo, Tokio y Cambera se esfuerzan por descubrir, valorar y aprovechar para la predicación y teología cristianas el verdadero núcleo, las grandes preocupaciones y la riqueza de contenido del islamismo, budismo, hinduismo, confucianismo y taoísmo.

Los resultados teológicos de este cambio de mentalidad son asimismo patentes. Se valoran de forma nueva las perspectivas universales de la Biblia (*Génesis, Carta a los Romanos, Hechos de los Apóstoles, Prólogo de Juan*): Dios es el creador y conservador

³ Shusaku Endo, *Silence* (Tokio 1969).

⁴ Concilio Vaticano II, *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas* (1965); *Declaratio de libertate religiosa* (1965).

⁵ Cf. H. J. Margull y S. J. Samartha (ed.), *Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung* (Frankfurt 1972). Es especialmente importante el documento de Addis Abeba de 1971: *El Consejo Ecuménico de las Iglesias y el diálogo con los hombres de otras religiones e ideologías*.

de todos los hombres, actúa en todas partes, ha cerrado su alianza (la alianza de Noé) con la humanidad entera; según el Nuevo Testamento, quiere la salvación de todos los hombres sin acepción de personas, y también los no cristianos cumplidores de la ley pueden ser justificados⁶. ¡De hecho, pues, fuera de la Iglesia hay salvación! Además de la particular, hay también una historia de salvación general, universal⁷.

Las otras religiones se juzgaban antes mentira, obra del maligno o, en el mejor de los casos, un rastro de la verdad. Ahora valen como una especie de revelación («relativa»), gracias a la cual han experimentado y experimentan el misterio de Dios incontables hombres del pasado y del presente. Antes aparecían como caminos de condenación; ahora son admitidas como caminos de salvación —los especialistas disienten en si se trata de caminos «ordinarios» o «extraordinarios»— para innumerables hombres, quizá para la mayor parte de la humanidad. Así, pues, son religiones «legítimas», que representan de hecho la única posibilidad religiosa en una determinada situación social y cuyas formas de fe y cultura, conceptos y valores, símbolos y reglamentaciones, experiencias religiosas y éticas poseen una «validez relativa»⁸ o, cuando menos, «un derecho a la existencia relativo y providencial»⁹.

b) Riqueza de las religiones

Quien tenga, como cristiano y sobre todo como teólogo estrictamente evangélico, objeciones en esto no debe olvidar que toda religión es, *in concreto*, una mezcla de fe, superstición e incredulidad. Pero ¿puede un cristiano pasar por alto la entrega y dedicación con que los hombres han buscado incansablemente, e incluso encontrado, la verdad en las religiones universales? ¿No parten todas las religiones —si no las religiones naturales, sí al menos las grandes religiones éticas— de las mismas eternas preguntas que se plantean tras lo visible y aprehensible y tras las dimensiones de la propia vida: de dónde vienen el mundo y su orden, por qué hemos nacido y tenemos que morir, qué determina el destino del individuo y de la humanidad, cómo se ex-

⁶ Cf. una breve colección de textos en H. Küng, *Christenheit als Minderheit* (Einsiedeln 1965).

⁷ Cf. la contribución pionera de K. Rahner, *Historia del mundo e historia de la salvación*, en *Escritos de teología V* (Madrid 1964) 115-134.

⁸ J. Neuner, *Missionstheologische Probleme in Indien*, en *Gott in Welt* (Hom. Karl Rahner; Friburgo-Basilea-Viena 1964) II 401s.

⁹ H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer «Theologie der Religionen»* (Friburgo-Basilea-Viena 1963) 39; cf. id., *Colloquium salutis - Christen und Nichtchristen heute* (Colonia 1965).

plica la conciencia moral y la existencia de normas éticas? ¿No tratan todas las religiones de posibilitar, además de una interpretación del mundo, un camino práctico desde la indigencia y el riesgo a la salvación? ¿Y no consideran todas ellas pecado la mentira, el robo, el adulterio y el asesinato, no mantienen como norma práctica de validez universal esa especie de «regla de oro»: lo que no quieras para ti mismo, no se lo hagas a los demás? Ni siquiera el más rudo y con el menor conocimiento de las grandes religiones podrá dejar de advertir¹⁰:

- *Que no solamente el cristianismo, sino también las restantes religiones son conscientes de la alienación, esclavitud y necesidad de redención del hombre: también ellas saben de su soledad, derrumbamiento, extravío y falta de libertad, de su abismal angustia y preocupación, de sus egoísmos y máscaras; también se afligen por el indecible dolor y miseria de este desgraciado mundo y se inquietan por el sentido y contrasentido de la muerte; también aguardan, por eso, algo nuevo con impaciencia, anhelan la transformación, la regeneración, la redención y liberación del hombre y su mundo.*
- *No solamente el cristianismo, sino también las restantes religiones reconocen la bondad, la misericordia y la benignidad de la divinidad, pues también saben que la divinidad, pese a su proximidad, está lejos y escondida y es ella misma la que ha de regalar su cercanía, presencia y revelación; también dicen que el hombre no puede acercarse espontáneamente a Dios fiado en su inocencia, sino que necesita de purificación y reconciliación, que la expiación de su culpa exige una víctima, que sólo se llega a la vida a través de la muerte, que el hombre a fin de cuentas no se puede liberar y redimir a sí mismo, sino que todo pende del infinito amor de Dios.*
- *No solamente el cristianismo, sino también las restantes reli-*

¹⁰ También los teólogos protestantes —contra la exclusividad cristiana, desde un punto de vista teológico, de Karl Barth (R. Bultmann y K. Heim)— reconocen el elemento de verdad que existe en las religiones no cristianas: por una parte, por razones de historia de las religiones, especialmente E. Troeltsch (y otros teólogos e historiadores de la religión de la escuela de Ritschl); por otra, en razón del Antiguo y Nuevo Testamento, A. Schlatter (y W. Lütgert) y, más tarde, P. Tillich, P. Althaus, C. H. Ratschow, W. Panenberg. El lector encontrará una buena presentación del problema en P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, esp. § 5 y 16. Sobre las tendencias más recientes, cf. P. Knitter, *What is German Protestant Theology Saying about the Non-Christian Religions?*: «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie» 50 (1973) 38-64. Hemos demostrado ya que esto no entraña una «teología natural»: cf. I, II: *La otra dimensión*.

giones escuchan legítimamente la llamada de sus profetas, pues también toman de sus grandes figuras proféticas —modelos en el saber y en la vida— inspiración, fuerza y decisión para ponerse siempre de nuevo en marcha hacia una mayor verdad y un más profundo conocimiento, para abrirse a una revitalización y renovación de la religión recibida.

Es injusto todo parangón unilateral de los grandes fundadores y reformadores de las religiones universales con el cristianismo. Su eficacia reformadora e instauradora sólo podrá ser captada en su exacta dimensión teniendo en cuenta la situación religiosa con que ellos se encontraron. De esta manera, el brahmanismo hindú aparece como politeísmo veda «reformado», el budismo como brahmanismo reformado y el islam como animismo árabe asimismos reformado. Con lo cual también parece obligado preguntarse: ¿no estuvieron también Buda, Confucio, Lao-tsé, Zaratustra y Mahoma impelidos por las mismas grandes preguntas y esperanzas últimas que acabamos de mencionar? Más aún: ¿no buscan los hindúes en el Brahmán (el Brahmán, no el único dios personal Brahma), los budistas en el Absoluto, los chinos en Tao y los musulmanes en Alá el único y mismo misterio de los misterios, la única y misma realidad de las realidades? En ello, evidentemente, cada religión guarda su propio carácter y su propia riqueza, cosa que los cristianos frecuentemente no han tenido en cuenta en absoluto. Un par de indicaciones servirán para tomar conciencia de ello, al menos en alguna medida ¹¹:

¹¹ Para información sobre las *religiones no cristianas*, de entre la inmensa bibliografía mencionaremos las grandes obras en colaboración: M. Gorce-R. Mortier (ed.), *Histoire générale des religions*, I-IV (París 1947-1952); C. Clemen (ed.), *Die Religionen der Erde* (Munich 1949); F. König (ed.), *Cristo y las religiones de la Tierra. Diccionario de las religiones* (Madrid 1968); Chr. M. Schröder (ed.), *Die Religionen der Menschheit* (Stuttgart 1960ss, proyecto de 36 vols.).

Para una somera orientación, cf. A. Bertholet-H. von Campenhausen, *Wörterbuch der Religionen* (Stuttgart 1952); H. von Glasenapp, *Die nichtchristlichen Religionen* (Francfort 1957); G. Günther (ed.), *Die grossen Religionen* (Gotinga 1961); H. Ringgren-A. V. Ström, *Die Religionen der Völker. Grundriss der allgemeinen Religionsgeschichte* (Stuttgart 1959); R. C. Zaehner, *The Concise Encyclopedia of Living Faiths* (Londres 1959); E. Damman, *Grundriss der Religionsgeschichte* (Stuttgart 1972); E. Brunner-Traut (ed.), *Die fünf grossen Weltreligionen* (Friburgo-Basilea-Viena 1974). Aquí encontrará el lector abundante bibliografía sobre cada una de las religiones.

Más detalladas: P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte I-II* (Tubinga 1925); G. Mensching, *Allgemeine Religionsgeschichte* (Heidelberg 1949); J. Finegan, *The Archaeology of World Religions* (Princeton 1957); H. von Glasenapp, *Die fünf grossen Religionen* (Düsseldorf-Colonia 1951-52); en castellano existen varias obras importantes sobre el

1. Las religiones procedentes de la India, sobre todo el hinduismo y el budismo, están penetradas de una experiencia y una esperanza primordiales, características de ese subcontinente tan indeciblemente pobre dentro de su riqueza y tan abundante en calamidades: la vida es dolor y toda nueva vida engendra un dolor nuevo, y, no obstante, han de ser posibles la superación del dolor, la liberación y la salvación.

Así es el *hinduismo*, la «eterna» religión autóctona de la India, sin momento fundacional, crecida más bien desde antiguo, a la que no se puede adjudicar ningún dios determinado. Imponente en su actitud mística fundamental, en su ilimitada apertura y tolerancia, en su reconocimiento y asimilación de ideas ajenas, en sus aspiraciones de infinitud, con tal capacidad de evolución que, junto al primitivo politeísmo mítico y a los ritos orgiásticos, ha desarrollado la más estricta ascesis y meditación (el yoga) y elevadísimas filosofías, como la de Sankara. Un sistema religioso abierto, en incesante crecimiento: una unidad vital dentro de una asombrosa pluralidad de concepciones, formas y ritos. Y todo esto sin formulaciones dogmáticas fijas y de validez universal sobre Dios, el hombre y el mundo, incluso sin Iglesia ni misión, pero, eso sí, de una continuidad inquebrantable y de una fuerza vital por lo visto indestructible. El objetivo que se persigue con las más variadas formas de ascesis y meditación es siempre éste: la liberación del ciclo de las encarnaciones mediante una inserción del propio yo en el universo o, lo que es lo mismo, mediante la unidad con el Absoluto.

El *budismo* es, sin duda, la más fuerte contraposición del cristianismo. Vigente en la India desde el 500 a. C., tiene ahora mayor vigencia fuera de ella, con variadísimas modalidades desde Ceilán a Japón, donde impregna el culto estatal, sintoísta. Lo que en el budismo impresiona, a diferencia del hinduismo, es el «camino medio» entre los dos extremos del deleite sensual y el masoquismo, entre el hedonismo y el ascetismo. Las «cuatro verdades nobles» de Buda, punto central del sermón de Benarés, no tienen otro ob-

tema: C. J. Bleeker-G. Widengren (eds.), *Historia Religionum. Manual de Historia de las Religiones*, 2 tomos (I. *Religiones del pasado*; II. *Religiones del presente*, Cristiandad, Madrid 1973); C. G. F. Brandon (ed.), *Diccionario de religiones comparadas*, con copiosa bibliografía (Cristiandad, Madrid 1975); G. Widengren, *Fenomenología de la religión* (Cristiandad, Madrid 1976); M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 2 vols. (Cristiandad, Madrid 1974); E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones* (Cristiandad, Madrid 1973).

Existen ya ediciones de bolsillo en diversas lenguas con los textos más importantes de las religiones no cristianas, especialmente de la sabiduría india y china.

jetivo que hacer entender por qué se sufre, para eliminar así la causa del sufrimiento y el sufrimiento mismo. La causa del sufrimiento no es otra que el egoísmo, la afirmación del propio yo, el ansia de vivir, que lleva de reencarnación en reencarnación. Conociendo y extirpando esta ansia de vivir se llega a la superación del sufrimiento, en la cual consiste la vida. Sin preocuparse de problemas tales como el del origen primero del mundo, el hombre debe recorrer el óctuple sendero de la supresión del sufrimiento: recto conocer, recto querer, recto decir, recto obrar, recto vivir, recto esforzarse, recto pensar, recto sumergirse (recta contemplación). No es que el hombre no deba hacer nada, sino que no debe ser afectado por nada de lo que haga o experimente. En lugar de la ascesis hinduista, la penetración en la nada. De este modo es posible la redención del egoísmo, de la afirmación del propio yo, de la ceguera y, consiguientemente, del sufrimiento mediante la consciente no retención de los datos positivos o negativos de la vida (*karma*). La exención, en suma, del inacabable ciclo de las generaciones de este mundo aparente de la vida por extinción o liberación en el infinito. Así es, pues, como el budismo clásico más antiguo, el *hinayāna* (el «pequeño vehículo» de iluminación para la total liberación del dolor y las pasiones), intenta dar respuesta a las últimas preguntas del hombre, ser camino de salvación. Tal salvación, sin embargo, dentro de una respetuosa *theologia negativa*, no ha podido entenderla más que como *nirvana* (aniquilación). Una nada, por tanto, ya que significa liberación de todo sufrimiento, de toda sensibilidad, de toda limitación. Un vacío sin forma ni deseo que sólo más tarde, con el budismo del *mahāyāna* (o «gran vehículo»), iba a cobrar un contenido teológico positivo al identificarse con el Absoluto y la felicidad, haciéndose así posible una conciencia más fuerte de la trascendencia, un culto más rico y hasta una forma más perfecta de meditación. La negación de los monjes al mundo ha resultado no pocas veces un auténtico dominio del mundo, como demuestran los grandes logros culturales del budismo en Indonesia, la India y Japón.

2. *La religión china.* Desde principios de nuestro siglo se la llama frecuentemente universalismo chino, porque en su centro está la armonía del universo. Hacia el 500 a. C. se escindió en dos ramas: confucianismo y taoísmo, representadas, respectivamente, por dos filósofos contrapuestos, Confucio y Lao-tsé, contemporáneos ambos de Buda. Hoy es la religión china, en la medida en que ha podido mantenerse en el sistema maoísta, una amalgama sincretista de elementos confucianistas, taoístas y budistas.

El *confucianismo*, nacido de la primitiva religión china, es

más bien pragmático, está centrado en las relaciones interhumanas y habla poco de las relaciones con lo suprahumano, por lo que a menudo se entiende como un puro humanismo al que sólo le importa el fomento y cuidado de los valores humanos (especialmente el amor —la benevolencia = *jen*—, así como el honor, el deber, el tacto, el buen gusto) y de los órdenes mundanos. Sin embargo, el supuesto para la verificación de la humanidad natural que pretende, el fundamento de su sobria ética racional y el sentido de todos los preceptos morales no es otro que éste: el hombre debe acomodarse, en todo su obrar, al orden eterno del mundo. Integrarse armónicamente en la ley cósmico-moral, ésta es la ley moral del hombre en la que se expresa el «camino» (*tao*) del cielo. El hombre fusiona en sí mismo las fuerzas polares del mundo: el *yang* y el *yin*, el principio masculino y femenino, que representan el cielo y la tierra. De manera especial se toman en consideración las cinco relaciones humanas fundamentales: entre príncipe y súbdito, padre e hijo, hermano mayor y menor, hombre y mujer, amigo y amigo. La actitud ética básica debe ser la piedad. Hay también virtudes cardinales (benevolencia, honradez, decoro, sabiduría, sinceridad) y «regla de oro»; todo, como se ve, es ya conocido en esta ética precristiana. Igualmente, la concepción de la armonía del hombre con el cielo del confucianismo no deja de tener profundas implicaciones teológicas. La sabiduría consiste en el conocimiento de la voluntad del cielo. El noble no solamente debe sentir respeto por los grandes hombres y las palabras de los santos, sino sobre todo por los mandatos del cielo. Así, pues, el confucianismo, al igual que el hinduismo y el budismo, presenta también todos los caracteres externos de una religión: sacrificios a los dioses y los antepasados y un sinnúmero de acciones sacrales para el bien del hombre. El mismo Estado aparece como una institución religiosa y el soberano como un enviado del cielo (culto al emperador). Y el cielo, por su parte, es concebido como personificación del orden cósmico y moral y descrito con rasgos personales de «soberano supremo». Sin embargo, una bula papal prohibió a los primeros misioneros jesuitas, con motivo de la «disputa de los ritos», que fue mucho más que una discusión sobre ritos, identificar al «cielo» o al «soberano supremo» con Dios.

Pero mientras la ideología humanista del confucianismo acentúa de hecho que el hombre es la medida de todas las cosas, distanciándole de la naturaleza, el *taoísmo*, por el contrario, poniendo de manifiesto su mayor profundidad metafísica, exige, frente al confucianismo, la integración del hombre en el cosmos. Tal actitud trajo como consecuencia unos planteamientos cosmológico-

ontológicos mucho más científicos, a la vez que conectó la ontología con la ética. Así, pues, la sociedad patriarcal, la cultura avanzada y el saber autosuficiente se vieron reemplazados por la vuelta a la naturaleza auténtica, a la espontaneidad, a la mística, a los ideales de la época ilustrada anterior a Confucio. El hombre debe encontrar de nuevo su grandeza o pequeñez naturales y la medida del cosmos debe volver también a ser la medida del hombre. Justo de esta manera superará el hombre la muerte. La especulación filosófica y las reglas prácticas para el rejuvenecimiento de la vida (ejercicios respiratorios, dietética, normas sexuales) se entremezclan aquí. La personalidad, en fin, ha de volver a sumergirse en lo informe para tener vida eterna. El taoísmo y el budismo se confundieron en China, pero hoy están, junto con el confucianismo, completamente —¿definitivamente?— cubiertos por el maoísmo, que en muchos aspectos presenta rasgos de religión sustitutoria.

3. El *islam*. En esas inmensas regiones que se extienden desde Marruecos hasta Bangla-Desh y desde las estepas del Asia central hasta las islas de Indonesia impera la religión de Mahoma. Ella, la más joven, la más simple, pero también la menos original de las grandes religiones, apareció en Arabia en el siglo VII. Ha tenido, sin embargo, la fuerza de modelar una fe capaz, como casi ninguna otra, de hacer de sus creyentes un bloque unitario. El dogma islámico se resume en una profesión de fe muy simple, dependiente del judaísmo y el cristianismo: no hay más Dios que Dios, y Mahoma es su profeta. Y cinco deberes básicos igualmente simples, las «columnas» del islam, constituyen el objeto de la tan desarrollada jurisprudencia islámica: la profesión de fe, la oración cotidiana ritual, la limosna a los pobres, el ayuno del mes del Ramadán y una peregrinación a La Meca. Todo ello penetrado de una total sumisión a la voluntad de Dios, de la cual se ha de aceptar todo, incluso el sufrimiento, como designio inapelable: «islam» quiere decir «sometimiento, entrega» a Dios. De todo ello resulta una radical igualdad de todos los hombres ante Dios y un sentido comunitario supranacional: la fraternidad musulmana, que ha sido capaz de allanar, en principio al menos, las diferencias de raza y hasta de casta, como en la India. Prescindiendo de su escisión en tres confesiones tras la muerte de Mahoma, de las que todavía subsisten dos (la mayoría aplastante de los sunnitas y el pequeño número de los shiitas, especialmente en Persia), el islam, a diferencia de otras religiones, no ha tenido en su larga y agitada historia fisuras o rompimientos importantes ni ha experimentado la competencia de nuevas fundaciones de religión, aun-

que haya acusado retrocesos (en España, Sicilia, Europa oriental) como todas las religiones universales. Todo ello viene a confirmar a los musulmanes en su pretensión de ser la última y definitiva religión, que reconoce con otras a Abrahán, a Moisés y en especial a Jesús como profetas; pero el último y más grande de ellos, el «sello de los profetas», es Mahoma. A esto se añaden sus grandes realizaciones en teología, mística, poesía y cultura del pasado (en la Edad Media), así como sus extraordinarios progresos misioneros del presente (en África central y oriental). Es una religión fácilmente asequible, sin sacramentos, ni imágenes cultuales, ni música, sin consagraciones espirituales y sin una instancia central de infalibilidad, pero de una asombrosa resistencia (Unión Soviética), cohesión (los árabes) y expansión (ya son musulmanes más de la mitad de los africanos). Una religión con la que hay que contar también en el terreno político, por el renacimiento nacional de los Estados árabes.

Este es el mundo de las religiones: no hay en verdad religión sino en las religiones. Y hay que conocer las religiones si se quiere hablar de religión. Pero terminamos aquí: ¡qué podría decir uno sobre el cristianismo si sólo le fuera posible escribir unas pocas líneas! La profundidad y riqueza de las experiencias religiosas de la humanidad, tal como aparecen en las innumerables formas, configuraciones e ideas de las grandes religiones, son inefables. No podemos aquí pararnos a describir los distintos estadios de cada religión en particular (fundación, desarrollo, estabilización, disolución quizá), ni siquiera —y esto desde el punto de vista de la ciencia de las religiones sería más importante— esbozar sus coincidencias, afinidades, convergencias, influjos y mezclas.

2. CONSECUENCIAS DESCONCERTANTES

Rasgo característico de la nueva autocomprensión del cristianismo es que hoy se está dispuesto a tomar en consideración y sondear el inmenso mar de las religiones e incluso a no ver en él exclusivamente caminos de perdición, sino también, con algunas condiciones, como hemos visto, caminos de vida, de bien universal y definitivo, de «salvación» para la humanidad, en suma. Algunos, sin embargo, y no solamente los misioneros cristianos, se preguntan inquietos: si las otras religiones pueden ser también caminos de salvación, ¿qué consecuencias se siguen para el cristianismo como único camino de salvación? ¿No serán tales consecuencias desconcertantes y hasta peligrosas?

a) ¿Cristianismo anónimo?

Cincuenta años antes del descubrimiento de América, el Concilio Ecuménico de Florencia (1442) definió la doctrina que había llegado a ser tradicional después de Orígenes y, en especial, de san Cipriano: «Fuera de la Iglesia no hay salvación»¹². Y empleando las duras palabras de Fulgencio de Ruspe, discípulo de san Agustín: «La santa Iglesia romana... cree firmemente, confiesa y proclama que 'nadie fuera de la Iglesia católica, sea pagano o judío, no creyente o separado de la unidad, participa de la vida eterna, sino que cae en el fuego eterno que ha sido preparado para el demonio y sus ángeles, a no ser que se incorpore a ella (a la santa Iglesia romana) antes de la muerte'»¹³. Por tanto, todos los que están fuera son una *massa damnata*, una hueste perdida, están excluidos de la salvación.

Quinientos años después, y en verdad no demasiado pronto, reconoce el Concilio Vaticano II la libertad de fe y religión. En una declaración especial elogia las grandes religiones y en la Constitución sobre la Iglesia proclama que todos los hombres de buena voluntad, o sea, también los judíos, los musulmanes, los miembros de otras religiones y hasta los ateos («los que sin culpa por su parte no han llegado todavía a un claro conocimiento de Dios»), al menos en principio, «pueden conseguir la salvación eterna»¹⁴. Antes sólo podían alcanzar la salvación los cristianos bautizados y practicantes. Después, a algunos no cristianos en particular se les daba individualmente una oportunidad de salvación. Ahora, al parecer, todas las religiones como tales pueden ser camino de salvación.

Si se compara la nueva doctrina con la vieja, no queda otro remedio que comprobar un cambio de alcance histórico con respecto a los de fuera de la «santa Iglesia romana». ¿Qué ha ocurrido aquí? No mucho, responden tranquilizando algunos teólogos católicos; sólo se trata de una nueva «interpretación» del dogma infalible de siempre: «Iglesia» ahora ya no quiere decir, como en Florencia, «la santa Iglesia romana», sino que significa «propriadamente», «exactamente», «en el fondo», *todos* los hombres de buena voluntad, los cuales pertenecen todos «de alguna manera»

a la Iglesia. Ahora bien, ¿qué es esto sino introducir elegantemente por la puerta trasera, a través del fino puente de papiro de una construcción teológica, a todos los hombres de buena voluntad en la «santa Iglesia romana», de forma que ningún hombre de buena voluntad quede «fuera»? Fuera de la Iglesia no hay salvación: la fórmula es tan verdad ahora como lo ha sido siempre, puesto que todos están ya dentro de antemano como cristianos no formales, pero sí «anónimos»¹⁵, o mejor dicho —pues esto sería lo más exacto y consecuente—, como «católicos romanos anónimos».

¿Se ha solucionado el problema? La entrada de las masas de las religiones no cristianas en la santa Iglesia romana, ¿acaso no se realiza única y exclusivamente en la cabeza del teólogo? En la realidad, sin embargo, tanto los judíos como los musulmanes, hindúes, budistas, etc., que tienen clara conciencia de lo que son —sin el menor «anonimato»—, se quedan fuera. Y en ningún caso quieren, además, estar dentro. No hay artimaña metodológica que pueda forzarlos a convertirse, contra su voluntad y contra su *votum*, en miembros activos o pasivos de una Iglesia que, por su parte, siempre ha querido ser una comunidad de fe en libertad. La voluntad de aquellos que están fuera no ha de ser «interpretada» conforme a los propios intereses, sino respetada simple y llanamente. En ninguna parte del mundo se encontrará un judío, musulmán o ateo serio que no tome como insolencia la afirmación de que él es un «cristiano anónimo». Cuando se copa al interlocutor de esta manera, el diálogo se cierra antes siquiera de haber comenzado. Solución aparente, que sólo proporciona un flaco consuelo. ¿Se puede sanar a una sociedad que adolece de pérdidas de miembros mediante el expediente de declarar miembros «ocultos» a los que no son miembros de ella? ¿Y qué dirían los cristianos si fuesen reconocidos benévolamente por los budistas como budistas «anónimos»?

Tampoco se debería silenciar que, con la ampliación aparentemente ortodoxa de conceptos cristianos tales como Iglesia y salvación, se rechaza, sencillamente, el reto de las religiones universales. Pero quien lo rehúye resulta fácilmente atrapado por la espalda. ¿No se cae así, sin darse uno cuenta siquiera, en el peligro de atentar contra la causa del cristianismo para salvar, so-

¹² Para la historia del axioma «extra ecclesiam nulla salus» cf. H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1973) D II.2; para una interpretación moderna de la fórmula, cf. id., *Sinceridad y veracidad* (Barcelona 1970) B VIII: ¿Manipulación de la verdad?

¹³ Denz. 714; cf. Fulgencio de Ruspe, *De fide, ad Petrum*, c. 37ss, n. 78ss: PL 65, 703s.

¹⁴ Concilio Vaticano II, *Constitutio de Ecclesia* (1964), art. 16.

¹⁵ K. Rahner, *Los cristianos anónimos*, en *Escritos de teología* VI (Madrid 1969) 535-544. Cf. A. Röper, *Die anonymen Christen* (Maguncia 1963). Recientemente, H. J. Margull, *op. cit.*, 85, basándose en experiencias concretas con hinduistas, budistas y musulmanes, ha expresado algunas reservas críticas contra esta teoría, que se ha hecho hoy día tan popular, así como contra la concepción de R. Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo* (Madrid 1971).

lamente, una fórmula infalible? ¿No se llega así, sin quererlo, a identificar la Iglesia con el mundo, la cristiandad con la humanidad? ¿No se convierte con ello el cristianismo en un lujo religioso y el *ethos* cristiano en una superfluidad? En esta concepción, finalmente, ¿no se convierte fácilmente Jesús en un *avatara* para los hindúes, en un *bodhisattva* para los budistas y en uno de los profetas para los musulmanes? Todos estos interrogantes han sido formulados ya por no pocos misioneros de cierta edad, que no siempre reciben respuesta de otros más jóvenes y avanzados ni de sus maestros. Con lo que, de paso, también se pone de manifiesto lo siguiente: tampoco las ideas que parecen avanzadas deben ser aceptadas sin crítica. Pensamiento de partido y presión de grupo son cosas que están de más en una teología que se propone como meta la verdad. Y si los conservadores no siempre tienen razón en la Iglesia cuando responden, la tienen a menudo cuando preguntan.

b) ¿Arrogante ignorancia?

El desafío sigue en pie: no se debe retirar de la cuenta de las religiones y, mediante una manipulación metodológica, contabilizar en favor de la Iglesia o de las Iglesias todos los valores positivos descubiertos antes en aquéllas. Fuera de la Iglesia hay salvación. ¿Por qué no confesarlo con toda honradez cuando ya se reconoce de hecho? Sólo así se puede tomar a las religiones verdaderamente en serio, sólo desde este supuesto se puede contemplar con realismo la problemática que nos ocupa.

Sin duda se perfila así con mayor precisión la cuestión fundamental: si la predicación cristiana no subraya hoy como ayer la pobreza, sino la riqueza de las religiones, ¿qué puede ofrecer ella misma? Si en todas partes reconoce luz manifiesta, ¿en qué medida pretende ella traer «la luz»? Si todas las religiones encierran verdad, ¿por qué el cristianismo ha de ser precisamente *la* verdad? Si fuera de la Iglesia y del cristianismo hay salvación, ¿qué necesidad hay de Iglesia y cristianismo?

También en esta dirección se dan soluciones aparentes. No basta con hacer afirmaciones. No basta con decretar desde una «teología dialéctica» dogmática sin conocer ni analizar de cerca el verdadero mundo de las religiones, como siguiendo a Lutero han hecho el joven Barth¹⁶, Bonhoeffer¹⁷, Gogarten¹⁸ y, de forma

¹⁶ K. Barth, *Der Römerbrief* (Munich 1922) cap. 7; id., *Kirchliche Dogmatik*, I/2 (1948) 17; pero cf. las correcciones en IV/3 (1959) 69,2.

¹⁷ D. Bonhoeffer, *op. cit.*, 178-185.

¹⁸ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (Stuttgart 1958).

menos radical, E. Brunner¹⁹ y H. Kraemer²⁰, que la religión no es otra cosa que «teología natural», pecaminosa rebelión del hombre contra Dios, incredulidad en suma, y que el cristianismo no es una religión porque el evangelio es el fin de todas las religiones. Tampoco basta con recusar globalmente el problema, como hacen otros teólogos protestantes, ignorándolo elegantemente, como si a nosotros no nos importase nada. Si la teología cristiana no sabe dar respuesta a la cuestión de la salvación de la mayor parte de la humanidad, no debe asombrarse de que los hombres de hoy, como Voltaire en su tiempo, viertan su mofa sobre la pretensión de la Iglesia cristiana de ser la «única beatificante» o se den por satisfechos con un indiferentismo ilustrado, como Lessing en su fábula de los tres anillos tenidos por auténticos, ninguno de los cuales es quizá el verdadero anillo del padre. Resulta demasiado fácil invertir la afirmación de la «teología dialéctica», a saber: que las religiones universales no son más que proyecciones humanas, y explicar también el cristianismo como pura proyección o expresión de un pensamiento-anhelo de absolutismo exclusivista.

Es innegable que el problema se ha agudizado. Las religiones universales, desde que los nuevos e inmensos continentes comenzaron a desarrollarse, constituyeron para la cristiandad sobre todo un reto externo y cuantitativo. Ahora, sin embargo, se han convertido en un reto interno, cualitativo, y ello no sólo para una minoría de ilustrados, sino para las mismas Iglesias cristianas. Ya no se pregunta únicamente por la suerte de las religiones universales como en la época colonialista. Lo que está hoy en tela de juicio es la suerte del propio cristianismo.

Y con esto también hace acto de presencia la otra cara del problema. El reto de las grandes religiones se ha de entender activa y pasivamente. Pues también las religiones universales están retadas.

3. RETO RECÍPROCO

La situación de las grandes religiones se ha vuelto más complicada conforme han ido avanzando los tiempos modernos. También es preciso reconocer esto con toda franqueza. El cristianismo no puede minimizar a las otras religiones para quedar él solo

¹⁹ E. Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie* (Munich 1927); id., *Die Christusbotschaft im Kampf mit den Religionen* (Stuttgart-Basilea 1931); id., *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkennnis* (Zurich 1941; Darmstadt 1961) esp. capítulos 14-17.

²⁰ H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*; id., *Religion and the Christian Faith* (Londres 1956).

engrandecido. Pero tampoco ayuda al esclarecimiento la idealización de las grandes religiones, cosa más posible desde lejos que de cerca. El esbozo esquemático del punto de arranque de las distintas religiones que hemos descrito no debe silenciar su cara negativa: cuáles son en concreto sus deficiencias, debilidades y errores; cuán lejos de su impulso originario se encuentran en realidad tales religiones; con cuánta frecuencia presentan una imagen mistificada y contradictoria. Como el islam, con su masivo culto a los santos y sus amuletos; el taoísmo vulgar, con sus magias, alquimias, elixires de vida y píldoras de inmortalidad; el círculo chino de fiestas anuales, con sus elementos arcaicos, confucianistas, taoístas y budistas, y el hinduismo, en que casi todo es posible.

a) *Diferencias insoslayables*

Son evidentes los numerosos *paralelos* que la fenomenología de la religión²¹, o una historia universal al estilo de Arnold Toynbee²², establece entre las distintas religiones en doctrina, rito y vida. Y que quizá atañen más a la vida concreta que a la doctrina abstracta. Cuando, por ejemplo, se califica de «dioses» a todos aquellos seres a los que se honra con la invocación y presentación de ofrendas, no hay más remedio que reconocer que no sólo en las otras religiones, sino también en el cristianismo, se da un politeísmo práctico. O ¿acaso está permitido emplear de antemano dos medidas distintas? ¿Está justificado ver en un caso sólo el ideal elevado y en el otro la realidad, que siempre queda muy por debajo de él? En el fabuloso templo de oro de los *shiks* en Amritsar, junto al santo Ganges en Benarés, en la Kandy budista e incluso en Bangkok queda uno impresionado como cris-

²¹ Sobre la *fenomenología* de la religión, además de las importantes obras de R. Otto, H. Pinard de la Boullaye y N. Söderblom, cf. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubinga 1933; 1956); id., *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (Haarlem 1948; Darmstadt 1961); G. Men-sching, *Vergleichende Religionswissenschaft* (Heidelberg 1949); id., *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze* (Stuttgart 1959); H. v. Glasenapp, *Die Religionen der Menschheit. Ihre Gegensätze und Übereinstimmungen* (Viena 1954); M. Eliade, *Patterns of Comparative Religion* (Londres 1958); J. Wach, *The Comparative Study of Religions* (Nueva York 1958); K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen* (Stuttgart 1960); F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961); G. Lanczkowski, *Begegnung und Wandel der Religionen* (Düsseldorf-Colonia 1971); M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* (Cristiandad, Madrid 1974); G. Widengren, *Fenomenología de la religión* (Cristiandad, Madrid 1976).

²² A. J. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion* (Londres 1956); id., *Christianity among the Religions of the World* (Londres 1958).

tiano, pero difícilmente experimenta la tentación de convertirse a una religión no cristiana. Pero tampoco es fácil que un hindú shivista sienta en una iglesia barroca napolitana o bávara, o en la basílica de San Pedro de Roma, una llamada al cristianismo como «revolución monoteísta»²³ derrocadora de los otros dioses. Algo más de esto se siente en la pequeña mezquita del norte de Africa, al borde del Sahara.

Sin embargo, a pesar de todos los paralelos, tanto en lo positivo como en lo negativo, ni siquiera fenomenológicamente se pueden allanar las *diferencias*, como pretendió hacer, sobre todo al principio, la ciencia comparada de las religiones. También el fenomenólogo de la religión sabe distinguir radicalmente entre una religión primitiva y otra evolucionada, entre una nacida espontáneamente y otra instituida, entre una religión mítica y otra ilustrada y, sobre todo, entre una claramente monoteísta y otra claramente politeísta o incluso panteísta. En la comparación concreta de paralelos y antecedentes sólo se comprueba a menudo la semejanza y no la contradicción, por un precipitado afán de descubrimientos. Mas términos iguales («sagrada cena», «baño bautismal», «sagrada escritura») engañan; ideas generales ofuscan. Decisivo es el valor posicional del fenómeno («profeta», «culto a los santos») en el todo. Incienso y sándalo pueden producir la misma sensación, agradable o desagradable, en olfatos poco finos; la Biblia y el Corán pueden manejarse de igual forma desde fuera; un sacrificio puede ser un sacrificio. Pero el concepto general de sacrificio es equívoco y echa en la misma olla cosas completamente diversas: la más noble acción y la más monstruosa aberración del hombre, la más desinteresada entrega por los otros y la más absurda matanza de los mismos. El hecho de que el lector de la Biblia no tenga que lavarse las manos señala una diferencia sumamente importante con respecto al islam: a fin de cuentas, el cristianismo no es una «religión del libro». Y para judíos y cristianos nunca fue el Jordán un río sagrado, como para otras religiones el Nilo, el Éufrates, el Tigris o el Ganges. Tampoco conoce el cristianismo una ciudad santa en el mismo sentido que los judíos Jerusalén o los musulmanes La Meca. Las cruzadas cristianas no sólo fueron anticristianas, sino innecesarias.

Y cuán distintos son, por encima de todas las coincidencias externas, los numerosos «profetas» de los diferentes pueblos: un asceta de la India, un pensador peregrino de China, un filósofo

²³ J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, en *Gott in Welt* (Hom. Karl Rahner; Friburgo-Basilea-Viena 1964) II, 287-305; esp. 294s.

de Grecia, un nabí de Israel. Cuán distintas las concepciones sobre la última liberación y redención: elevación a la idea, inmersión en la meditación, experiencia del nirvana, sintonización con el *tao* o abandono a la voluntad de Dios. El «amor a los hombres» no es lo mismo en el maestro Kung que en el maestro de Nazaret. Incluso el maligno es distinto en Zaratustra (mazdeísmo, parsismo indio) que en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Y nada digamos de las diferencias con respecto a las religiones primitivas: que los amables y pacíficos habitantes de las islas Fidji ya no devoren hombres en este siglo como en el pasado no debe dejar de tener importancia, por lo menos para los visitantes de las islas. Y es justamente ahí donde con demasiada frecuencia se pasan por alto las diferencias. A la vista del patente fracaso de la misión cristiana y de la disolución de las antiguas culturas indígenas de África²⁴, por ejemplo, se pasa por alto la inmensa instrucción y la concreta liberación del miedo a los demonios, de la magia, de las fuerzas de la naturaleza, de la irracionalidad y la crueldad y de las actitudes impersonales, asociales y ahistóricas, que la misión cristiana ha llevado consigo. Todo lo cual es, sin duda, una desmitologización y desdemonización, una interiorización y humanización de gran estilo.

Así, pues, reconocer la verdad de las otras religiones no debería implicar negar lo que sigue: hay diferencias esenciales entre las monstruosas y grotescas divinidades de la maravillosa isla de Bali y cualquier pared de iconos de santos ortodoxos en Sagorsk; entre la prostitución sagrada de los templos paganos y la consagración de las vírgenes cristianas; entre una religión cuyo símbolo es el «lingam» (piedra fálica), reproducido mil veces en el mismo templo, y otra religión cuyo símbolo es la cruz; entre la religión de la guerra santa contra los enemigos y la religión del amor programático al enemigo; entre una religión de sacrificios humanos (por lo menos 20.000 hombres fueron sacrificados en cuatro días para la consagración del gran templo de Méjico en 1487) y la religión de la propia entrega diaria por los hombres. Y estas diferencias no las eliminan ni las crueldades de los conquistadores españoles ni las quemadas de herejes romanos, que por otra parte no respondían, sino contradecían, al programa cristiano, que no eran cristianas, sino claramente anticristianas.

Con todos los respetos, pues, para el magnánimo y tolerante hinduismo reformista de Sarvepalli Radhakrishnan, primer presidente del Estado indio, influido tanto por el vedanta como por el

²⁴ Es instructiva la novela del africano Chinua Achebe, *Things Fall Apart* (Londres 1958).

liberalismo teológico europeo del siglo XIX, hemos de decir que no es todo en el fondo una sola cosa, ni sencillamente igual. Quien conozca la realidad concreta de la India o simplemente haya leído noticias sobre el pernicioso influjo que la religión hindú ha ejercido sobre la situación concreta del subcontinente; quien sepa de las catastróficas consecuencias económicas y sociales que hoy todavía se siguen del culto a la vaca sagrada, recomendado por el mismo Gandhi, o del sistema de castas, que ninguna ley puede remediar, o de la tremenda superstición imperante, o de la charlatanería de algunos gurús, y otras cosas más²⁵, podrá entrever un poco lo que la fe cristiana puede significar en orden a una ilustración y liberación, desmitologización y desdemonización, interiorización y humanización. Ante las radicales contradicciones existentes entre las religiones sería muy fácil recurrir a la antigua y tantas veces citada parábola budista y afirmar que todas las religiones palpan cual ciegos mendigos el mismo elefante, el uno coge una pata y cree que es un tronco de árbol, el otro una oreja y la toma por una hoja de palmera, el tercero el rabo y cree asir una soga, pero ninguno de los tres coge al elefante entero²⁶. Y ¿si uno, ciegamente, toma un tronco de árbol por un elefante? Con toda razón constata Radhakrishnan —y otros con él— en la ilimitada variedad de las religiones, en sus concepciones, formas y lenguajes, una auténtica experiencia espiritual interna del absoluto (*spiritual experience*), así como una concordancia soterrada que posibilita una comunicación espiritual profunda entre las distintas religiones. Pero no se debe simplificar tal coincidencia, ni difuminar las diferencias, ni absolutizar la experiencia espiritual interna, de tan variada significación, como si ante ella fuesen indiferentes todas las expresiones religiosas articulables, todas las revelaciones y profesiones de fe, las autoridades, Iglesias, ritos y manifestaciones.

Radhakrishnan puede ser tan tolerante porque, como en todos los sincretismos, se trata de una tolerancia muy cualificada, específicamente hinduista, basada en la autoridad del *vedanta*. Mas las religiones orientales de signo predominantemente místico como el hinduismo y el budismo, cuyo núcleo central se cifra en la experiencia humana del aniquilamiento, tienen también a su modo la pretensión de exclusividad: en la medida en que, a diferencia

²⁵ Cf. sobre este punto la serie, unilateral pero informativa, publicada en «Der Spiegel» de 1973, núms. 39-43: *Asiens kranker Riese*.

²⁶ S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought* (Londres 1939) 308s. Cf., además, la crítica de teólogos cristianos indios en M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance* (Madrás 1970) capítulo 7.

de las religiones proféticas (judaísmo, cristianismo, islam), cuyo punto capital se concreta en el acontecimiento de la revelación y en la autoridad de Dios, no excluyen, sino incluyen, a las restantes religiones²⁷. El hinduismo absorbe todas las otras religiones. El budismo, teniéndose por la más alta doctrina de salvación, las acepta como estadios inferiores para el hombre vulgar; se trata de una permisión y tolerancia resignadas más que de un auténtico reconocimiento del valor de doctrinas que están en contradicción con la propia. El apresado en el error tendrá en una ulterior existencia innumerables ocasiones de llegar a la convicción justa.

Indiscutiblemente, en la historia de la humanidad han existido unos cuantos «hombres normativos». Según Karl Jaspers, Buda, Confucio, Sócrates y Jesús (no Moisés, cuya acción fue muy limitada, ni Mahoma, cuya originalidad resultó escasa) han abierto posibilidades humanas definitivas, imponiendo a la vez al ser humano cánones inamovibles, de forma que han ejercido durante milenios una influencia extraordinariamente amplia y profunda en la actitud interior de los hombres²⁸. Indiscutiblemente, sus planteamientos y respuestas concretos guardan mutua relación; incluso se pueden establecer concordancias en su predicación y modo de vida, en su relación con los hombres y el mundo, en la mitificación de las circunstancias de su nacimiento, llamadas, tentaciones y hasta «elevación» tras la muerte. Pero no es menos indiscutible que estos «hombres decisivos» son muy distintos y no se dejan integrar cual partes de un todo en la verdad global: «Estando muy cerca, son dispares, incompatibles en un solo y único hombre que por hipótesis anduviera a la vez todos sus caminos»²⁹. Sólo una ingenua ignorancia de los hechos permite pasar por alto o difuminar las cualidades diferenciales de cada uno de ellos. Escapar a una opción es casi imposible.

Cualquier sentimiento fácil de superioridad sobre todas las religiones y sus supuestas sutilezas (posible no sólo entre los filósofos, sino también entre los teólogos), desemboca en una indiferencia completa en quienes han perdido los contenidos centrales de la fe. Y en los demás desemboca en un anquilosamiento reaccionario en su actitud de fe tradicional. Ninguna nivelación, abstracción y generalización supone avance alguno. La difuminación de las diferencias bajo el mismo techo de una federación religiosa

²⁷ G. Lanczkowski, *op. cit.*, 111s. 115s. Cf. G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion* (1955; edición de bolsillo: Munich-Hamburgo 1966).

²⁸ Cf. K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen* (Munich 1971); reimpre-
sión de la obra *Die grossen Philosophen*, vol. I (Munich 1964).

²⁹ K. Jaspers, *op. cit.*, 206.

de todas las religiones ha dejado, hasta ahora, del todo intactas a las diversas religiones. Sabemos demasiado de las religiones en particular como para que un dogmático cristiano pueda afirmar impertérrito que no son más que arbitrarias construcciones humanas, o un universalista hindú se atreva a decir que todas son esencialmente iguales, o un humanista secular afirme sin más que no son sino el opio del pueblo.

¿Podemos eludir la confrontación espiritual, que ha de hacerse con la mayor modestia, objetividad y espíritu de diálogo posibles? Ni en las religiones de Occidente ni en las de Oriente está hoy permitido prescindir de *la cuestión de la verdad* o restarle importancia. Prueba de ello es la rivalidad secular, no pocas veces cruel y hoy otra vez recrudescida, entre el hinduismo y el islam (India y Pakistán), entre el hinduismo y el budismo, entre el budismo y el neoconfucianismo. Ni siquiera en las religiones asiáticas es todo equivalente.

Es cierto que no se deben mezclar el problema de la verdad y el problema de la salvación, como en otros tiempos se hizo en la teología cristiana. La actual «teología cristiana de las religiones» tiene razón: en las otras religiones pueden los hombres alcanzar la salvación eterna; en ese sentido podemos considerarlas con toda justicia como caminos de salvación. Pero la solución de la cuestión salvífica no excusa de la cuestión de la verdad. Cuando la teología cristiana actual afirma que todos los hombres pueden salvarse, cualquiera que sea su religión, en ningún caso quiere ello decir que todas las religiones sean igualmente verdaderas. Los hombres no se salvan por el politeísmo, la magia, los sacrificios humanos y las coacciones de la naturaleza, sino a pesar de todo esto. No se salvan por el error y la superstición, sino a pesar de los mismos. Por eso, las grandes religiones no pueden ser consideradas como caminos de salvación más que de forma condicionada, no en bloque y en cualquier hipótesis. Por más elementos de verdad que contengan en puntos particulares, cosa que han de aceptar los cristianos, no ofrecen *la* verdad para los cristianos. Nunca podría el cristiano justificar ser por igual budista, hinduista, confucianista o musulmán. Si un cristiano acepta el yoga o el zen budista («yoga cristiano» o «zen cristiano»), nunca será como religión o actitud profunda de fe, sino como método o camino de «iluminación»; es decir, aceptará un zen desligado de sus fundamentos religiosos, con lo que tiene de sugestivo para muchos hombres modernos al poner el acento en lo no intelectual y en una mística que no se evade del mundo, que insiste en la quietud y en el silencio, en la afloración dinámica de los estratos profundos del espíritu humano;

un zen que tan interesante es para teólogos y filósofos como para psiquiatras y psicoterapeutas³⁰.

Con todo esto, todavía no se ha dicho positivamente qué es para los cristianos la verdad, pero sí se ha visto la exigencia de una confrontación crítica y autocrítica con las grandes religiones, en la que el criterio ha de ser no la compasión, sino sólo la verdad; se impone una diagnosis crítica de las religiones universales que no trate de juzgar, sino de ayudar.

b) *Un análisis provechoso*

De este modo, también las grandes religiones acusan hoy un desafío en el sentido de *challenge and response*, según expresión de Toynbee; están llamadas a una respuesta. El encuentro con el cristianismo significa para las religiones asiáticas un impulso de enorme intensidad y amplitud hacia la autorrevisión crítica, la purificación y profundización de las bases de la propia fe, la fecundación con las ideas cristianas y el desarrollo de sus substratos embrionales. Para las otras religiones vale por analogía lo que ha resultado del análisis del neohinduismo en parangón con el hinduismo clásico: que hoy es menester reforzar el monoteísmo, sofocar la idolatría y eliminar burdas depravaciones, moralizar la religión, luchar por las reformas sociales e implantar un moderno sistema de educación, reinterpretar los *Upanishades* y la *Bhagavadgītā*, interesarse incluso por la figura de Jesús, si bien desligada de su modalidad de apariencia histórica (interpretación mística del Evangelio de Juan) y tomar en serio los «principios eternos» promulgados en el Sermón de la Montaña³¹. Piénsese asimismo en el influjo de la idea cristiana de la paz —pese al fracaso de la paz cristiana en la práctica— en la nueva propaganda de la paz budista (pagodas de la paz en Rangún e Hiroshima). Todo el proceso de reforma y renovación, es decir, de concentración, profundización, interiorización y, consiguientemente, de simultánea apertura y unificación, en el que hoy se hallan inmersas amplias zonas de la cristiandad, constituye un importante reto para todas aquellas religiones que, en conjunto —pese a la nueva autoconciencia de algunas naciones renacidas, pese a los concilios budistas, a las con-

³⁰ Cf. H. Dumoulin, *Zen. Geschichte und Gestalt* (Berna 1959); íd., *Östliche Meditation und christliche Mystik* (Friburgo-Munich 1966). Una buena comparación sumaria en P. Kreeft, *Zen Buddhism and Christianity: An Experiment in Comparative Religion*: «Journal of Ecumenical Studies» 8 (1971) 513-538.

³¹ Cf. el estudio de Adelheid Krämer, *Christus und Chintentum im Denken des modernen Hinduismus* (Bonn 1958).

ferencias panislámicas y a profundizaciones y contraofensivas misioneras aisladas—, no han logrado desarrollar un dinamismo espiritual semejante (por no hablar de las religiones tribales africanas).

Para una confrontación fructífera al mismo nivel sería muy deseable que las religiones universales desarrollaran teologías científicas, en el sentido moderno de la palabra, que alcanzaran el mismo nivel de la teología cristiana; no únicamente una meditación más relevante, sino una reflexión autocrítica. La teología cristiana ha sido la primera que ha acogido la metodología científica del pensamiento moderno y, en parte considerable, la ha creado. Solamente sobre la base de una auténtica pluralidad de teologías puede llegarse a un verdadero diálogo. El cristianismo no debe ni puede promover directamente una teología científica hinduista, budista, confucianista, taoísta o islámica. Pero puede fomentar una confrontación seria con ayuda de la historia de las religiones, de la fenomenología, psicología, sociología y teología de la religión, elaboradas todas ellas con objetividad y sin prejuicios³². A la controversia teológica entre las confesiones cristianas debe sumarse una controversia teológica entre las distintas religiones; o, mejor dicho, una teología ecuménica en el más amplio sentido de la palabra.

Las grandes religiones han tratado de múltiples formas de eludir la confrontación con el cristianismo mediante el encapsulamiento espiritual. Mientras en el Occidente impera un análisis despiadado de la crisis religiosa, en el Oriente sigue predominando la autoafirmación apologetica. Pero con el paso del tiempo y con los nuevos medios de transporte y comunicación internacional, ¿no es cada vez más difícil el aislamiento y la demarcación territorial? La inmovilidad y esclerodermia espirituales, en muchos casos milenarias, de las grandes religiones asiáticas fueron quizá menos peligrosas en tiempos más tranquilos. Hoy, sin em-

³² Un intento ejemplar es la obra publicada por especialistas cristianos y budistas: H. Dumoulin (ed.), *Buddhismus der Gegenwart* (Friburgo-Basilea-Viena 1970), con colaboraciones de H. Bechert, E. Benz, H. Dumoulin, A. Fernando, A. M. Fiske, H. Hoffmann, J. M. Kitagawa, H. Nakamura, Y. Raguin, F. Reynolds, D. K. Swearer, Vu Duy-Tu y H. Welch. Sobre la fructuosa discusión hinduista-cristiana en la India, cf., además del ya citado libro de M. M. Thomas, K. Baago, *Pioneers of Indigenous Christianity* (Bangalore 1969); íd., *Bibliography of Indian Christian Theology* (Madrás 1969); R. H. S. Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology* (Madrás 1969); Robin Boyd, *What is Christianity?* (Madrás 1970). De entre los teólogos cristianos indios mencionaremos a Joshua Marshman, Nehemiah Goreh, M. C. Parekh, C. F. Andrews, S. K. Rudra, P. D. Devanandan, P. Chenchiah, D. G. Moses, J. R. Chandran, Surjit Singh y M. Sunder Rao.

bargo, quiéranlo o no, tales religiones se ven arrastradas no sólo a la confrontación con el cristianismo, sino al enfrentamiento con el vertiginoso progreso del mundo secular moderno. Progreso que desde América, Europa y la Unión Soviética avanza incontestablemente por mil caminos, con toda su fascinación y sugestión, sobre los países del Próximo y Lejano Oriente, inundándolos, como en el caso de China y Japón, con su economía, ciencia, cultura, técnica y política. Esto significa en muchos aspectos una profanación de lo religioso; pero no pocas veces implica también una nueva sacralización de lo profano, presupuesto para religiones sustitutorias o «cuasi religiones»: absolutización de la nación, de la clase social, de la ciencia y hasta de una persona, que difícilmente hace felices a los pueblos y a los individuos. Especialmente el materialismo dialéctico ateo, en su forma de comunismo misionero (marxismo-leninismo o maoísmo, declarado como «ciencia»), está en competencia universal con el cristianismo y con las grandes religiones, aunque también en un diálogo no del todo estéril. Los múltiples fracasos del cristianismo y de las religiones universales en orden a la humanización del hombre y a la lucha por la justicia, la paz y la libertad, y su influjo, separador más que aglutinador, en toda la humanidad dibujan el trasfondo oscuro sobre el que se desarrolla todo este proceso.

«Modernidad» significa para todos estos países no sólo una ola de transformaciones estructurales, económicas y sociales, sino también una forma enteramente nueva de conciencia. En este contexto no es tan importante que en aras del progreso se hayan sacrificado por fuerza algunas «vacas sagradas» y otras «especialidades» religiosas, contra las cuales el mismo congreso panhindú ha sido impotente hasta ahora. El progreso sólo resulta peligroso allí donde las religiones afectadas, prescindiendo de tentativas aisladas como las del hinduismo reformista en la India y del zen budista en el Japón, no han sabido dar respuesta adecuada a las nuevas preguntas fundamentales, decisivas para el futuro de los individuos y los pueblos. Para hablar en esta dirección tan concretamente como hasta ahora, vamos a llevar a cabo la diagnosis auxiliar propuesta, evidentemente sin pretensiones de una documentación escrupulosa y exhaustiva en el campo de la historia de las religiones, sino apuntando simplemente algunos puntos críticos que, cuando menos como interrogantes, han de ser tomados en serio y exigen un detenido diálogo con el cristianismo³³.

a) El mismo islam, pese a estar inspirado en el judaísmo y el cristianismo, en lo que respecta a su propia revelación piensa de

manera semejante al hinduismo y al budismo, o sea, de una manera enteramente *ahistórica*. El Corán, su fundamento básico, le fue dictado al profeta, desde la primera hasta la última sura, por un ángel que lo leía directamente del libro conservado en el cielo. Está inspirado hasta la última palabra (inspiración verbal) y es, por tanto, infalible en todas sus frases (inerrancia, infalibilidad). Esto explica por qué es preciso lavarse las manos antes de leerlo, a diferencia de lo que ocurre con la Biblia. El Corán no es en modo alguno palabra humana, sino palabra inmediata de Dios. En lugar de Cristo está en el islam el libro; en lugar de la cristología, una especie de coranología.

Y aquí salta una pregunta, que podría extenderse también a los escritos sagrados del hinduismo y del budismo: ¿podrá el islam cerrarse durante mucho tiempo a los resultados de la investigación coránica, tan intensa en el Occidente, e ignorar que el Corán contiene muchos materiales tardíos y casuales, así como una historia muy humana, cosa que ningún sabio puede decir públicamente en Pakistán y otros países? ¿Qué sentido puede tener todavía hallar en el Corán, que en razón de la absoluta omnipotencia de Dios no admite propiamente leyes naturales, presagios del progreso moderno, hasta de la electricidad, los microbios y los satélites, toparse incluso con la conquista de la luna, símbolo santo del islam, aunque de origen turco y de época relativamente reciente? El desarrollo de la ciencia y de la técnica y la autoridad estatal, en Turquía sobre todo, ¿no han hecho ya desde principios de siglo que el Corán quede totalmente sin vigor en cuanto código jurídico; no han llevado a cabo una acomodación de la religión en múltiples aspectos, tales como el puesto de la mujer, el harén y el código civil y penal en general? ¿Cómo va a integrar el islam en su sistema, con su teología, superdesarrollada en la Edad Media, pero hoy improductiva, las modernas conquistas científicas, técnicas, económicas, culturales y políticas, que no han nacido de él? ¿No sería necesario eliminar la identificación islámica de la voluntad de Alá o del Corán con el orden de las leyes del mundo? ¿No deberían desarrollarse el derecho y las ciencias naturales, históricas y sociales con independencia de su fundamentación en el Corán, aun cuando esto supusiera una fuerte sacudida de la tradición normativa? Los Estados de régimen y cuño islámicos (Estados árabes, Pakistán, Afganistán), ¿no deberían convertirse en Estados religiosamente neutros, al estilo de la India de Nehru, y renunciar a las «guerras santas»? ¿Podrán superarse a la larga la conmoción interior y la profunda crisis de acomodación que padece el islam, lo mismo que otras religiones, con una rígida actitud de defensa, un renacimiento islámico conservador y un recurso a los

³³ Cf. la nota 11 para información sobre las grandes religiones del mundo.

logros de su propio pasado? ¿No se hacen aquí necesarios un renovado esfuerzo espiritual y una nueva confrontación con la propia historia, con la cultura occidental en bloque y, por consiguiente, con el cristianismo?

b) Las grandes religiones del Oriente, particularmente el hinduismo, el budismo y el jainismo indio, piensan en círculo: su *imagen del mundo* es *cíclica*, según la cual está todo determinado, tanto el curso del mundo como la vida del individuo.

Pero también aquí surgen los interrogantes: ¿no es esta concepción la que da pie a ese fatalismo individual y ese determinismo colectivo que en la India, por ejemplo, constituyen el obstáculo principal para el mejoramiento social de las masas? ¿Podrán los pueblos asiáticos, a la hora de aceptar y aplicar la ciencia y técnica modernas, eludir la confrontación autocrítica con la concepción del progreso lineal o dialéctico de la historia, tal como viene sostenida por la tradición judeocristiana, por el islam, por la conciencia moderna en general e incluso por el marxismo? ¿Podrán eludir, en suma, la confrontación con una concepción de la historia que, a diferencia de las religiones orientales, toma en serio la persona individual con toda su particularidad, así como su vida y su trabajo? ¿Qué pueden significar hoy una cosmogonía, una historia y una mitología fantásticas y exuberantes? ¿Qué pueden significar hoy esas constantes reencarnaciones según la ley del *karma*, del «obrar», de la automática retribución de todos los actos de la vida, doctrinas todas ellas aceptadas por Buda como dogmas evidentes del brahmanismo de los *Upanishades*?

c) A la idea del retorno y la reencarnación va unida, según el hinduismo (que en realidad es un haz de religiones), el *ordenamiento religioso en castas*, cosa que siempre han rechazado decididamente el budismo y el sikhismo (religión monoteísta mistificada indo-islámica). El hombre nace y permanece inserto durante toda su vida terrena en la casta —y en la India hay cerca de tres mil dentro de los cuatro tipos fundamentales—. Y la casta le impone la actividad profesional, el cónyuge y toda su forma de vida.

De nuevo, los interrogantes: ¿no está esta concepción en crasa contradicción con la idea de la igualdad fundamental de todos los hombres que hoy se está imponiendo en todas las partes del mundo? ¿No sigue siendo en la India el ordenamiento en castas —que parece inextirpable, aunque ya se ha suprimido legalmente, sobre todo para los «intocables», los parias sin casta—, junto con el culto a la vaca sagrada, tan desolador económica y socialmente, el mayor lastre para la nueva India democrática? ¿No es la razón de que el hinduismo, a diferencia del budismo, prescindiendo de algunos casos especiales, haya quedado circunscrito a la India? ¿No

está en contradicción con el espíritu moderno de la movilidad en la vida profesional, conforme al cual no se es simplemente más por lo que se es o donde se está, sino que todo, lugar de residencia incluido, puede cambiar una y otra vez? A pesar de que el ordenamiento religioso en castas ha sido hasta ahora el marco de protección y apoyo de las distintas formas religiosas sincréticas, ¿no está ya hoy a punto de disolución en las grandes ciudades como Bombay, Nueva Delhi, Madrás y Calcuta, pudiendo con ello tener graves repercusiones en la conciencia religiosa?

d) Para la filosofía hindú más influyente, esto es, para el clásico sistema del Vedanta de Sankara, que al igual que el budismo más estricto propugna la idea de la primacía de la comunidad monástica y de la vinculación de los laicos a los monasterios (idea, sin duda, de origen monacal), la realidad terrena, la vida, la alegría, el amor, la personalidad, el yo y el mundo en general no son en definitiva otra cosa que inconsistente e *irreal apariencia (maya)*.

Interrogantes: ¿Cómo puede vivirse de forma fidedigna semejante concepción del mundo irreal en una civilización tecnocrática, por hombres insertos en el mundo real de la fresa y el torno, de las cadenas de producción, de los laboratorios, computadoras y edificios administrativos? ¿Puede uno escapar de la realidad, tal como es, por la teoría de la doble verdad? El radical *pesimismo* cósmico del budismo, derivado de la versatilidad e inanidad de todo lo terreno y criticado siempre por el neoconfucianismo chino, y su acusada *indiferencia frente a las necesidades sociales* de los hombres, conectada también con la misma causa, ¿podrán ofrecer una respuesta a las nuevas esperanzas de los pueblos del oeste asiático, que hoy están en marcha? ¿No deberá el budismo, en su propaganda en pro de la paz y la justicia, acomodarse mucho más al acontecer mundano, esto es, a las consignas genuinamente cristianas? ¿Y no es asimismo la *pasividad* ética del taoísmo chino el punto flaco de su mística individualista y quietista, que da más valor a la especulación filosófica sobre la naturaleza y al propio abandono, sosegado y sin apetitos, en el origen de las cosas que a todas las virtudes sociales? ¿Podrá la laudable tolerancia pasiva oriental llegar tan lejos que ya no sea capaz de pronunciar un no profético frente a burdas y supersticiosas formas de religión, frente a la impureza y la depravación de la fe en Dios, frente a las irregularidades sociales y las relaciones inhumanas?

e) El confucianismo chino, al contrario que el budismo y el taoísmo, subraya la primacía de la ética sobre la especulación metafísica. A pesar de que a partir del siglo XII, con el neoconfucianismo, que busca el cielo en el hombre, la ética se hace metafísica y la metafísica ética, el confucianismo sigue siendo quizá la religión

«más secular» de todo el Oriente, porque está más interesada por la armonía de los hombres entre sí y con el cosmos que por el más allá o nirvana. ¿Podrá ser el confucianismo el futuro religioso de Asia?

Mas también aquí surgen preguntas críticas: ¿no rinden también el confucianismo y el neoconfucianismo tributo a un *tradicionalismo* casi insuperable: culto a los antepasados, sobrevaloración de la edad, preponderancia de la formación clásica, estructuración del Estado y la sociedad según el modelo de la familia patriarcal? ¿No contraponen así a la pluralidad originaria del pensamiento chino el soporte ideológico de un sistema social rígido de extraordinaria consistencia? ¿No es ésta la misma ideología del Estado de la vieja y aislada China, la ideología del «reino del medio», tan claramente enemiga del progreso y una de las más conservadoras de la historia, a la que se ha llegado a llamar «codificación del orden de la subordinación»? ¿No es ésta la razón de que los comunistas sometieran a juicio en 1949 al confucianismo chino, debilitado por la caída del emperador en 1912 (al igual que en 1917 la rama más tradicionalista de la cristiandad, la Iglesia ortodoxa rusa, tan estrechamente vinculada también al sistema político anterior), y redujeran al mínimo desde entonces sus posibilidades de acción por considerarlo, junto con el taoísmo, enemigo de todo progreso? ¿No es, en fin, para muchos el maoísmo en la práctica, cambiando simplemente el contenido religioso por el marxista, el sucesor del confucianismo, ya que, aparte de sus intenciones positivas y sus auténticos logros, ha adoptado el mismo sistema de la ortodoxia estatal e incluso ha revitalizado bajo nuevas formas, temporalmente al menos, el antiguo aislacionismo y el divino Imperio chino? ³⁴.

4. NO EXCLUSIVIDAD, SINO PECULIARIDAD

Ahistoricidad, pensamiento en círculo, fatalismo, lejanía del mundo, pesimismo, pasividad, espíritu de casta, desinterés social, tradicionalismo: todas estas indicaciones pueden bastar para concretar nuestros interrogantes críticos dirigidos a las grandes religiones dentro de lo que aquí nos es posible. ¡Pero estos interrogantes no pueden entenderse como interrogantes de descargo en favor del cristianismo! El sistema racista americano, particularmente defendido y mantenido por protestantes muy versados en la Biblia, es para la mayoría de los sociólogos una simple variante del sistema

de castas. Y el notorio retraso social de los países católicos, así como su vulnerabilidad ante el comunismo, no se deben precisamente al tradicionalismo confucianista. La cristiana Europa, que según Gandhi no es cristiana más que de nombre y en realidad adora a Mammón, y la agresividad, el afán de poder y de lucro de los países cristianos de Asia, Africa y Sudamérica, han comprometido por y para mucho tiempo el mensaje cristiano. Pero sobre los problemas de la cristiandad tendremos que volver una y otra vez. De momento, y para clarificar algo el estado de la cristiandad, sólo queremos poner de relieve que las grandes religiones universales no se ven hoy menos, sino más, cuestionadas que el cristianismo. Los países de Asia y Africa se ven forzados hoy a pasar de la cultura preindustrial a la sociedad industrial moderna mucho más rápidamente que en otro tiempo los países del precapitalismo europeo. El nivel de vida, tremendamente bajo, y el crecimiento incesante de la población, así como la competencia internacional y la independencia nacional obligan a ampliar y elevar con la mayor celeridad posible el nivel de producción y a fomentar la consiguiente industrialización y preparación técnica, eliminando definitivamente las formas pretécnicas. La consecuencia es una nueva conciencia, una inevitable secularización y, con ella, el derrumbamiento de tradiciones, instituciones y valores religiosos, cuyo desmoronamiento no ha hecho más que empezar.

a) Lo cristiano, catalizador crítico

Todo esto no quiere decir que las religiones tradicionales tengan que desaparecer. También ellas cambian y pueden acomodarse poco a poco. La fuerza de absorción de las religiones orientales es inmensa y quizá haya que contar, como en el caso de los Estados árabes, más con un «reconocimiento» limitado que con una desintegración de las grandes religiones en la época poscolonial. Quizá haya que contar también con avances misioneros fuera de Asia, que, como hasta ahora, difícilmente tendrán gran éxito. En el Renacimiento y el Clasicismo europeos se dio una afinidad con la Antigüedad griega, y en la Ilustración con el confucianismo chino. Hoy se advierte en algunos cierta afinidad (¡siempre selectiva!) con la espiritualidad india, al igual que en el Romanticismo; en otros, con el budismo-zen japonés. Pero no se exagere en ningún caso el significado de estos fenómenos, que son en parte puras manifestaciones de moda. Es mucho más importante para el futuro el hecho de que las religiones universales se hallan hoy en un peligro insólito hasta ahora: corren el riesgo de que se las ignore cuando fracasa el tradicionalismo, de que se las combata cuando

³⁴ Cf. W. Schilling, *Einst Konfuzius - Heute Mao Tse-Tung. Die Mao-Faszination und ihre Hintergründe* (Weilheim/Obb. 1971).

se ensaya la revolución y de que siempre se las vacíe por dentro y manipule por fuera (sirva el ejemplo del islam como útil instrumento de política panárabe o, cuando menos, anti-israelí). Si en tales circunstancias surgen la indiferencia religiosa (sobre todo en países que inician su industrialización, como Egipto y la India), la aversión interior (entre muchos intelectuales del superindustrializado Japón) o la agresión exterior (en la China comunista), las religiones no cristianas no podrán eludir una revisión de sus propios fundamentos y la consiguiente confrontación, seria y nuevamente planteada, con el cristianismo³⁵.

³⁵ Para una comparación cristianismo-religiones no cristianas, además de las obras citadas de K. Barth, E. Brunner y H. Kraemer, así como de K. Rahner, H. R. Schlette y H. Küng, cf. E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Tubinga 1929; edición de bolsillo: Munich-Hamburgo 1969); O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* (Frankfurt 1934); F. Heiler, *Die Frage der «Absolutheit» des Christentums im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte*: «Eine heilige Kirche» 20 (1938) 306-336; W. Holsten, *Das Evangelium und die Völker. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Mission* (Berlin 1939); id., *Das Kerygma und der Mensch* (Munich 1953); Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen* (Munich 1950); id., *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum* (Munich 1960); H. H. Farmer, *Revelation and Religion. Studies in the Theological Interpretation of Religious Types* (Londres 1954); E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (Manguncia 1960); St. Neill, *Christian Faith and other Faiths. The Christian Dialogue with other Religions* (Londres 1961); R. C. Zaehner, *At Sundry Times. An Essay in the Comparison of Religions* (Londres 1958); id., *The Catholic Church and the World Religions* (Londres 1964); P. Tillich, *Christianity and the Encounter of World Religions* (Nueva York 1962); J. A. Cuttat, *Hemisphären des Geistes. Der spirituelle Dialog von Ost und West. Mit einer Einführung von Pandit Nehru* (Stuttgart 1964); id., *Asiatische Gottheit - Christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären* (edición corregida y aumentada: Einsiedeln 1971); P. Panikkar, *Religión y religiones* (Madrid 1965); G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes* (Tournai 1966); J. Heisibetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen* (Friburgo-Basilea-Viena 1967); G. Rosenkranz, *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen* (Berna-Munich 1967); J. Neuner (ed.), *Christian Revelation and World Religions* (Londres 1967); O. Wolff, *Anders an Gott glauben. Die Weltreligionen als Partner des Christentums* (Stuttgart 1969); U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion* (Darmstadt 1970); M. Seckler, *Hoffnungsversuche* (Friburgo-Basilea-Viena 1972) 13-46; W. Kasper, *Der christliche Glaube angesichts der Religionen. Sind die nichtchristlichen Religionen heilsbedeutsam?*, en H. Feld y J. Nolte (ed.), *Wort Gottes in der Zeit* (Hom. K. H. Schelkle; Dusseldorf 1973) 347-360.

Para una ulterior bibliografía hasta 1960, cf. E. Benz-M. Nambara, *Das Christentum und die nichtchristlichen Hochreligionen. Begegnung und Auseinandersetzung. Eine internationale Bibliographie* (Leiden 1960). Entre las nuevas presentaciones de las respuestas de la teología católica y protestante, cf., además de la ya citada obra de G. Rosenkranz, P. Beyerhaus, *Zur Theologie der Religionen im Protestantismus*, y W. Bühlmann, *Die Theologie der*

La ciencia y la técnica occidentales guardan por su misma historia demasiados elementos de la tradición judeo-cristiana para que sea fácil asumir la ciencia y técnica de Occidente sin cuestionar las propias posiciones religiosas. Ya hemos visto que la influencia de la cultura occidental ha llevado a transformaciones profundas dentro del hinduismo y el budismo, especialmente en lo que atañe a los bienes materiales, la justicia social, la paz mundial y el sentido de la historia. Pero sobre el significado de la historia, del progreso, del mundo, de la persona individual, de la mujer, del trabajo humano, de la libertad individual, de la igualdad fundamental y del compromiso social, así como sobre otras cuestiones que acucian también a las religiones no cristianas, ha reflexionado metódica y sistemáticamente la teología cristiana a lo largo de la Edad Moderna. Tales reflexiones podrían ser para las otras religiones, cuyas teologías científicas modernas se encuentran aún en un estadio inicial, tan útiles como lo son para la industrialización y el desarrollo cultural de sus países los logros científicos y técnicos de Occidente. Puede que algo de esto se eche de ver en este libro, aun sin hacer de continuo referencia directa a las otras religiones.

¿Qué tratamos, pues, de conseguir con los resultados de este rápido análisis desde el cristianismo?

- No la arrogante primacía de una religión que menosprecie la libertad por misionarismo exclusivista; tal es el peligro que sin querer nos amenaza como consecuencia de la eliminación dogmática del problema de la religión hecha por Karl Barth y la «teología dialéctica». Un particularismo estúpido, imaginario y exclusivista que condena globalmente a las otras religiones, un proselitismo que practica la competencia desleal, tiene muy pobre concepto no sólo de las religiones, sino del mismo evangelio.
- No la mistificación sincretista de las distintas religiones que, buscando la armonización, reduce y sofoca la verdad: éste es el peligro involuntario que amenaza la solución liberal del problema de la religión propugnada por Toynbee y algunos otros estudiosos de las ciencias de la religión. Un indiferentismo agnóstico-relativista, paralizante y corrosivo, que indiscriminadamente aprueba y ratifica las demás religiones, tiene quizá de momento efectos satisfactorios y liberadores, pero se hace a la larga molesto por su misma indiferencia, por haber renunciado a todas las normas y cánones fijos.

nichtchristlichen Religionen als ökumenisches Problem, ambas colaboraciones en *Freiheit in der Begegnung* (Hom. O. Karrer; Frankfurt-Stuttgart 1969) 433-478.

- *Sino más bien el espontáneo y desinteresado servicio cristiano a los hombres en sus religiones. Y desde un único ángulo: esa apertura que es algo más que una acomodación condescendiente o contemporizadora; que no reniega de las propias convicciones de fe, pero tampoco constriñe a una respuesta determinada; que, a la par que asimila todo lo positivo, convierte la crítica de fuera en autocrítica; que no destruye lo valioso de las otras religiones, pero tampoco incorpora acriticamente lo que carece de valor. Es así, en esta unidad dialéctica de reconocimiento y recusación, como el cristianismo debe realizar su servicio entre las religiones del mundo: como catalizador crítico y punto de cristalización de sus valores religiosos, morales, meditativos, ascéticos y estéticos.*

En esta perspectiva tendría sentido la *misión* cristiana, que así sabría siempre que no tiene que ver sólo con religiones, sino también con creyentes. Pero no por eso estaría ordenada preferentemente a conseguir el mayor número posible de conversiones individuales, sino a entablar un verdadero diálogo con todas las religiones sin excepción, diálogo consistente en un recíproco dar y recibir, capaz de colmar las intenciones más profundas de cada una de ellas. De este modo no se llegaría otra vez a esa colisión, tan absurda como infructuosa, en que el cristiano trata de probar, seguro de sí mismo, aunque sin éxito, la superioridad del cristianismo. Se llegaría a un encuentro auténtico y fructífero, en el cual las otras religiones se verían estimuladas a declarar lo mejor y más profundo que ellas encierran. La verdad de las otras religiones sería reconocida, respetada y apreciada en su justo valor, sin que la confesión cristiana quedase por eso relativizada ni reducida a verdades generales. En resumen: ni un arrogante absolutismo que no valora ninguna otra cosa, ni un ambiguo eclecticismo que da un poco de valor a todo. Más bien un universalismo cristiano inclusivo, que no pretende para el cristianismo la *exclusividad*, pero sí la *particularidad*.

b) *Búsqueda conjunta de la verdad*

De semejante confrontación crítico-constructiva podrían aprender mucho las religiones asiáticas más aisladas a lo largo de la historia. Y la fe cristiana, por su parte, saldría también ganando. Por ejemplo, si en la supercomplejidad de su dogmática y en la marcada afición de su piedad a cosas secundarias y hasta a «dioses» secundarios se dejase influir por la austera simplicidad del islam, por su persistente e inquebrantable concentración en lo decisivo

de la fe: el solo y único Dios y su enviado. O si corrigiese sus ideas sobre el Dios Padre, a menudo demasiado antropomórficas, a la luz de la más reverente y transpersonal (mejor que impersonal) concepción de Dios de las religiones asiáticas, que ha influido con justificada persistencia en Goethe, el idealismo alemán, Schopenhauer, Jung, Huxley y Hesse. O si la propia fe cristiana, todavía excesivamente orientada hacia el «más allá», se dejase influir por el humanismo concreto y profundo del pensamiento chino, por su fe en la perfectibilidad y educabilidad del hombre, fe que el maoísmo tomó del confucianismo. O si para la solución del problema de las razas y para un trato inteligente con los pueblos primitivos aprendiera una vez más la lección del islam. Podrían ser muy fructíferas comparaciones como la del reino de Dios cristiano y el nirvana budista, o el diverso planteamiento de los problemas éticos.

Lo de siempre: cristianización no debería significar nunca más latinización, romanización, europeización o americanización. El cristianismo no es simplemente la religión de Occidente. En los primeros tiempos de la Iglesia cristiana hubo un cristianismo palestino y griego, romano y africano, copto y etíope, hispano y galo, alemán y sajón, armenio y georgiano, irlandés y eslavo. Según la teología del siglo II (especialmente en Justino) y del siglo III (sobre todo en los alejandrinos Clemente y Orígenes), el Logos divino (el *Logos spermatikós*, la palabra que actúa cual semen o esperma) operaba en todas partes y desde el principio. Así, pues, si los paganos Platón, Aristóteles y Plotino, para algunos incluso Marx y Freud, pudieron ser «pedagogos» en orden a Cristo, ¿por qué no también los pensadores filosóficos y religiosos de otros pueblos? ¿No ofrece también el Oriente formas de pensamiento y organización, estructuras y modelos en que el cristianismo puede pensarse y vivirse de la misma manera que en los occidentales? ³⁶ ¿No es Jesús, y sobre esto llamó la atención Gandhi, una figura oriental que tal vez podría ser interpretada más congruentemente por el Oriente? ¿No está siendo la figura de Jesús intensamente estudiada y reinterpretada en la India por significados pensadores no cristianos? ³⁷ ¿No se debería distinguir, tanto en el orden de los principios como en el orden práctico, entre lo religioso, inaceptable para el cristiano, y lo cultural, plenamente aceptable, del hinduismo, budismo, confucianismo, taoísmo e islam? Determinadas formas del hinduismo, del budismo y de la mística islámica, ¿no han

³⁶ Para una comparación muy instructiva de las culturas, cf. W. S. Haas, *The Destiny of Mind* (Londres 1956).

³⁷ Cf. en el citado libro de M. M. Thomas los capítulos sobre Rammohan Roy, Keshub Chunder Sen, P. C. Mozoomdar, Brahmabandhav Upadhyaya, Vivekananda Radhakrishnan, Mahatma Gandhi.

captado las verdades neotestamentarias del amor de Dios, la gracia, el sufrimiento vicario e incluso la justificación por la fe (el budismo *amida*) con mucha mayor hondura que los griegos o la «teoría crítica»? ¿No se podría así dar plena relevancia en el cristianismo a todo eso que quizá en otras partes se encuentra particularizado y disperso, es esporádico y fragmentario o está desfigurado y deslucido, es decir: hacer una nueva síntesis crítica e inclusiva, sin falsos exclusivismos antitéticos, verificando más bien un efectivo cambio de mentalidad? ¿Cuáles son, en consecuencia, las exigencias para un cristianismo del futuro?

- *Necesitamos un cristianismo auténticamente indio, chino, japonés, indonesio, árabe y africano.*
- *Necesitamos un ecumenismo no en el estrecho sentido confesional eclesiástico, sino en el amplio sentido universal cristiano; no basado en la conquista misionera de las otras religiones, sino en la presencia cristiana entre ellas, a la escucha de sus intenciones y objetivos, solidaria con sus necesidades, dando a la vez vivo testimonio de la propia fe en la palabra y la acción.*
- *Necesitamos una misión que, sin remitir en la vigilancia contra todo tipo de indiferencia sincrética, practique también la tolerancia, que, sin renunciar a su pretensión de validez incondicional, esté presta asimismo a revisar los propios puntos de vista dondequiera que éstos se vean necesitados de revisión.*

De esta manera la crítica de las religiones implica una autocrítica del cristianismo, cosa que se olvida muy a menudo. Sobre la obligada reciprocidad en el dar y recibir teológico llama la atención el traductor y editor inglés de la ya mencionada novela japonesa *Silence* con estas palabras: si el oído del Japón capta un nuevo tono en la gran sinfonía de la verdad, el Occidente, en la búsqueda de tal tono, escuchará nuevos sonidos que respondan a su naciente sensibilidad³⁸. En algunos puntos, la reflexión autocrítica de la teología cristiana llega hoy a un intercambio espiritual de esta naturaleza: así en la crítica a una filiación divina de Jesús entendida enteramente al modo fisicista del helenismo, lo que para los musulmanes ha sido siempre piedra de escándalo. O en la crítica a la idea mitológica, difundida desde san Agustín en la Iglesia occidental, de un pecado heredado por generación física, doctrina que nunca pudo entender correctamente un confucianista creyente en la bondad del hombre. O cuando hace hincapié en una «jerarquía de verdades» que permite presentar lo central de la fe en el

centro y las afirmaciones periféricas en la periferia (los cuatro dogmas vaticanos sobre María y el Papa).

De ahí que valga la pena subrayar con énfasis: muchos problemas del diálogo con las religiones no cristianas radican en la misma teología cristiana. Fácil es comprender que no todos los meritorios especialistas del islam, del taoísmo, caodaísmo y jainismo, del budismo hinayana, mahayana y matrayana y de los aún más numerosos sistemas hindúes puedan seguir con la misma intensidad los incesantes progresos de la teología cristiana, a veces rapidísimos. Resulta muy difícil que el teólogo sea simultáneamente especialista en ciencias de la religión y, viceversa, que el científico de la religión sea a la vez especialista en teología sistemática. Sin embargo, es preciso afirmar esto: si se quiere evitar que el diálogo entre el cristianismo y las otras religiones sea de antemano un diálogo entre sordos, si se quiere llegar a un auténtico encuentro, es preciso *someter a continua revisión crítica*, en todas las comparaciones y confrontaciones, *las dos magnitudes que se comparan*. Así, por ejemplo, al establecer una comparación sobre la «trinidad», en vez de detenerse sólo en la interpretación exacta de la trimurti hindú (Brahma como creador, Vishnú como conservador, Shiva como destructor) o de la «trinidad de los tres puros» del taoísmo, habría que hacer simultáneamente una revisión crítica de la misma doctrina cristiana de la Trinidad y precisar si la especulación trinitaria griega, y en especial la latina (la interpretación psicológica agustiniana, depurada con la teoría de la relación de Tomás de Aquino, con su símbolo del triángulo en razón de la «única naturaleza»), responde en absoluto a lo que la Biblia dice sobre las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, a las que dicha interpretación pretende referirse. Si ambas partes aceptaran la interpelación recíproca, quizá sería más fácil hablar con los politeístas indios, que son tolerantes, que con un monoteísta árabe riguroso. Y lo mismo cabe decir de otras comparaciones posibles respecto a la encarnación, al nacimiento virginal, a los milagros, a la vida eterna.

De esta manera la cristiandad no permanecería en su propio campo en posesión de la verdad conocida, sino que *saldría en busca* de la verdad desconocida, siempre mayor y siempre nueva, en libre discusión, ligada a su propia tradición, pero sin fijación dogmática, abierta a toda buena argumentación. De esta manera, la cristiandad podría también reencontrar más fácilmente la sencilla grandeza de su mensaje en toda su originalidad. Con este mensaje convenció al mundo al principio y este mensaje es el que hoy, otra vez, se solicita de ella.

En cualquier caso, una cosa no debe olvidarse en toda comparación, en todo intento de comprensión de las otras religiones o es-

³⁸ W. Johnstone, *Einleitung zu S. Endo*, 16.

fuerzo por un cristianismo verdaderamente ecuménico: que se trata *más de hombres* y experiencias vitales *que de conceptos, ideas y sistemas*. Lo cual implica para la práctica:

a) Las grandes religiones no han de ser hoy entendidas o reconstruidas *exclusivamente* desde los textos clásicos, de forma arcaizante. No se las puede fijar sin más en lo que dentro de su tradición remite estérilmente al pasado. Las religiones de hoy han de ser también entendidas desde su antocomprensión actual, según la cual la mayoría de los asiáticos, por ejemplo, piensan en Dios de una manera menos impersonal de lo que cabría esperar de los viejos sistemas de Sankara u otros semejantes. Las religiones no son monumentos históricos que sólo los expertos pueden estudiar y comprender con ayuda de los textos. Son actitudes vivas de fe, vividas de forma siempre nueva y por verdaderos hombres en el curso de la historia religiosa. Por tanto, hay que interpretarlas hacia adelante. Son susceptibles de nuevos planteamientos y plantean, a su vez, nuevos interrogantes.

b) Un cristianismo auténticamente indio, chino, japonés, indonesio, árabe y africano no puede ser ideado desde la mesa de despacho. La teología europeo-americana sobrevaloraría ampliamente sus posibilidades si se creyese capaz de lograr la traducción concreta del mensaje cristiano a otras culturas con su sola reflexión científica y sus análisis y paralelos exegéticos, históricos y sistemáticos. Para ello necesita, como se necesitó para la traducción al mundo del helenismo, las experiencias vivas de hombres concretos de esas mismas culturas³⁹. Sin tales experiencias resulta inefectivo todo cambio de mentalidad, se queda en pura teoría cualquier síntesis ecuménica nueva y no pasa de ser un bello postulado un cristianismo verdaderamente universal. La teología europeo-americana, sin embargo, puede asentar algunos presupuestos para tal traducción: mediante una revisión crítica y científica de la propia tradición puede intentar esclarecer, con respecto a las otras tradiciones, qué es y no es esencialmente cristiano desde el origen. En este sentido, el presente libro se propone en las páginas que siguen prestar una modesta contribución al diálogo con las grandes religiones: de un lado, tratando de entender la figura de Jesús y el mensaje cristiano originario sin prejuicios dogmáticos y con la mayor exactitud histórica posible, y, de otro, subrayando aspectos que justificadamente invitan a su comparación, tan desatendida de ordinario, con otras grandes figuras de la historia de las religiones.

³⁹ Agradezco a la profesora Julia Ching (Universidad Nacional de Australia, Camberra, y Universidad de Columbia, Nueva York) las importantes sugerencias con que ha contribuido a este capítulo.

Así, ahora, después de haber perfilado con toda la brevedad posible el horizonte del cristianismo actual, vamos a ocuparnos de la cuestión central, cuya solución habíamos dado por supuesta hasta ahora: si hay una diferencia entre el cristianismo, de un lado, y las religiones universales y los humanismos modernos, de otro, ¿en qué consiste tal diferencia? Cristiano: ¿qué es eso en realidad?

II

LO DISTINTIVO

LO PECULIAR DEL CRISTIANISMO

1. CRISTO

«Cristiano»: una palabra, hoy, más soporífera que de alerta. Muchas, demasiadas cosas se dicen hoy «cristianas»: iglesias, escuelas, partidos políticos, asociaciones culturales y, naturalmente, Europa, el Occidente, la Edad Media, por no hablar del «rey cristianísimo», un título concedido por Roma, donde por lo demás se prefieren otros atributos («romano», «católico», «católico-romano», «eclesiástico», «santo») que llanamente y sin mayores consideraciones se equiparan al de «cristiano». Como cualquier otra inflación, también la inflación de la palabra «cristiano» lleva a la devaluación.

a) *Recuerdo peligroso*

¿Por ventura se ha olvidado que el término «cristiano», aparecido en Antioquía, según los Hechos de los Apóstoles¹, cuando comenzó a emplearse con el contexto de la historia universal fue un nombre más injurioso que honorífico?

Hacia el año 112, Gayo *Plinio II*, gobernador romano de la Bitinia, provincia del Asia Menor, hace una consulta al emperador Trajano sobre los «cristianos», acusados de múltiples crímenes, pero que, según propias averiguaciones, aparte de negarse a dar culto al emperador, al parecer sólo cantaban himnos (¿recitaban profesiones de fe?) a «Cristo como único Dios» y se atenían a determinados preceptos (no hurtar, no robar, no cometer adulterio, no engañar)².

Poco tiempo después, un amigo de Plinio, Cornelio *Tácito*, al redactar una historia de la Roma imperial, relata con relativa exactitud el gran incendio de la ciudad del año 64, incendio atribuido

¹ Hch 11,26; cf. 26,28; 1 Pe 4,16.

² Plinio, *Carta X*, 96.

comúnmente al mismo emperador Nerón, pero cuya culpa achacó éste a los «cristianos»; en este contexto escribe el historiador que la palabra «cristiano» se deriva de un tal «Cristo» (ajusticiado por el procurador Poncio Pilato bajo el imperio de Tiberio), tras cuya muerte esa «funesta superstición», como todo lo más vergonzoso y vulgar, ha encontrado el camino de Roma, donde ha conseguido muchos seguidores después del incendio³.

Poco tiempo después, Suetonio, biógrafo imperial, da cuenta, aunque con menor precisión, de cómo el emperador Claudio expulsó de Roma a los judíos, que continuamente andaban provocando desórdenes por causa del «Cristo»⁴.

Por último, ya hacia el año 90, y asimismo en Roma, se redacta el testimonio judío más antiguo: el historiador hebreo de esta época Flavio Josefo habla de la lapidación, ocurrida el año 62, de Santiago, el «hermano de Jesús, llamado el Cristo»⁵.

Estos son los testimonios paganos y judíos más primitivos. Se habría logrado bastante si también hoy se tuviera presente que «cristianismo» no significa evidentemente una determinada visión del mundo o determinadas ideas eternas, sino algo que tiene relación con un Cristo. Mas los recuerdos pueden ser penosos, como ya experimentó cierto partido que quiso revisar su programa. Sí; los recuerdos pueden ser hasta peligrosos. Repetidamente nos llama la atención sobre ello la actual crítica de la sociedad, no solamente porque las generaciones de los muertos regulan nuestra vida, co-determinan cada una de nuestras situaciones y, en ese sentido, el hombre está predeterminado por la historia⁶, sino también porque el recuerdo del pasado hace revivir las omisiones e insatisfacciones pretéritas, y toda sociedad petrificada en sus estructuras teme, y con razón, los contenidos «subversivos» de la memoria⁷.

¿Cristianos e Iglesias cristianas sin memoria? Parece ser exactamente a la inversa: las Iglesias cristianas parecen más bien ancladas en el pasado. Si llega el caso de recortar la historia, invariablemente sofocan siempre el futuro, por inquietante, en favor de un presente eclesiástico que se dice eterno en dogma, culto, disciplina y piedad. Las Iglesias llegan incluso a «cultivar» el pasado confortable como apoyatura del presente. Cultivar en sentido ge-

³ Tácito, *Anales*, 15,44; tanto éste como los textos citados a continuación los podrá encontrar el lector traducidos al inglés en C. K. Barrett, *The New Testament Background. Selected Documents* (Londres 1956).

⁴ Suetonio, *Claudius*, 25,4.

⁵ Cf. Josefo, *Antiquitates*, 20,9,1 con 18,3,3.

⁶ P. L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (Nueva York 1963).

⁷ H. Marcuse, *El hombre unidimensional* (Barcelona 1969).

neral: se «cuida» la Antigüedad, se rinde honor a lo antiguo, a los antiguos, a los más ancianos, se venera la tradición y las tradiciones, se restauran iglesias, capillas, figuras, imágenes, cantos, teologías. Y cultivar también en el sentido particular del culto: el culto cristiano es esencialmente memoria. ¿No es por esto por lo que desde hace casi dos mil años siempre se lee del mismo libro y por lo que en cadena ininterrumpida, de lo que ya Plinio tuvo clara noticia, se celebra el mismo banquete, llamado, desde los tiempos más primitivos, *anamnesis* (recuerdo, memoria), *memoria Domini* (memoria, memorial del Señor) y en el que todavía toman parte cada domingo millones de personas en todo el mundo?

Curiosamente, sin embargo, este culto memorial ha contribuido a menudo, y no de forma accidental, a borrar la memoria. Los textos, con harta frecuencia, han sido leídos en un murmullo o cantados en una lengua antigua e ininteligible, sin aclaración alguna, para continuar una vieja costumbre y cumplir con un deber. El banquete se ha celebrado también de forma apenas reconocible bajo tan pomposo ceremonial sólo para satisfacer necesidades religiosas. Se ha mimado el pasado, pero para no tener que enfrentarse con el reto del presente y del futuro. Se ha ensalzado la gran tradición y se la ha confundido con las ideas heredadas simplemente. Se ha honrado a los viejos y olvidado a los jóvenes, se ha valorado lo antiguo y descuidado lo moderno, se ha restaurado y degenerado, y las más de las veces sin notarlo. Donde pudieron cultivarse rosas se han desempolvado flores de papel.

De suyo, el recuerdo puede representar una gran «oportunidad», un elástico trampolín cuyo extremo se abre a un salto de gran altura. Puede suscitar, previniéndolos, viejos temores y puede despertar, lo cual es más peligroso, esperanzas que han quedado insatisfechas. Puede arremeter contra la prepotente fuerza de lo fáctico, puede sacudir la presión de los hechos consumados, puede traspasar el muro de lo real, de lo realizado, puede liberar del presente y franquear el camino hacia un futuro mejor. Todo lo cual lo puede, simplemente *conmemorado*, al menos por breves momentos; mas también lo puede, realmente *activado*, por largo tiempo. Y lo puede, además, con especial fuerza en aquello en que él mismo ha quedado desajustado.

Cristianismo es *activación del recuerdo*. Activación, como acertadamente remacha J. B. Metz siguiendo a Bloch y Marcuse, de un «recuerdo peligroso y liberador»⁸. Este era el significado ori-

⁸ J. B. Metz, *Presencia de la Iglesia en la sociedad*, en *El futuro de la Iglesia* (número extra de «Concilium», diciembre 1970) 247-258. Cf. id., *Reform und Gegenreformation heute. Zwei Thesen zur ökumenischen Situation*

ginario de la lectura de los escritos del Nuevo Testamento, de la celebración del banquete memorial, de la vida de los cristianos en seguimiento de Cristo, de toda la variada intervención de la Iglesia en el mundo. Pero, ¿recuerdo de qué? De este recuerdo inquietante testifican claramente los primeros relatos judíos y paganos sobre el cristianismo, que acabamos de recoger; testimonios que son contemporáneos de los últimos escritos neotestamentarios. De esos recuerdos que transformaron el mundo dan noticia sobre todo los propios testimonios cristianos. ¿Recuerdo de qué? Esta es la pregunta fundamental que hoy se nos plantea a nosotros, tanto desde el Nuevo Testamento como desde la historia del cristianismo en general.

Primero: no pocas veces, y justificadamente, se subraya la heterogeneidad, la contingencia y, en parte, hasta la contradicción de los escritos que integran la colección del *Nuevo Testamento*: escritos doctrinales detallados y sistemáticos, pero también escritos de respuesta, poco elaborados, a las preguntas de los destinatarios. Una pequeña carta ocasional, de apenas dos páginas, al señor de un esclavo evadido, junto con la descripción, un tanto prolija, de los hechos de la primera generación y su figura principal. Evangelios que ante todo dan noticia del pasado y epístolas proféticas que se refieren al futuro. Algunos escritos, ágiles de estilo; otros, más bien descuidados. Unos, por su lenguaje y mentalidad, provenientes de judíos; otros, de helenistas. Algunos, escritos muy pronto; otros, casi cien años después...

La pregunta está, pues, justificada: ¿qué es propiamente lo que aglutina los 27 libros, tan distintos, del Nuevo Testamento? Según los mismos testimonios, la respuesta es asombrosamente simple: el recuerdo de un (tal) Jesús, a quien en el griego neotestamentario se le llama *Christos* (en hebreo *Maschiah* y en arameo *Meschiha*, es decir, mesías, ungido).

Segundo: también, y con igual razón, se hace hincapié en las fisuras y saltos, contrastes y contradicciones de la tradición y la *historia de la cristiandad* en general: siglos de pequeña comunidad y siglos de gran organización, siglos de minoría y siglos de mayoría; perseguidos que se convierten en dominadores y, con frecuencia, en perseguidores. A siglos de Iglesia subterránea suceden siglos de Iglesia estatal; a los siglos de los mártires neronianos, los de los obispos cortesanos constantinianos. Hay tiempos de monjes y doctos y, conviviendo a menudo con ellos, de políticos

eclesiásticos; a la época de la conversión de los bárbaros, al tiempo del nacimiento de Europa, siguen épocas de reinstauración y nuevo derrumbamiento del Imperio romano por obra de los papas y emperadores cristianos. Se dan siglos de sínodos papales y siglos de concilios de reforma del mismo papado; se da una edad de oro de humanistas cristianos y de renacentistas mundanos, así como una revolución eclesial de reformadores, siglos de ortodoxia católica y protestante y siglos de resurrección evangélica. Tiempos de acomodación y tiempos de resistencia, *saecula obscura* y el *siècle des lumières*, siglos de innovación y siglos de restauración, siglos de desesperación y siglos de esperanza.

No es extraño que surja otra vez la misma pregunta: ¿qué es propiamente lo que aglutina los veinte siglos, tan extremadamente diferenciados, de historia y tradición cristianas? Y de la misma manera no hay más que una respuesta: el recuerdo de un tal Jesús, al que a través de los siglos se le ha seguido llamando «Cristo», el último y definitivo enviado de Dios.

Ya hemos obtenido con esto una primera respuesta a nuestra pregunta inicial; es una respuesta todavía muy provisional y en esbozo, por supuesto, pero en todo caso enormemente concreta, puesto que se cifra en una única persona, el «Cristo». Y dado que hasta ahora no hemos ahorrado críticas a la posición cristiana y hemos aplazado más bien nuestras propias respuestas, se esperará ahora que se expongan con la misma claridad los enunciados positivos del cristianismo. La autocrítica apenas es interesante si no comporta una modesta dosis de autoconfianza, y esto es lo que parece faltar a muchos cristianos, por más que subrayan su confianza en Dios y pese a ser lo que de ellos esperan justamente quienes piensan de manera distinta.

b) *Uso correcto de términos y conceptos*

Posteriormente será necesario completar estos perfiles. Pero en un tiempo de conceptos confusos y vaporosos, incluso en teología, es necesario emplear un lenguaje claro. Ni a cristianos ni a no cristianos presta servicio el teólogo que no llama a las cosas por su nombre o no utiliza los términos y conceptos correctamente.

El cristianismo, como hemos visto⁹, está hoy confrontado con las otras *religiones universales*, que también revelan verdad, son caminos de salvación, se presentan como religiones «legítimas» y hasta pueden conocer tanto la alienación, esclavitud e irredención de los hombres como la cercanía, gracia y misericordia de la di-

⁹ Cf. I.III: *El reto de las grandes religiones*.

vinidad. De aquí que sea inevitable la pregunta: si esto es así, ¿qué es lo peculiar del cristianismo?

La respuesta inmediata, no más que bosquejada, pero adecuada y exacta, tiene que ser ésta: según el testimonio de los orígenes y de toda la tradición, tanto de los cristianos como de los no cristianos, lo peculiar del cristianismo es —y ya se verá cuán lejos está esta respuesta de ser trivial o tautológica— ese mismo Jesús al que en las lenguas antiguas y modernas se le llama *Cristo*. O ¿acaso no es cierto que ninguna de las religiones, grande o pequeña, por mucho que en determinadas circunstancias venere también a Jesús en un templo o en su libro sagrado, llegaría a considerarlo como decisivo, determinante y normativo para las relaciones del hombre con Dios, con los demás hombres y con la sociedad? Lo particular, lo propio y primigenio del cristianismo es considerar a este Jesús como últimamente decisivo, determinante y normativo para el hombre en todas sus distintas dimensiones. Justamente esto es lo que se ha expresado desde el principio con el título de «Cristo». No en vano este título, también desde el principio, se ha fusionado, formando un único nombre propio, con el nombre de Jesús.

El cristianismo, como también hemos visto ¹⁰, está hoy al mismo tiempo en confrontación con los *humanismos poscristianos* de carácter evolutivo o revolucionario, que están también a favor de todo lo bueno, bello y verdadero, exaltan todos los valores humanos, persiguen la fraternidad con no menor fuerza que la igualdad y la libertad y abogan, muchas veces incluso con mayor eficacia, por el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres. De otra parte, también las Iglesias y teologías cristianas intentan acercarse otra vez al hombre de forma nueva, humanizarse: ser modernas, actuales, ilustradas, abanderadas de la emancipación y el diálogo, pluralistas, solidarias, mayores de edad, mundanas, seculares; en una palabra: humanas. La pregunta es inevitable: si esto es o, cuando menos, debería ser así, ¿qué es lo peculiar del cristianismo?

La respuesta justa y precisa, aunque sólo quede apuntada, ha de ser otra vez la misma: según el testimonio de los orígenes y de toda la tradición, lo particular es nuevamente ese mismo Jesús, al que de forma ininterrumpida se le ha conocido y aceptado como *Cristo*. Y hágase también aquí la contraprueba: ninguno de los humanismos evolutivos o revolucionarios, por más que en determinadas circunstancias respeten y hasta propaguen a Jesús en cuanto hombre, llegaría a considerarlo como últimamente decisivo,

determinante y normativo para el hombre en todas sus dimensiones. Lo peculiar, lo originario del cristianismo es considerar a este Jesús como últimamente decisivo, determinante y *normativo* para las relaciones del hombre con Dios, con los demás hombres y con la sociedad; considerarlo como «Jesucristo», según la breve fórmula bíblica.

De estas dos perspectivas se hace patente que si el cristianismo quiere significar o volver a significar algo para los hombres de las otras religiones y para los humanistas actuales, nada logrará repitiendo simplemente lo que otros dicen o remedando lo que otros hacen. Tal cristianismo de papagayos no tiene ningún relieve ni para las religiones ni para los humanismos. Así, se torna irrelevante y superfluo. De nada sirven por sí *solas* la actualización, la modernización y la solidaridad. Los cristianos y las Iglesias cristianas deben saber lo que quieren, lo que tienen que decirse a sí mismos y a los demás. Con una apertura sin restricciones hacia los otros —no es menester insistir de nuevo en ello— deben saber traducir lo propio y privativo suyo en palabras, valores y realizaciones. Es decir, el cristianismo, en definitiva, no puede ser o hacerse relevante más que activando (en la teoría y en la praxis, como siempre) el *recuerdo de Jesús* en cuanto *determinante último*, o sea, activando el recuerdo de Jesús el Cristo, no simplemente de Jesús como uno de los «hombres decisivos» ¹¹.

Si el teólogo norteamericano, que se ocupa sobre todo de la psicología, sociología y politología, o el intelectual cristiano comprometido de Francia, España, Alemania u Holanda, o el revolucionario de Sudamérica, o el capellán universitario en la islámica Yakarta, o el misionero de Africa o la India, o incluso una condesa romana educada católicamente preguntan perplejos qué es lo propiamente cristiano o qué distingue al cristianismo de las otras religiones o cuasi-religiones, filosofías o concepciones del mundo, ello se debe a que buscan abstractamente la respuesta en cualquier postulado, concepto, principio o idea. Pero allí no pueden encontrarla porque no es posible reducir el cristianismo, como su mismo nombre podría sugerir, ni a determinadas ideas, aunque eternas, ni a principios abstractos ni a actitudes humanas. Todo el cristianismo queda en el aire cuando se le separa del fundamento sobre el que está edificado: este Cristo. Un cristianismo abstracto es intrascendente para el mundo. En el fondo, los cristianos deberían saber esto. Con sorprendente connaturalidad, sin embargo, suelen suponer que ya saben quién y qué es este Jesucristo. De esta manera, no esperan de él ninguna respuesta. La buscan en

¹⁰ Cf. I.I: *El reto de los modernos humanismos*.

¹¹ K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen* (Munich 1964; '1971).

otro sitio: en una filosofía o concepción del mundo, en la cultura de la juventud, en la *black culture*, en la India, en un tercer mundo romántico o en cualquier otro refugio cultural o ideológico de la Edad Moderna, en el psicoanálisis o la sociología, en la cibernética, la lingüística, el estudio del comportamiento, en la más reciente y novedosa moda científica. Una contrapregunta: ¿cómo sabe el cristiano con tanta seguridad quién y qué es este Jesucristo? ¿No será quizá Jesús, dentro y fuera de la cristiandad, el desconocido que hace del cristianismo un conocido «desconocido»?

Repitamos de nuevo a grandes rasgos, aunque en forma todavía provisional, que sólo partiendo de este Cristo resulta posible responder a las apremiantes preguntas que en todos lados se formulan cristianos y no cristianos sobre la *diferenciación de lo cristiano*. Valgan como prueba algunos ejemplos.

Primer ejemplo: un ágape celebrado en Kabul entre cristianos y musulmanes en un clima de profunda fe en Dios, en el curso del cual se emplean plegarias de la tradición cristiana y sufitas, ¿es una verdadera celebración eucarística cristiana? Respuesta: semejante celebración de la cena puede ser una auténtica y hasta muy laudable celebración litúrgica. Pero sólo será una celebración cristiana de la eucaristía si conmemora específicamente a este Jesucristo (*memoria Domini*).

Segundo ejemplo: la inmersión de un hindú en las aguas del Ganges en Benarés, hecha con todo fervor y confianza en Dios, ¿puede identificarse con el bautismo cristiano? Respuesta: semejante inmersión es, sin duda, un rito de purificación enormemente significativo y saludable desde el punto de vista religioso. Pero sólo sería un bautismo cristiano si se administrara en el nombre de Jesucristo.

Tercer ejemplo: un musulmán de Beirut que tiene en alto aprecio todos los dichos de Jesús recogidos en el Corán —que son muchos—, ¿es ya cristiano? Respuesta: es un buen musulmán, siempre que el Corán conserve para él su carácter vinculante, y a su modo puede conseguir la salvación. Pero sólo es cristiano cuando, para él, ya no es Mahoma el profeta y Jesús su precursor, sino que este Cristo Jesús pasa a ser para él el determinante último.

Cuarto ejemplo: la lucha por ideales humanitarios, por los derechos humanos y por la democracia en Chicago, Río, Auckland o Madrid, ¿es un anuncio cristiano? Respuesta: es un compromiso social obligado e inaplazable para cada cristiano en particular y para las Iglesias cristianas en general. Pero sólo es procla-

mación cristiana cuando se hace valer en la sociedad actual lo que hay que decir partiendo de este Jesucristo.

Supuesta la clarificación llevada a cabo en la primera parte y la concretización que ha de tener lugar en la segunda, tercera y cuarta, para evitar desde ahora confusiones y malentendidos innecesarios, podemos y, creo yo, hasta debemos aventurar sin discriminación alguna las precisiones siguientes:

- *No es cristiano todo lo verdadero, bueno, bello y humano. Nadie puede negarlo: también fuera del cristianismo hay verdad, bondad, belleza y humanidad. Sin embargo, es legítimo llamar cristiano a todo lo que, en la teoría y en la praxis, tiene una relación positiva y expresa con Jesucristo.*
- *No es cristiano todo hombre de verdadera convicción, sincera fe y buena voluntad. Nadie puede olvidarlo: también fuera del cristianismo hay verdadera convicción, sincera fe y buena voluntad. En cambio, es legítimo llamar cristianos a todos aquellos cuyo vivir y morir está últimamente determinado por Jesucristo.*
- *No es Iglesia cristiana todo grupo de meditación o de acción, toda comunidad de hombres comprometidos que, para salvarse, procuran llevar una vida honesta. Jamás se debería haber puesto en duda: también en otros grupos fuera de la Iglesia hay compromiso, acción, meditación, honradez de vida y salvación. En cambio, es legítimo llamar Iglesia cristiana a toda comunidad, grande o pequeña, de personas para las cuales sólo Jesucristo es el último determinante.*
- *No hay cristianismo en todas las partes en que se combate la inhumanidad y se realiza la humanidad. Es una verdad manifiesta que fuera del cristianismo —entre judíos, musulmanes, hindúes y budistas, entre humanistas poscristianos y ateos declarados— se lucha contra la inhumanidad y se promueve la humanidad. Sin embargo, no hay cristianismo más que donde, en la teoría y en la praxis, se activa el recuerdo de Jesucristo.*

Todas estas fórmulas son, en principio, fórmulas de distinción. Pero tales fórmulas doctrinales no son fórmulas vacías. ¿Por qué?

Hacen referencia a una persona muy concreta ¹².

¹² Sólo de este modo puede responderse a la pregunta sobre la «esencia del cristianismo» como se viene planteando desde la Ilustración. De otro modo, no se puede «formular concretamente» la «esencia del cristianismo», como se desprende indirectamente de la obra de H. Wagenhammer, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung* (Maguncia 1973) 256.

Detrás de sí tienen los orígenes del cristianismo y toda la gran tradición cristiana.

Brindan una clara orientación para el presente y para el futuro.

Ayudan a los cristianos y pueden a la par encontrar el asentimiento de los no cristianos porque no sólo respetan sus convicciones, sino que también afirman expresamente sus valores, sin necesidad de subterfugio dogmático alguno para cobrárselos en beneficio del cristianismo y de la Iglesia.

De este modo, no aguando ni estirando arbitrariamente los conceptos en favor de lo cristiano, sino entendiéndolos con suma precisión, es decir, tomando los conceptos al pie de la letra, son posibles ambas cosas: salvaguardar la apertura hacia todo lo no cristiano y evitar la confusión, que no es cristiana. De aquí la gran importancia de estas fórmulas de distinción, pese a estar sólo apuntadas y ser sólo provisionales. Con toda su provisionalidad sirven para diferenciar lo cristiano.

Hay que tener la honradez de llamar a las cosas por su nombre, contra toda extensión, involuación, confusión y tergiversación de lo cristiano, bienintencionadas la mayoría de las veces: el cristianismo de los cristianos debe seguir siendo cristiano. Pero sólo sigue siendo cristiano cuando continúa explícitamente ligado al único Cristo, el cual no es un principio cualquiera o una intencionalidad o el punto final de una evolución, sino —como detalladamente se verá después— una persona bien definida, inconfundible e insustituible, con un nombre muy determinado. Por su mismo nombre, el cristianismo no se puede desdibujar o «sublimar» en un cristianismo sin nombre, o sea, anónimo. Para el que ve algún significado en ambas palabras, un cristianismo anónimo es una *contradictio in adiecto*, un hierro de madera. Un buen humanismo es una cosa honorable, aun sin bendición eclesiástica y beneplácito teológico. Pero el cristianismo comporta una adhesión expresa a este único nombre. Ni siquiera los teólogos cristianos deberían sentirse dispensados de hacerse esta pregunta: ¿qué, quién se esconde en realidad detrás de este nombre?

2. ¿QUE CRISTO?

a) ¿El Cristo de la piedad?

Mayores molestias se han tomado los filósofos con los diálogos de Platón para descubrir qué era y qué quería verdaderamente Sócrates que muchos teólogos cristianos con los documentos origi-

nales del cristianismo para averiguar lo que se esconde tras el nombre de Jesucristo. Tal cosa, creen ellos, se puede dar tranquilamente por sabida dentro de la cristiandad. No falta más que profundizarla especulativamente, aplicarla prácticamente y hacer que vuelva a tener relevancia para la sociedad y el hombre de hoy. Pero ¿cómo y por qué pueden ser —no hay más remedio que decirlo— tan ingenuos que den por supuesto tal conocimiento? Prescindamos por el momento del conocimiento no reflejo de la Biblia y fijémonos en la piedad cristiana y el dogma cristiano.

Las experiencias cristianas del único Cristo pueden ser muy distintas. Las mismas experiencias pueden dar pie a unos para consolidar su fe cristiana y a otros para abandonarla. Hay cristianos que desde muy pronto han conocido a Cristo como el piadoso y siempre amable divino Salvador y nunca más se han separado de ese *dolce Gesù*, hasta el extremo de que el Jesús crítico frente a la sociedad que presenta Pasolini en *El Evangelio según San Mateo* suscita en ellos recelosos interrogantes. Otros lo han conocido, probablemente en alguno de los movimientos juveniles nacidos entre las dos guerras mundiales, como el gran «Caudillo» y todavía siguen cantando con el mismo entusiasmo *Mir nach, spricht Christus unser Held* (*Seguidme, dice Cristo, nuestro héroe*), aun cuando hoy ya no siempre esté claro adónde. Otros se han sentido tocados por su dulce y humilde corazón, hasta el punto de hacer del «Corazón de Jesús» el nombre propio de Cristo, lo que también indujo a algunos teólogos a elaborar una sublime teología en torno al «centro de la persona». Para muchos, el nombre de Jesús no evoca, durante toda su vida, otra cosa que los días de Navidad y el niño de cabellos rizados, un tiempo anual dedicado a la piedad que, en el mejor de los casos, acaba la noche de San Silvestre y no retorna hasta el año siguiente. Su nombre les recuerda simplemente a Dios en la tierra y no caen en la cuenta de que el Padre no es el Hijo y el Hijo no es el Padre. Otros, en fin, sólo piensan en el Hijo divino de una madre virgen, amabilísima, mucho más humana y cercana a nosotros, la cual puede adquirir tanta importancia que llega a estar en los altares, como en Lourdes, incluso sin su propio Hijo.

Podríamos continuar, pero nuestra verdadera intención aquí no es la de herir los más santos sentimientos. También el autor celebra gustosamente la Navidad y canta *Noche de Dios, noche de paz* sin graves reservas. No está en contra de la poesía. Únicamente quiere advertir que no debe confundirse la poesía con la realidad. Y esto no solamente sirve para la luna, que en la época cósmica que vivimos constituye un ejemplo particularmente manifiesto, sino también para ése que de nuevo, y como nunca hasta

ahora, es cantado por los más distintos cantores como la estrella, como el *superstar* de la vida.

Incontables son las canciones que se le han cantado a Cristo desde hace dos mil años en todas las lenguas del mundo, a él más que a ningún otro. Incontables las *imágenes* que de él han sido pintadas, talladas, esculpidas y fundidas en mil formas. No es esto, en verdad, lo menos importante que de él se puede decir. Pero justamente esta diversidad de imágenes particulares, diversidad que no es posible reducir a unos pocos modelos fundamentales estilizados, como en el caso de Buda, representado siempre de forma casi invariable, invita a preguntarse: ¿cuál de las imágenes de Cristo es la verdadera?¹³

¿Es el pastor adolescente, imberbe y bondadoso del arte paleocristiano de las catacumbas o el barbudo y victorioso *imperator* y *pantocrator* de la imaginería más tardía (trasunto de las antiguas formas del culto al emperador), con su inaccesible rigidez áulica y su majestad amenazadora sobre el fondo dorado de la eternidad? ¿Es el *Beau Dieu*, de Chartres, o el misericordioso Salvador alemán? ¿Es el Cristo rey y juez del mundo, dominador desde la cruz, de los pórticos y ábsides románicos o el hombre doliente, tan crudamente realista, del *Christus im Elend*, de Durero, o de la única crucifixión que se conserva de Grünewald? ¿Es el Jesús de imparable belleza de la *Disputa*, de Rafael, o el hombre moribundo de Miguel Ángel? ¿Es el sublime y divino doliente de Velázquez o la figura torturada y convulsa del Greco? ¿Es el pulido e ilustrado Jesús de los retratos de los salones de Rosalba Carriera, y el de un Fritsch, elegante cual filósofo popular, o el de la imagen sensiblera del Corazón de Jesús del barroco católico tardío? ¿Es el Jesús del siglo XVIII, jardinero o farmacólogo que suministra polvos de virtud, o el redentor clasicista de Thorwaldsen, que escandalizó a su compatriota danés Kierkegaard justamente por eliminar el «escándalo de la cruz»? ¿Es el Jesús humano, débil y apacible, de los nazarenos alemanes y franceses y de los prerrafaelistas ingleses o el Cristo de los artistas del siglo XX, el de los Beckmann, Corinth, Nolde, Masereel, Rouault, Picasso, Barlach, Matisse, Chagall, que sugiere otros aspectos muy distintos?

Y no menos distintas son las *teologías* que se esconden tras las diversas iconografías. ¿Qué cristología es la verdadera?

En la *Antigüedad*: ¿es el Cristo de Ireneo, obispo de Lyon, o el de su discípulo Hipólito, antipapa de Calixto; el del genial griego Orígenes o el del elocuente jurista latino Tertuliano? ¿Es

el Cristo del historiador Eusebio, obispo de la corte de Constantino, o el del monje Antonio, padre de los eremitas egipcios; el de Agustín, el mayor de los teólogos de Occidente, o el de León, el papa más representativo de los cinco primeros siglos? ¿Es el Cristo de los alejandrinos o el de los antioquenos; el de los capadocios o el de los monjes egipcios?

En la *Edad Media*: ¿es el Cristo de Juan Escoto Eriúgena, neoplatónico especulativo, o el de Abelardo, agudo dialéctico; el de las tan comentadas *Sentencias*, de Pedro Lombardo, o el de los *Sermones sobre el Cantar de los cantares*, de Bernardo de Claraval? ¿Es el Cristo de Tomás de Aquino o el de Francisco de Asís; el del poderoso Inocencio III o el de los heréticos valdenses y albigenses a quienes combatió? ¿Es el Cristo del caviloso y apocalíptico Joaquín de Fiore o el del audaz pensador y cardenal Nicolás de Cusa; el de los canonistas romanos o el de los místicos alemanes?

En la *Edad Moderna*: ¿es el Cristo de los Reformadores o el de los papas romanos; el de Erasmo de Rotterdam o el de Ignacio de Loyola; el de los inquisidores españoles o el de los místicos compatriotas a quienes persiguieron? ¿Es el Cristo de los teólogos de la Sorbona y los juristas de la corona francesa o el Cristo de Pascal; el de los escolásticos del Barroco español o el de los teólogos de la Ilustración alemana; el de la ortodoxia luterana y reformada o el de las antiguas y nuevas Iglesias libres protestantes? ¿Es el Cristo de los filósofo-teólogos del idealismo alemán, de Fichte, Schelling, Hegel, o del teólogo antifilósofo Kierkegaard? ¿Es el de la escuela católica, histórico-especulativa, de Tubinga o el de los teólogos neoescolásticos jesuitas del Vaticano I; el del despertar religioso protestante del siglo XIX o el de la exégesis liberal de los siglos XIX y XX; el de Romano Guardini o el de Karl Adam, el de Karl Barth o el de Rudolf Bultmann, el de Paul Tillich y Teilhard de Chardin o el de Billy Graham?

Cada cual ofrece su propia imagen de Cristo. También la piedad actual sigue respondiendo de las más diversas formas a la pregunta: ¿qué Cristo?, ¿qué significa él para mí? Muy recientes encuestas¹⁴, realizadas en todos los niveles sociales, profesiones y confesiones, arrojan los siguientes resultados: unos lo reconocen en el ámbito de la Iglesia, en la plegaria y la aclamación, en los sacramentos y la liturgia, como Hijo de Dios, Redentor, constituido en Señor y Fundador de la Iglesia. Otros lo encuentran «fuera»,

¹³ Para lo que sigue, cf. H. Küng, *La encarnación de Dios*, capítulo II.5: *La imagen de Cristo en los modernos*.

¹⁴ H. Spaemann (ed.), *Wer ist Jesus von Nazareth -für mich? 100 zeitgenössische Zeugnisse* (Munich 1973). Le sirvió de modelo A. M. Carré (ed.), *Pour vous, qui est Jésus-Christ?* (Paris 1970).

en la fraternidad humana, en la vida de cada día, como amigo, hermano mayor, pionero y sembrador de inquietud, de entusiasmo y verdadera humanidad. Frente a experiencias personales de conversión y adhesiones espontáneas a su persona, también hay fórmulas dogmáticas y artículos de fe de pura repetición, nociones de catecismo, estaticidad. Para unos, Cristo significa amor, sentido, apoyo, razón de vivir; encarna la felicidad, la paz y el consuelo hasta en las frustraciones, la desesperanza y el dolor. Para otros es más bien anodino, significa poco, nada puede ayudar. Mientras los unos se sienten impulsados por él a la reflexión, la meditación y la veneración, los otros reaccionan tajantemente, irritados a veces, con evasivas, como sin saber a qué atenerse.

b) ¿El Cristo del dogma?

No debe sacarse la impresión de que en estas imágenes, teologías, concepciones y experiencias de Jesús todo es igualmente importante o igualmente correcto, o que nada es correcto o importante. Lo que sí debe quedar claro es que, al parecer, no se puede presuponer tan simple e ingenuamente que por la piedad, la literatura, el arte y la tradición cristiana se conoce lo que se oculta tras el nombre de Cristo. Demasiadas fotografías de la misma persona, todas tan diversas y quizá retocadas, dificultan el trabajo de cualquier detective. Y labor de detective (apasionante trabajo de investigación, tan tenso como extenso) es siempre, en buena parte, la teología cristiana.

Pero habrá algún teólogo que no esté de acuerdo con lo que acabamos de decir. Lo que hubiera que descubrir con respecto a esta persona se descubrió de una vez para siempre; aquí no se necesitan detectives privados. Aquí está en juego algo más que la piedad, la experiencia, la literatura, el arte y la tradición cristianas: está en juego la *doctrina de la Iglesia*; más exactamente: la doctrina oficial del magisterio eclesiástico¹⁵. El verdadero Cristo es el Cristo de la Iglesia. Aquí vale, si no el *Roma locuta*, sí el *Conciliis locutis*; es decir, lo que las asambleas ecuménicas de la Iglesia entre los siglos IV y VIII han declarado, definido y delimitado contra las herejías de derecha o de izquierda. ¿Cuál sería, a tenor de esto, el Cristo verdadero?

En todo caso, según los mismos concilios, no simplemente «Dios». Sin duda, la identificación «Jesús-Dios» ha sido y es, por

¹⁵ Cf. sobre el concepto del magisterio H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zurich 1970; traducción española: *¿Infalible? Una pregunta*, Buenos Aires 1972) IV, 11.

desgracia, debido a una enseñanza superficial y antipedagógica de la religión y a una liturgia y un arte desorbitados, la respuesta más frecuente de los creyentes y (en consecuencia) de los no creyentes. Cuántas veces oímos todavía decir a un niño cuando señala al crucifijo: «¡Mira, el buen Dios colgado en la cruz!» Por más que esta afirmación constituye un eco de las definiciones del magisterio eclesiástico que acentúan la divinidad de Jesús, hay malentendidos: la doctrina ponderada y segura de los antiguos concilios viene a ser atenuada, recortada y reducida a una irresponsable simplificación, a una unilateralidad herética. «Dios en figura humana»: esto es monofisismo. «Dios sufriendo en la cruz»: esto es patripasianismo. Ninguno de los antiguos concilios identificó sin más a Jesús con Dios, como hicieron poco después los germanos al convertirse del dios Wotan al dios Jesús; por esa misma razón no aparece Jesús en el *Confiteor* franco-romano y por ese mismo motivo se le invoca en otras plegarias directamente, sin referencia al Padre.

Según el primer Concilio Ecuménico de Nicea (el año 325, en la residencia estival del emperador), Jesús es solamente «de la misma naturaleza que el Padre»¹⁶, y según el Concilio de Calcedonia (el año 451, junto a Constantinopla), que trata de restablecer el equilibrio, es «de la misma naturaleza que nosotros los hombres»: una persona (= una hipóstasis divina), en la cual están unidas —sin confusión ni mutación y, a la vez, sin división ni separación— dos naturalezas, una divina y otra humana¹⁷. Esta es la clásica respuesta de la «unión hipostática», del «hombre-Dios», que desde entonces se repite en incontables textos teológicos y catecismos de las distintas Iglesias de Oriente y Occidente.

Sin embargo, ¿es todo esto así de sencillo? Al principio, como testimonia Atanasio, cabeza rectora de Nicea, los concilios ecuménicos no tuvieron la pretensión de que sus frases fueran infalibles¹⁸. Toda esta venerable historia conciliar no está exenta de oscilaciones y, en parte, hasta de contradicciones. Por lo menos cuando se conoce la historia de los Concilios I y II de Nicea, I y II de Efeso y I, II, III y IV de Constantinopla por fuentes más serias que los manuales de teología escolar¹⁹. Fue precisa-

¹⁶ Denz. 54.

¹⁷ Denz. 148.

¹⁸ Cf. H. Küng, en *Fehlbar? Eine Bilanz* (Zurich-Einsiedeln-Colonia 1973), capítulo E VI: *Die wahre Autorität der Konzilien* (en relación con el estudio de H.-J. Sieben).

¹⁹ Para una introducción a la problemática histórica y teológica, confróntese H. Küng, *La encarnación de Dios*, excursos I-IV. Véanse además las grandes obras de historia de los dogmas: L.-J. Tixeront, Th. de Régnon, J. Lebreton,

mente el gran Concilio de Calcedonia el que dio ocasión al primer gran cisma duradero de la Iglesia, tan duradero que todavía no ha sido superado (la separación entre las Iglesias calcedonenses y las otras, que se apoyaban en el precedente concilio de Efeso). Porque tampoco Calcedonia había zanjado la cuestión para siempre. Pocos años después se desencadenó una disputa de inusitada violencia en torno al problema central, eludido en Calcedonia: si Cristo o el mismo Dios pueden sufrir realmente. A partir de entonces, la «disputa patripasianista y teopasquista» imperó durante todo el siglo VI y desembocó, ya en el siglo VII, en la «disputa monoteleta» (una voluntad o dos voluntades, una divina y otra humana, en Cristo) ²⁰.

Para nosotros, hoy, el problema es mucho más hondo. Con demasiada frecuencia, tras la imagen del Cristo de los concilios se adivina el rostro inamovible e imperturbable del Dios de Platón, un Dios que no puede sufrir, retocado con algunos trazos de ética estoica. Los mismos nombres de aquellos Concilios indican que se trata de asambleas exclusivamente griegas. Cristo, sin embargo, no había nacido en Grecia. Así, pues, tanto en estos Concilios como en la teología que está detrás, no se trata de otra cosa que de un continuado trabajo de traducción: toda la llamada «doctrina de las dos naturalezas» no es más que una interpretación de cuño helenístico, en lenguaje y conceptos, de lo que este Jesucristo verdaderamente significa. Mas no se ha de minimizar la importancia de esta doctrina, que ha hecho historia. Es, además, claro exponente de una auténtica continuidad de la fe cristiana y proporciona unas directrices interesantes para toda esta discusión y hasta para cualquier otra interpretación futura. Pero, por otra parte, no es legítimo concluir de todo ello que el mensaje de Cristo, hoy, no se pueda o no se deba expresar más que con la ayuda de esas categorías griegas, entonces inevitables pero ahora

J. Rivière, etc., y, desde el punto de vista protestante, A. Harnack, R. Seeberg, F. Loofs, W. Koehler, M. Werner y A. Adam.

Para la problemática cristológica, cf. especialmente A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, en *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, I (Wurzburgo 1951) 5-202; A. Gilg, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie* (Munich 1955); B. Skard, *Die Inkarnation* (Stuttgart 1958); J. Liébaert, *Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451) mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche*, en M. Schmaus y A. Grillmeier (ed.), *Handbuch der Dogmengeschichte* (Friburgo-Basilea-Viena 1965) III, 1a.

²⁰ Cf. especialmente H. Küng, *La encarnación de Dios*, excursus II: ¿Puede Dios sufrir? Sobre el tema, cf. W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte* (Berlín 1957).

insuficientes, más que con la ayuda de la doctrina calcedonense de las dos naturalezas, más que con la ayuda, en fin, de la llamada cristología clásica. ¿De qué le sirve a un judío, a un chino, a un japonés o a un africano, de qué le sirve incluso al actual europeo o americano medio semejante lenguaje cifrado en griego? Los recientes intentos de solución, tanto en la cristología católica como en la evangélica, apuntan mucho más allá de Calcedonia ²¹. Y el mismo Nuevo Testamento es infinitamente más rico.

Según esto, y recogiendo una conocida expresión de Karl Rahner, la fórmula calcedonense ha de tomarse más como principio que como fin ²². Enumeremos aquí, aunque sea muy resumidamente, qué raíces tienen las distintas *objeciones* contra la solución tradicional de la cuestión cristológica: dos naturalezas en una (divina) persona ²³:

a) La doctrina de las dos naturalezas, con sus términos y categorías procedentes de la lengua y mentalidad helenistas, ya no se entiende, al menos *hoy*. De ahí que en la predicación práctica se prescindiera de ella en la medida de lo posible.

b) La doctrina de las dos naturalezas, según los datos de la historia de los dogmas poscalcedonense, ni siquiera *entonces* solucionó las dificultades. Más bien llevó incesantemente a nuevas aporías lógicas.

c) La doctrina de las dos naturalezas, en opinión de muchos exegetas, no se identifica en modo alguno con el mensaje *originario* del Nuevo Testamento sobre Cristo. Algunos la consideran como trasposición o, en parte, falsificación del auténtico mensaje de Cristo; otros piensan que, por lo menos, no es la única interpretación posible del mismo y, quizá, tampoco la mejor.

Análogas objeciones se pueden presentar, naturalmente, contra la tradicional doctrina protestante de las «tres funciones» formulada por Calvino y recogida más tarde por la teología católica. Que Jesús sea a un tiempo profeta, sacerdote y rey, en tan resu-

²¹ Cf. H. Küng, *op. cit.*, excursus V: *Nuevos intentos de resolver la antigua problemática* (esp. K. Rahner, H. U. von Balthasar, K. Barth, E. Jüngel, D. Bonhoeffer, J. Moltmann). Cf., más recientemente, para una discusión de la cristología tradicional, P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres* (Barcelona 1973), esp. capítulo II.

²² K. Rahner, *Problemas actuales de Cristología*, en *Escritos de teología I* (Madrid 1967) 167ss.

²³ La formulación clásica de las objeciones se encuentra —ya antes de las publicaciones de historia de los dogmas que siguen a A. Ritschl (esp. A. Harnack)— en F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (Berlín 1831) § 96. Recientemente, desde una perspectiva protestante, W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, § 8, y desde un punto de vista católico, P. Schoonenberg, *op. cit.*, 52-111.

mida síntesis, ¿está fundamentado en el Nuevo Testamento? Y ¿son estos tres títulos inteligibles para el hombre de nuestra secularizada sociedad? ²⁴.

Es cierto que la tradición cristiana, en la piedad, la literatura, el arte, la teología y el dogma, ha mantenido vivo el recuerdo de este Cristo y que, gracias a él, el mismo Cristo no se ha convertido en un monumento del pasado, sino que ha reaparecido en todo momento como factor del presente. Sin la continuidad de una comunidad de fieles —por ejemplo, sólo con un libro— no habría un mensaje vivo de Cristo ni una fe viva en su persona. Cada generación se ha apropiado de forma nueva el antiguo recuerdo de Cristo. Y ningún teólogo podrá descuidar impunemente esta gran tradición. No deja de tener sentido que hoy se sigan venerando las profesiones de fe de los antiguos Concilios, a un tiempo síntesis breves y precisiones defensivas. No se trata sólo de antigüedades o curiosidades históricas. Son sobre todo muestras de la vitalidad de la fe cristiana, que ha ido evolucionando a través de los siglos. Volveremos a hablar de ello más adelante.

Pero tampoco se puede negar que esta gran tradición es extremadamente compleja. Los testimonios de ese mismo y único Cristo están enormemente diferenciados y contrastados, a menudo son dispares y hasta contradictorios. Para precisar en este punto lo que es verdad y lo que es poesía, es menester un minucioso examen teológico. Incluso los teólogos tradicionalistas tienen que reconocer que en esta tradición no puede ser todo igualmente verdadero, ni puede serlo al mismo tiempo.

También la gran tradición conciliar suscita, pues, el mismo interrogante: ¿qué Cristo es el verdadero Cristo? Y quien cultive, en la teología y en la piedad, esa tradición cristológica considerada como la única ortodoxa, tendrá que preguntarse también si ese Cristo «ortodoxo», domesticado, hospitalizado y alojado tal vez en una bellísima iglesia, es el verdadero Cristo. Porque no es sólo el polvo, sino también el exceso de oro lo que puede encubrir la verdadera figura.

El mensaje cristiano quiere hacer comprender lo que Cristo significa, lo que Cristo es para el hombre de hoy. Mas este Cristo, ¿llegará hoy a ser realmente comprendido por los hombres, si se toma como único punto de partida el dogma, la doctrina establecida de la trinidad?, ¿si se presupone sin más la divinidad de Jesús, una preexistencia del Hijo, para preguntarse después solamente cómo este Hijo de Dios pudo unir consigo, asumir una naturaleza humana, hasta tal punto que la cruz y la resurrección

²⁴ Cf., entre otros, W. Panneberg, *Fundamentos de cristología*, 6,1.

llegan a aparecer muchas veces como meras consecuencias resultantes de la «encarnación»? ¿si se subraya unilateralmente el título de Hijo de Dios, y se despoja a Jesús, en lo posible, de su humanidad y se le niega su realidad personal de hombre?, ¿si más bien se adora a Jesús como divinidad en lugar de imitarlo en cuanto hombre terreno? ¿Acaso no se ajustaría más a los testimonios neotestamentarios y al pensamiento marcadamente histórico del hombre contemporáneo partir, como los primeros discípulos, del verdadero hombre Jesús, de su mensaje y de su aparición histórica, de su vida y su destino, de su realidad temporal y de su incidencia en la historia, para preguntar por la relación de este Jesús hombre con Dios, por su unidad con el Padre? En una palabra: menos cristología especulativa o dogmática «desde arriba», a la manera clásica, y más cristología histórica «desde abajo», es decir, desde el Jesús histórico concreto, como corresponde a la mentalidad del hombre actual, sin negar por supuesto la legitimidad de la cristología antigua ²⁵.

c) ¿El Cristo de los «entusiastas»?

«Se busca a Jesucristo, alias el Mesías, Hijo de Dios, Rey de reyes, Señor de señores, Príncipe de la paz, etc., jefe conocido de un movimiento clandestino de liberación. Aspecto exterior: típico hippy (pelo largo, barba, túnica, sandalias). Suele merodear por los suburbios, tiene algunos amigos ricos, se retira al desierto. Atención: este hombre es sumamente peligroso. Están especialmente expuestos al contagio de su mensaje, insidioso y explosi-

²⁵ Nos sentimos confirmados en esta idea por J. Ratzinger, quien en su *Einführung ins Christentum* (1968; trad. española: *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970) había caricaturizado dogmáticamente, «desde arriba», los resultados de la moderna investigación sobre Jesús (cf. esp. 171-173: «un clisé moderno del 'Jesús histórico'»), pero que, más recientemente, ha expresado el deseo de un libro «que recoja todos nuestros actuales conocimientos sobre Jesús de Nazaret, las tradiciones neotestamentarias sobre Jesús y la evolución del dogma cristológico, y presente claramente la actualidad de Jesucristo y el contenido positivo de nuestra fe en él. Al decir esto, estoy presuponiendo que el Cristo en que cree la Iglesia y el Jesús de la historia, el Jesús redescubierto hoy (siempre que se trate de un descubrimiento auténtico), son realmente uno y que, por tanto, debe ser posible en principio presentar la conexión que existe entre ambos» (*Im Dienst der Durchsichtigkeit des Glaubens*, en *Notwendige Bücher*. Hom. Heinrich Wild en su 65 aniversario [Munich 1974] 133-135; la cita en 134). En el mismo volumen pide K. Rahner, con una intención ligeramente diferente, un «pequeño catecismo para adultos» (129-132). Me siento plenamente identificado con las razones de H. R. Schlette, quien desea un libro «que justifique o motive, a un nivel científico actual, por qué Jesús, y no otros personajes, sigue siendo de interés» (*Warum gerade Jesus*, op. cit., 136-139).

vo, aquellos jóvenes a quienes todavía no se les ha enseñado a ignorarlo. Cambia a los hombres y pretende hacerlos libres. Advertencia: todavía anda suelto por ahí». Así reza la mundialmente famosa orden de arresto de un diario cristiano *underground* de los Estados Unidos.

En todos los tiempos, al borde o al margen de la Iglesia oficial, se han dado *Jesus-Movements* carismáticos: llamadas inconformistas al verdadero Cristo originario contra el Cristo monopolizado por las Iglesias. Movimientos entusiastas, unas veces salvajemente revolucionarios, agresivos, violentos; otras veces apacibles, introvertidos, místicos. En la misma Iglesia antigua lo fueron los diversos tipos de entusiastas apocalípticos. Después, en la Edad Media, los espirituales, los flagelantes y los hermanos de los apóstoles; en el tiempo de la Reforma, los entusiastas y los bautistas. Más tarde, el pietismo radical en Alemania; los independientes, los cuáqueros y los hermanos de Plymouth en Inglaterra, y los distintos *revivals* en los Estados Unidos. Finalmente, el movimiento pentecostal, que después del Vaticano II ha entrado de forma enteramente ortodoxa incluso en la Iglesia católica. Todas las formas posibles de movimientos carismáticos ²⁶.

En la cristiandad primitiva y en las épocas siguientes hubo también *solitarios* que siguieron a su Cristo propio, a menudo poco ortodoxo: en sus escritos, panfletos y novelas; a veces simplemente en su forma de vida. Larga sería la lista de los que ignoraron a su Iglesia, pero amaron a su Cristo: extraños intelectuales, teólogos, escritores y pintores figuran entre ellos. Discípulos de Jesús, locos de Jesús, estrafalarios de Jesús, desarrapados de Jesús (*Jesus-Freaks*) en rabiosa policromía, pero de cualquier modo no tan aburrida como la cristología ortodoxa grecolatina del segundo milenio, una vez concluidas las grandes controversias del Oriente. Y no se excluya al loco de Jesús de nuestro milenio, reconocido en todas las Iglesias: Francisco de Asís.

Quien conozca la historia no tiene por qué extrañarse de que hoy, después de tanto hablar de secularidad, evolución y revolución, Jesús haya vuelto a hacerse popular especialmente, según parece, entre los seculares, tanto evolucionarios como revolucionarios. Una vez que la «muerte de Dios» muere en la misma América con tanta rapidez y que Jesús, después de dos mil años, ha tenido el honor de «cubrir» por dos veces en el mismo año la portada de «Time» ²⁷, esos teólogos cristianos tan conscientes de su

²⁶ Sobre el «entusiasmo religioso», desde un punto de vista histórico y fundamental, cf. H. Küng, *La Iglesia*, C. II, 4: *La Iglesia y los iluminados*.

²⁷ *The Jesus Revolution*: «Time» (21 de junio de 1971); *Jesus Christ Superstar*: «Time» (25 de octubre de 1971); igualmente, *Jesus im*

tiempo que acostumbran a cabalgar sobre la última ola para alcanzar —dicen— nuevas orillas, han diagnosticado que el viento ha vuelto a cambiar: de la secularidad a la religiosidad, de la vida pública a la interioridad, de la acción a la meditación, de la racionalidad a la sensibilidad, de la «muerte de Dios» al interés por la «vida eterna». Y puede que se deba realmente a esto: a que, por ser cristianos *todavía*, consideran hoy más importante ocuparse de Jesús que de Marx, Freud, Nietzsche y otros redentores de nuestros días.

Esta nueva orientación en boga podría ser aleccionadora para el futuro. Duren mucho o poco en cada caso estos movimientos religiosos, la Iglesia no debería emplearlos contra los movimientos revolucionarios. También ellos son en gran medida una protesta contra el Cristo de escayola domesticado en las Iglesias, que ni siente ni deja sentir el dolor. Mas no son siempre un signo de civismo y eclesialidad. Conservan muchos impulsos del movimiento revolucionario: la actitud de protesta contra la mentalidad de carrera y bienestar, contra la sociedad de producción y consumo, contra el mundo automatizado y manipulado de la técnica, contra el progreso incontrolado, contra la Iglesia institucional. Pero algunos de ellos están también impregnados de un estilo expresionista, de un toque de romanticismo, de irracionalismo en diversas formas. Por esto no resulta superfluo lo que hemos dicho anteriormente sobre la crítica cultural del humanismo revolucionario ²⁸.

También las dificultades iniciales de los jóvenes seguirán siendo las mismas por largo tiempo, es decir, prescindiendo de la situación general de la sociedad, los problemas con los padres, con los maestros, con los superiores, el trabajo, por lo general embrutecedor, y todo tipo de diversión, dudosa o no, hasta el vacío interior, el aburrimiento y la desesperación. Mas para algunos el objetivo de la búsqueda es otra vez distinto. Después de tantos desórdenes, manifestaciones y provocaciones, no buscan tanto la acción política revolucionaria como la paz interior, la seguridad, la alegría, la fuerza, el amor, el sentido de la vida. Así la

Schaugeschäft: «Der Spiegel» (1972) n.º 8. De entre el enorme número de artículos y publicaciones en diversas lenguas mencionamos como de especial valor documental: H. Hoffmann, *Gott im Underground. Die religiöse Dimension der Pop-Kultur* (Hamburgo 1971); *Jesus People Report* (Wuppertal 1972); W. von Lojewski, *Jesus People oder Die Religion der Kinder* (Munich 1972); W. Kroll (ed.), *Jesus kommt! Report der «Jesus-Revolution» unter Hippies und Studenten in USA und anderswo* (Wuppertal 1972). G. Adler, *Die Jesus-Bewegung. Aufbruch der enttäuschten Jugend* (Düsseldorf 1972), presenta un análisis más matizado.

²⁸ Cf. I. I.3 a): *¿Humanismo por evolución tecnológica?*

consciousness III de Charles Reich²⁹: Se trata de algo más que de unos fugaces sentimientos de los *hippies* y de una veneración por el compañero rebelde. Se trata de una conciencia distinta, de la trascendencia de la máquina, de la superación liberadora de la situación existente; se trata de escoger un nuevo estilo de vida, de desarrollar nuevas aptitudes humanas, una nueva independencia y una nueva responsabilidad personal; se trata de establecer un nuevo orden de valores y prioridades, de crear un hombre nuevo y asimismo una nueva sociedad. Sólo que entre los entusiastas de Jesús esta exigencia no es tan abstracta como en la citada *conciencia III*. Algunos de estos jóvenes de cabellos largos o cortos han perdido el miedo a la «religión», incluso el miedo de llamar a Jesús por su nombre. Después de haberlo experimentado todo (sexo y alcohol, hachís, marihuana, LSD y otras drogas capaces de «dilatarse la conciencia»), Jesús les parece el mejor y más grande «viaje». «Los Beatles son más populares que Jesucristo»: a esta presuntuosa frase del *beatle* John Lennon en 1966, sigue en 1971 la canción *My sweet Lord, I really want to know you* del ex *beatle* George Harrison. La Biblia, la oración y el mismo bautismo son *in*, al menos momentáneamente.

No hay que exagerar el significado de todos estos síntomas. En todo ello hay mucho de moda, de negocio, de «cursilería», de exageración por parte de los medios informativos, ávidos de novedades, y de ciertos promotores, ávidos de lucro. Entra dentro del sistema el que toda protesta contra la comercialización sea comercializada a su vez. Como quiera que esto sea, dado que la droga sigue siendo para la policía americana el problema número uno (más de la mitad de los delitos de robo hay que atribuirlos al uso de la droga), hay que congratularse de que se ha encontrado remedio al menos para algunos de los cien mil drogadictos (preferentemente jóvenes) que se calcula que hay sólo en Nueva York³⁰. El cristianismo, visto desde Jesús, no es, ciertamente, un sustituto de la droga; no se trata de sustituir el opio por un «opio del pueblo», ni un éxtasis por otro. Pero para algunos toxicómanos o desesperados de la vida el cristianismo, entendido desde Jesús, puede constituir una auténtica oportunidad de sacudir su entumecimiento y recuperar su actividad.

Sin embargo, ciertos críticos detectan en tales corrientes religiosas ingenuidad, romanticismo y desprecio de la razón, las tachan de credulidad infantil en los milagros, de entusiasmo misio-

nero, de apatía política y social y de escapismo, e incluso las acusan de reaccionarias, restauradoras y contrarrevolucionarias. Todo ello puede entrar en juego, efectivamente. La cuestión es entonces: ¿por qué? Si tales movimientos religiosos son injustificadamente integrados por la derecha, son también condenados injustamente por la izquierda. De uno y otro lado están a la vez cerca y lejos. También muchos revolucionarios siguen apelando a Jesús. Pero lo más importante es que estas tendencias religiosas son clara muestra de que ni la ideología burguesa del progreso ni una crítica social superficialmente revolucionaria han sido capaces de satisfacer a la juventud. Como tampoco han bastado la cultura del bienestar ni la contracultura, el barullo de la civilización ni el vértigo de la droga, los humanismos evolutivos ni los humanismos revolucionarios. Hasta esos «liberales» superficiales, que creen encontrar la panacea en la pura y simple «liberalización», deberían comprender por lo menos que la juventud liberada también quiere saber para qué ha sido liberada. Tales «liberales» tratan en vano de escamotear la pregunta por el sentido de la totalidad y del individuo, y se quedan asombrados al máximo y hasta irritados de que la juventud, acostumbrada como está a una literatura enteramente libre de tabúes, encuentre ya aburridas las obscenidades —no todos son un Henry Miller o un D. H. Lawrence—, vuelva de nuevo al *Love Story* de Segal y al *Lobo de la estepa* o al *Siddharta* de Hermann Hesse y emprenda la búsqueda de la felicidad por otros derroteros, manteniendo su hostilidad hacia las instituciones, pero no lejos de la religión.

Sobre este trasfondo hay todavía otro fenómeno sorprendente. Y es que en el último tercio del siglo xx Jesús vuelve a hacerse actual, suscitando la misma fascinación de siempre por encima y más allá de todas esas modas (a las que habría que sumar el entrenamiento psicosensitivo y el giro hacia la mística del Lejano Oriente). Y no ya únicamente el Jesús rebelde, compañero de lucha contra la guerra y la inhumanidad, sino también el Jesús sacrificado, víctima de la que todos abusan, el Jesús cercano, accesible como ninguno, símbolo permanente de pureza, alegría, entrega total y verdadera vida. Por extrañas que parezcan a burgueses ahitos cosas como revolución de Jesús, «viaje» de Dios, bautismo o terapia del Espíritu Santo, ¿no podrían ser una nueva expresión de los más antiguos anhelos de la humanidad, de un hambre —imposible de apagar definitivamente— de verdadera vida, de verdadera libertad, de verdadero amor, de verdadera paz?

¿Quién hubiera pensado que habría de tomarse precisamente en este sentido el último mensaje, tan secular, del musical *Hair*: «La vida puede volver a empezar desde dentro. Dejad entrar el sol,

²⁹ Ch. A. Reich, *The Greening of America* (Nueva York 1970), esp. capítulos XI-XII.

³⁰ J. Frenzel, *Killer Nummer eins*: «Die Zeit» (27 de agosto de 1971).

dejad entrar su luz dentro de vosotros»? Jesús en ese mensaje sólo aparece marginalmente: «Mi pelo, como Jesús lo llevó. Aleluya; así me gusta a mí... María amaba a su hijo; ¿por qué mi madre no me quiere a mí»? ¿Por qué ha de sorprender que algunos jóvenes, visto el fracaso de tantas revueltas y lo bien —demasiado bien— que han resultado tantas orgías y homicidios de *hippies*, piensen que la vida, tan machaconamente cantada en la «canción del sol», no puede vivirse con sentido si no es con otro tipo de interioridad y fraternidad, con altruismo, con pureza de corazón, con un amor que sea algo más que sexo? La pregunta por el *sentido* de la vida, por una vida lograda, satisfactoria, feliz, plena y recta, no se puede eliminar, no se puede borrar del mapa ni mediante el análisis de la psique ni mediante la transformación de la sociedad. Por eso muchos vuelven a estar hoy convencidos de encontrar respondida precisamente en Jesús aquella pregunta que en *Hair* se formula así:

¿Adónde voy?
 ¿Sigo a mi corazón?
 ¿Sabe mi mano hacia dónde camino?
 ¿Por qué vivir, para morir luego?
 De verdad no sé
 si alguna vez lo entenderé.
 ¿De dónde vengo?
 ¿Adónde voy?
 Decíme para qué,
 decíme de dónde,
 decíme hacia dónde,
 decíme en qué
 se encuentra el sentido.

Digámoslo otra vez: pese a todos los aspectos positivos de estos movimientos carismáticos de Jesús, hay que prevenir seriamente contra el peligro de vincular el futuro del cristianismo a cualesquiera modas u «olas», de basarlo en emociones, histerias o ideologías delirantes. También los movimientos entusiastas, a menudo simbiosis de contracultura rebelde y biblicismo conservador, son ambivalentes. A veces, incluso en un mismo individuo, son una mezcla de religiosidad dudosa, verdadera religión y fe cristiana. Tienen su momento de esplendor, luego evolucionan y, al fin, casi siempre quedan sólo sus rastros. Los movimientos entusiastas monopolizan a su Cristo, a la par que lo adoran. De todos modos el verdadero Cristo no es ese *Superstar* que se deja «hacer», «fabricar», «componer», «poner en escena» e incluso «consumir».

El cristianismo no puede confundirse con el negocio del espectáculo y la droga.

Nada hay que reprochar a la conjunción del cristianismo con una música fascinante; su fecundidad bien manifiesta está en la historia de la música, desde el canto gregoriano hasta Igor Stravinsky, Krzysztof Penderecki y los espirituales negros. Tampoco hay nada especial que reprochar a la composición de temas bíblicos en ritmo *beat* o *rock*. Que otros juzguen la calidad de los resultados obtenidos de la mezcla de los Rolling Stones, los Beatles, Serge Prokofiev, Carl Orff y Richard Strauss. En cualquier caso los evangelios no pueden manipularse para hacer una mezcla sobre los siete últimos días de Jesús, aunque sea conforme a la introducción de la obra *Life of Christ*, del benemérito obispo Fulton J. Sheen³¹. Si el Cristo devocional de una determinada piedad cristiana y el Dios del más allá de un dogmatismo cristológico no tienen base en los evangelios, tampoco la tiene el ídolo, en exceso terreno, de los extáticos y drogadictos. Nada hay que reprochar a los jóvenes ingleses Lloyd Webber y Tim Rice, autores primero de las canciones, después del disco, más tarde del musical y finalmente de la película *Jesucristo superstar*, los cuales se sintieron fascinados por el «increíble drama» de la historia de Jesús y contrataron al hábil y cambiante director de *Hair* (T. O'Horgan: *The swing is back to the superrational consciousness*) para realizar la magnífica y refinada puesta en escena de su lucrativa ópera *rock* en Broadway. Puede que alguien diga que esta gente no entiende nada de religión ni de Jesús, pero también cabe replicar preguntando si aquellos que entienden más han sabido acaso hacérselo comprensible a los demás y, en especial, a los jóvenes. Quien juzgue que en estas obras u otras semejantes se violenta sacrilegamente la historia de Jesús, piense también con cuánta frecuencia se la ha trivializado en el pasado por mor de la piedad. Quien critique que ahí sólo aparece la humanidad de Jesús, pregúntese si en las iglesias no se ha mostrado demasiadas veces exclusivamente su divinidad. Quien se lamenta de que ahí se pasa por alto la resurrección, recuerde cuántas veces en algunas teologías la crucifixión no ha pasado de ser un lamentable incidente entre la encarnación y la resurrección.

Como quiera que sea, el *Jesucristo superstar*, junto con otras manifestaciones del mismo corte, ha proporcionado a muchas personas la oportunidad de reflexionar más sobre este Jesús, lo que de seguro no es peor que reflexionar sobre *My fair Lady*, *Hallo Dolly* o *El hombre de la Mancha*. Parece, además, que hay sobrados indicios para esperar y confiar en que la *superb story* de este

³¹ F. J. Sheen, *Vida de Cristo* (Barcelona 1968).

Cristo tenga fuerza suficiente para irradiar su propia luz incluso a través de los policromos resplandores de una ingeniosa y espectacular vulgarización que lleva el sello de Broadway. Mas, ¿qué luz es ésta?

d) *¿El Cristo de los literatos?*

«Si alguien me demostrase que Cristo no está en la verdad y estuviera matemáticamente probado que la verdad no está en Cristo, preferiría, con todo, quedarme con Cristo que con la verdad». Así escribía Feodor Mijailovitch Dostoiewsky, poco después de ser liberado de la cárcel³². En comparación con la altura de Dostoiewsky y la extrema seriedad de la problemática de Jesús dentro de la literatura universal contemporánea, dan una impresión bastante anodina las canciones de los Beatles y otros en torno a Jesús, el musical *Jesucristo superstar* y hasta el musical *Godspell* (= *gospel*), de mucha mayor profundidad.

¿Qué características presenta la actitud de la literatura contemporánea frente a Jesús de Nazaret?³³ En primer lugar, se somete a la religión a un análisis crítico y a la Iglesia se la ignora y hasta se la rechaza, pero a la figura de Jesús se la «cuida» ostensiblemente, hasta el punto de ser relativamente raros los casos de rechazo expreso, como el de Gottfried Benn y el de Rainer Maria Rilke, en su última época³⁴, comprensible tras la lectura de Nietzsche. En segundo lugar, y sobre todo, se intenta explorar la figura de Jesús desde la periferia y sólo se habla de ella indirectamente, casi con recelo. Del mismo modo que los habitantes de la caverna en la alegoría platónica sólo ven las siluetas que dibuja el sol, así también los literatos modernos ven a Jesús en las sombras que arroja más que a plena luz del día. Jesús no está sino en sus reflejos. Se le observa en los efectos que produce, en los hombres «tocados»

³² Dostoiewskijs Briefe in Auswahl, editadas por A. Eliasberg (Munich 1964) 61s.

³³ Agradezco a mi colega de Tübinga Walter Jens sus importantes sugerencias de detalle y de conjunto para este capítulo. He recibido también interesante información de mi colaborador en el Instituto para la Investigación ecuménica, K.-J. Kuschel, que está preparando una disertación sobre la imagen de Jesús en la literatura moderna; cf. asimismo P. K. Kurz, *Der zeitgenössische Jesus-Roman*, en F. J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth* (Maguncia 1972) 110-134; K. Marti, *Jesus-der Bruder. Ein Beitrag zum Christusbild in der neueren Literatur: «Evangelische Kommentare»* 3 (1970) 272-276.

³⁴ Cf. los poemas *Requiem* y *Gedichte*, de G. Benn, *Gesammelte Werke*, editadas por Dieter Wellershoff, vol. I (Wiesbaden 1960) 10 y 196; R. M. Rilke, *Der Brief des jungen Arbeiters*, en *Sämtliche Werke* VI (Frankfort 1966) 1111-1127.

por él. Pero no se le describe, no se le atribuyen predicados, no se le aplican títulos. Quienes se acercan a él, lo hacen mediante el recurso de dejar vacío su puesto: en muy «púdica aproximación», como se hubiera dicho en otros tiempos. Todo esto denota, entiéndase bien, un enorme respeto, una particularísima reverencia ante la figura de Jesús.

Esta nueva orientación de la literatura supone también que está sobrepasada la época de las representaciones convencionales de Jesús, *historizantes y psicologizantes*, más o menos ortodoxas. Es posible que alguien se lamente de ello, sobre todo si en sus tiempos de estudiante ha leído la poética *Storia di Christo* (1924) de Giovanni Papini³⁵ y se ha entusiasmado con las sugestivas 24 Cartas de Nicodemo, del polaco Jan Dobraczynsky, incontables veces reeditadas, con su título programático *Confíame todos tus problemas* (1952)³⁶, donde la figura de Jesús se contempla desde la perspectiva de un escriba judío, enfermo por la enfermedad de su mujer, y la problemática de Job se enreda y se soluciona a un tiempo con la problemática de la cruz. También puede lamentarlo quien piense en el *Barrabás* (1946)³⁷ de Pär Lagerkvist, en ese hombre convicto de su culpa, lleno de dudas, en perpetua búsqueda, que no puede desembarazarse del Jesús ajusticiado en su lugar. O quien recuerde el *Der Meister* (1952)³⁸ del judío Max Brod, administrador del legado de Kafka, donde se presenta a Jesús desde la perspectiva en que lo contempla con simpatía distante un funcionario griego de la administración romana de Jerusalén, el cual sitúa a Jesús entre el existencialista y nihilista Jasón-Judas y su hermana adoptiva Susana, de rasgos casi marianos, y lo coloca en la línea de los grandes profetas hebreos y de la verdadera humanidad.

Estas representaciones poéticas de Jesús, y otras anteriores, allá por el cambio de siglo³⁹, no están exentas de calidad estética y profundidad teológica, aun cuando provengan de autores de fuera de la Iglesia o situados en su periferia. Pero se basan en una lectura ingenua y literal de los evangelios: con total desconocimiento de la problemática histórico-exegética y empleando ingeniosamente la fantasía literaria, la psicología moderna y una actualización más o menos encubierta, se encontró en los evangelios lo que no se puede extraer de ellos. Se emplearon los testimonios

³⁵ G. Papini, *Historia de Cristo* (Madrid 1966).

³⁶ J. Dobraczyński, *Cartas de Nicodemo* (Barcelona 1958).

³⁷ P. Lagerkvist, *Barrabas* (1946; Zurich 1950).

³⁸ M. Brod, *Der Meister* (Gütersloh 1952).

³⁹ J. Schlaf, *Jesus und Mirjam, Der Tod des Antichrist* (1901); G. Frensen, *Hilligenlei* (1905); G. Hauptmann, *Der Narr in Christo Emanuel Quint* (Berlín 1910).

evangélicos como crónicas que es preciso completar y, «psicologizando», «historizando» y «estetizando» se escribieron biografías que constituyen algo así como una literatura de ficción⁴⁰. En líneas generales son las contrafiguras poéticas de las vidas históricas de Jesús de los exegetas liberales (u ortodoxos) del siglo XIX y principios del XX.

Si los escritores actuales sólo se acercan a Jesús indirectamente es porque en el fondo abrigan el convencimiento teológico de que los evangelios no presentan una verdadera biografía de Jesús y no pueden ser utilizados como fuentes históricas sin más (sobre ello hemos de volver a hablar más detalladamente). A la vez es dudoso que los recursos estilísticos y los métodos literarios sean de suyo suficientes para recoger y expresar lingüísticamente la vida de Jesús, su persona y su mensaje, la conjunción de lo divino y lo humano en una persona histórica concreta.

Sin duda, las novelas convencionales sobre Jesús quieren ser algo más que historia: es muy difícil escribir de Jesús neutralmente, sin tomar partido. De una u otra manera son un testimonio religioso de sus autores. Tras estas descripciones noveladas de Jesús casi siempre se esconde el propósito de traer a la tierra a ese Cristo elevado al cielo, alejado del mundo y, por eso mismo, irrelevante del dogma, de la liturgia y de la teología; de hacerlo «desde abajo» comprensible otra vez para los hombres, retador y atractivo, y de expresar, en fin, los propios problemas individuales y sociales.

Pero mientras las novelas convencionales de Jesús, pese a su interés religioso, tienen preferentemente un carácter poético, el de las *nuevas representaciones de Jesús* es primordialmente crítico. Esto vale especialmente para aquellas representaciones poético-realistas en que, por lo menos de lejos, se advierte una relación con el contexto neotestamentario y Jesús aparece como una persona concreta, aunque desfigurada. Este Jesús encarna en su persona la crítica radical contra las más variadas formas de sensiblería y falsa piedad en torno a él. Se derrumban los muros de la sacralidad eclesiástica y se persigue conscientemente la desdivinización y descultización de la figura del Cristo elevado a los cielos: Jesús debe ser rescatado del inmovilismo dogmático y cultural y restituido a los hombres como ejemplo de auténtica humanidad, llegando incluso hasta la frontera de lo feo, lo cruel y lo brutal. El dato neotestamentario juega aquí, al contrario que entre los «poetas de Jesús» anteriores, un papel secundario. Se parte del horizonte de experiencias

⁴⁰ Cf. L. C. Douglas, *The Big Fisherman* (1948); R. Graves, *King Jesus* (1954).

del hombre de hoy y no se tiene en absoluto la intención de trazar una auténtica imagen de Jesús.

En este contexto no es de extrañar que si se exceptúan las dos novelas aparecidas en 1970, *Jesus in Osaka*, de Günter Herburger, y *Das grosse Gesicht*, de Frank Andermann⁴¹, apenas haya grandes obras literarias, novelas o dramas, que presenten a Jesús como el «héroe» protagonista. Las formas literarias, en cambio, son *variadísimas*: un cúmulo de pensamientos que adoptan en la forma géneros literarios religiosos y cuyo contenido se cifra en los momentos clave de la vida de Jesús: nacimiento, pasión, muerte y resurrección. Claros ejemplos de esto se encuentran en el campo de la lírica: en Peter Huchel y Paul Celan⁴². E igualmente en narraciones breves, como las de Friedrich Dürrenmatt y Peter Handke; en piezas teatrales, como el *Cementerio de automóviles*, del español F. Arrabal, y en novelas cortas, como *El tambor de lata*, de Günter Grass⁴³.

Si variadas son las formas, no menos *variadas* son las *técnicas* literarias. Como en el resto de la literatura contemporánea, parece que ha desaparecido definitivamente la perspectiva narrativa tradicional, así como las formas tradicionales (verso y estrofa) de la lírica. Se emplean en cambio reflejos, trasposiciones, refracciones, parodias, disfraces, asociaciones, evocaciones, traslaciones de modelos lingüísticos y conceptuales conocidos a contextos del todo dispares y, en fin, montajes de formas lingüísticas de distinta procedencia⁴⁴. Pongamos tres ejemplos significativos también por contenido:

Actualización con refracción múltiple en Walter Jens. Jens reproduce una cita de la novela de su autor A. (cita suprimida posteriormente por A.), que contiene frases del análisis que de Jesús hace el protagonista de la novela *Herr Meister*: «Vosotros sostuvisteis su paso, a vosotros os tocó su sudor; habéis oído el rastro de su sangre y oído su terrible lamento, primero muy lejos, después

⁴¹ G. Herburger, *Jesus in Osaka* (Neuwied-Berlín 1970); F. Andermann, *Das grosse Gesicht* (Munich 1970).

⁴² P. Huchel, *Dezember 1942*, en K. Marti (ed.), *Stimmen vor Tag. Gedichte aus diesem Jahrhundert* (Munich-Hamburg 1965) 31; P. Celan, *Tenebrae*, en *Sprachgitter* (Frankfurt 1959) 23.

⁴³ F. Dürrenmatt, *Weihnacht*, en *Die Stadt 1952* (Zurich 1962) 11; id., *Pilatus*, en *ibid.*, 169-193; P. Handke, *Lebensbeschreibung*, en A. Grabner-Haider (ed.), *Jesus N. Biblische Verfremdungen - Experimente junger Schriftsteller* (Zurich-Einsiedeln-Colonia 1972) 14s; G. Grass, *Die Blechtrommel* (Frankfurt-Hamburg 1962), esp. capítulo titulado: *Nachfolge Christi*; F. Arrabal, *Autofriedhof* (*Cementerio de coches*) (representación teatral: Tubinga 1973; texto inédito).

⁴⁴ Cf. especialmente K. Marti (ed.), *Stimmen vor Tag* (Munich-Hamburg 1965); J. Hoffmann-Herreros (ed.), *Spur der Zukunft. Moderne Lyrik als Daseinsdeutung* (Maguncia 1973).

acercándose, rechinante y fuerte, para alejarse por fin muy lentamente, ahogado por el griterío de la calle o por el rugido de los curiosos de las ventanas. Y aunque no queráis mirar, hubisteis de ver pasar su sombra, ocultos en la habitación, escondidos en sótanos y patios. El sol proyectó la cruz sobre la pared, los muros se hicieron ojos, todas las paredes recogieron el perfil de su figura, y nada se ha extinguido»⁴⁵.

Reflejo en las personas directamente implicadas, en Ernest Hemingway: tres soldados romanos, ligeramente borrachos en una taberna, ya bien entrada la noche, a un tiempo brutal y profundamente impresionados, cuentan cómo lo clavaron y levantaron en la cruz: «... el peso tira de ellos. Esto es lo que los impresiona a algunos terriblemente». «—¿Que no los he visto? He visto cantidad de ellos. Yo os digo: ése se ha portado allí muy bien». Una frase que a lo largo de la historia se repite como un estribillo una docena de veces»⁴⁶.

Transposición por traslado a otro contexto, en Wolfgang Borchert: un soldado, a quien llaman Jesús, tiene que echarse en unas fosas para que, haciéndolas de acuerdo con sus medidas, se ajusten a las de los caídos. No obstante la orden recibida, se niega inesperadamente a prestar el servicio, «no colabora»: «¿Por qué se llama Jesús...? Oh, eso no tiene ningún motivo. El viejo lo llama siempre así por su dulce aspecto. El viejo opina que tiene siempre aspecto de mansedumbre. Desde entonces se llama Jesús. Ya, dijo el suboficial, colocando una nueva carga explosiva para la fosa siguiente; de todas formas tengo que denunciarlo, pues las fosas hay que excavarlas»⁴⁷.

Finalmente, si variadas son las formas y técnicas literarias de las representaciones contemporáneas de Jesús, no menos *variados* son sus *temas y motivos*. En todas las épocas literarias de este siglo se mantiene claramente vigente el tópico del Jesús que retorna (*Jesus redivivus*), comenzando por Balzac y Dostoiewsky, siguiendo por Hauptmann y Rilke y terminando con Ricarda Huch y Günter Herburger⁴⁸. «¿Por qué vienes a molestarnos?»: esta frase de El

⁴⁵ W. Jens, *Herr Meister. Dialog über einen Roman* (1963; Francfort-Berlín-Viena 1974) 58; cf. también 40, 56, 88.

⁴⁶ E. Hemingway, *Heute ist Freitag*, en *Sämtliche Erzählungen* (Hamburgo 1966) 291-296, esp. 292a.

⁴⁷ W. Borchert, *Jesus macht nicht mehr mit*, en *Das Gesamtwerk* (Hamburgo 1959) 178-181.

⁴⁸ H. de Balzac, *Jesucristo en Flandes* (1831); F. M. Dostoiewsky, *Los hermanos Karamazov*, capítulo 5.5: *El Gran Inquisidor*; G. Hauptmann, *Hanneles Himmelfahrt* (1893), en *Das gesammelte Werk* II/1 (Berlín 1942) 253-300; id., *Der Narr in Christo Emanuel Quint* (Berlín 1910); R. M. Rilke, *Christus. Elf Visionen*, en *Sämtliche Werke* III (Francfort 1966) 127-169;

Gran Inquisidor de Dostoiewsky podría colocarse como epígrafe en casi todas las representaciones contemporáneas de Jesús. Por todas partes se entremezclan tanto los planos temporales, que Jesús no puede sino aparecer como un factor perturbador de primer orden frente al actual ordenamiento eclesiástico y social, sea como defensor de la libertad humana en la Iglesia (Dostoiewsky), sea como hermano y amigo de los pobres y los oprimidos (Hermann Hesse, el joven Rilke, Bertolt Brecht)⁴⁹. Para unos, desde el naturalista Arno Holz y el expresionista de izquierdas Carl Einstein hasta Erich Kästner, aparece como revolucionario social⁵⁰. Para otros, por ejemplo Andermann, como un combatiente de la resistencia; para otros, en fin, y nombremos otra vez a Dostoiewsky, Hauptmann y los expresionistas, como modelo de todos los bufones, comediantes y locos, de los que sufren y son perseguidos por Dios.

Una línea directa lleva de aquí a la escena *pop*, que antes hemos mencionado: Jesús como figura marginada, como *outcast* de la Iglesia y la sociedad, precursor de todos los desharrapados y *hippies*, encarnación sintética, artificial y fantástica, de las actuales proyecciones (alentadas por Marx, Freud y Marcuse) del afán de liberación de cualquier forma de opresión para lograr una vida despreocupada y feliz. No otra cosa es, en Herburger, el democrático Jesús-«Cada cual», empeñado en toda clase de emancipación (frente a un consorcio japonés, frente a un maestro de zen, frente al papa, frente a una teóloga de la televisión, frente al hombre rico de la sociedad capitalista). ¿Dominará el sentimiento *pop* de la vida en una generación próxima? En todo caso, ambiguos y utópicos proyectos de futuro sin resultados unívocos. Así, el Jesús del dadaísta Hugo Ball, que hace que los hombres se tornen otra vez niños, muy similar al Jesús de Herburger, que al final acaba solidarizándose con los niños, con los niños partisanos. Un Jesús, pues, bajado de la cruz para identificarse con los hombres.

¿El crucificado o la cruz vacía? En esta disyuntiva se cifra el problema central de la literatura moderna sobre Jesús, como ya ha-

R. Huch, *Der wiederkehrende Christus. Eine groteske Erzählung* (1926), en *Gesammelte Werke* IV, 195-405 (editadas por W. Emrich); G. Herburger, *Jesus in Osaka* (Neuwied-Berlín 1970).

⁴⁹ H. Hesse, *Jesus und die Armen*, citado según K. Marti, *Jesus der Bruder*, 273; cf. R. M. Rilke, *Das Stundenbuch III. Das Buch von der Armut und vom Tode* (1926), en *Sämtliche Werke* I, 343-360, esp. 356-366; B. Brecht, *Maria*, en *Gesammelte Werke* VIII (Francfort 1967) 122.

⁵⁰ Cf. A. Holz, quien en su *Buch der Zeit* (1885) llama a Jesús «el primer socialista»; E. Kästner, *Dem Revolutionär Jesus zum Geburtstag*, en R. Hochhuth (ed.), *Das Erich Kästner Buch* (Zurich, sin fecha) 128; C. Einstein, *Die schlimme Botschaft* (1921), en *Gesammelte Werke* (editadas por E. Nef, Wiesbaden 1962) 353-419.

bía aparecido antes, si bien sólo en forma de hipotética premonición, en Jean Paul y su terrorífica visión de un «Discurso del Cristo muerto desde lo alto del edificio del mundo: que Dios no existe» (en *Siebenkäs*, 1796/97) ⁵¹. Sin embargo, su influjo aparece dentro del Romanticismo en todos los imaginables «monjes del ateísmo» (Heinrich Heine), llegando hasta los «demonios» de Dostoiewsky. Para este último, en especial, la figura del Cristo doliente, crucificado y abandonado supuso una terrible tentación. En Basilea, tras su huida de Rusia, la contemplación del crucificado muerto de Hans Holbein casi le provocó un ataque epiléptico ⁵². Esta imagen desempeña un papel importante en la primera parte de *El idiota*, escrito en Ginebra tres meses después. El príncipe Myshkin grita aterrado: «Mas frente a este cuadro puede uno perder la fe» ⁵³. *El idiota* es el primer ejemplo clásico de representación de Jesús no directa, sino indirecta, poética y transfigurada, en la que el acontecimiento de Jesús, así como su secreto diseño fundamental, se transparenta tras una persona, una acción, una costelación o un conflicto. De *El idiota* confiesa Heinrich Böll: «No conozco mejor retrato literario de Jesús» ⁵⁴. Dostoiewsky no llegó a escribir el libro que tenía planeado sobre Jesucristo. Pero estando a punto de morir pidió a su mujer que abriese al azar el evangelio, aquel evangelio que le había acompañado desde su liberación de la cárcel, y le leyese una página. El había dedicado a su mujer su última gran obra, *Los hermanos Karamazov*, obra encabezada por este lema, que bien puede considerarse como su testamento espiritual:

*Sí, os lo aseguro,
si el grano de trigo cae en tierra
y no muere, queda infecundo;
en cambio, si muere,
da fruto abundante* ⁵⁵.

Contra los «imbéciles» de entre los críticos de su «Karamazov», que no tienen ni el más mínimo «olfato para la implacable negación de Dios que yo he descrito en la leyenda de *El Gran Inquisidor*

⁵¹ J. Paul, *Siebenkäs* (1796/97), en *Werke* (editadas por G. Lohmann, Munich 1959) 7-565; 266-271: *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei*.

⁵² R. von Fülöp-Miller-F. Eckstein (ed.), *Das Tagebuch der Gattin Dostoiewskis* (Munich 1925) 506s.

⁵³ F. M. Dostoiewsky, *El idiota*, citado según la edición alemana: *Der Idiot* (Ausgabe Piper 1922) 380.

⁵⁴ H. Böll, *Blick zurück in Bitterkeit: «Der Spiegel»* (1973) núm. 15 (sobre el libro de R. Augstein, *Jesus Menschensohn*).

⁵⁵ Jn 12,24.

y en el siguiente capítulo de mi novela», declara Dostoiewsky: «... no existe ni ha existido jamás en Europa una expresión de ateísmo de tal fuerza. Por eso creo yo en Cristo y profeso esta fe no como un niño, sino que mi *hosanna* ha pasado a través del gran purgatorio de la duda, como en mi última novela dice de sí mismo el demonio» ⁵⁶.

Probablemente este hombre, de extraordinaria clarividencia psicológica y teológica, ha llegado aquí a ver con mayor profundidad que nadie. Con más profundidad en este caso que Andermann, quien patéticamente (para un judío que tanto hubo de padecer en la guerra y bajo el nazismo) hace bajar de la cruz de la vergüenza a un Jesús todavía vivo. Con más profundidad también que Herburger, según el cual el Jesús emancipado no quiere morir, desciende demostrativamente de la cruz y la hace quemar, para ser un hombre como los demás. Al tópico de la «cruz vacía» responde en literatura el tópico de la «resurrección en nosotros» o el de la «crucifixión permanente» (en Marie Luise Kaschnitz, Kurt Marti, Kurt Tucholsky) ⁵⁷. Con ello se intenta poner de manifiesto cuán solidario es Jesús con la existencia humana vivida y sufrida en toda su radicalidad y cuán comprensibles resultan, al igual que los momentos centrales de la propia existencia, los momentos centrales de la vida de Jesús. Algo semejante se encuentra en la novela *Cristo de nuevo crucificado*, de Niko Kazantzakis ⁵⁸, cuya vida y obra estuvo marcada por la discrepancia de la teoría religiosa y la praxis eclesiástica en Grecia: los actores del drama de la pasión que se representa en un pueblo comienzan, ante la actitud no cristiana de sus papas y la miseria de unos emigrantes allí asentados, a identificarse con sus papeles de apóstoles y de Cristo y acaban por ser, ellos mismos, golpeados y crucificados.

La antítesis Cristo-Jesús ha llegado a convertirse en muchos casos en la antítesis Jesús-Dios. Al Dios oscuro, cruel e incomprensible se contrapone el Jesús hombre y hermano. A esto se debe, sin duda, el hecho de que, como ya hemos apuntado al comienzo de este capítulo, Jesús quede a salvo de toda la crítica radical de Dios y de la religión y, a pesar de que tanto se habla en literatura de la muerte de Dios, haya recobrado nueva vida.

⁵⁶ F. M. Dostoiewsky, *Tagebuch eines Schriftstellers* (Munich 1972; en español: *Diario de un escritor*) 620; ideas anotadas en 1880-1881, inmediatamente antes de su muerte.

⁵⁷ M. L. Kaschnitz, *Auferstehung*, en K. Marti (ed.), *Stimmen vor Tag*, 74s; K. Marti, *Ihr fragt wie ist die Auferstehung der Toten*, en *Leichenreden* (Neuwied-Berlin 1969) 26; también en *Spur der Zukunft* (cf. nota 44) 82; cf. asimismo el texto de K. Tucholsky en K. H. Deschner (ed.), *Das Christentum im Urteil seiner Gegner II* (Wiesbaden 1971) 220.

⁵⁸ N. Kazantzakis, *Griechische Passion* (Berlín 1951).

¿Hará falta subrayar, después de esta breve ojeada, lo mucho que la literatura puede ayudar a entender el acontecimiento Jesús? ¿No son muchas veces los literatos más agudos, más perspicaces, más sensibles que los teólogos? La poesía descubre horizontes del lenguaje y de la imagen que permiten traducir, transponer y comprender de forma nueva el acontecimiento Jesús. Abre nuevas posibilidades de confrontar y conciliar nuestras experiencias humanas con el mensaje de Jesús. Proporciona una «mirada ajena» para encontrar desconcertante lo que no es extraño e inexplicable, lo que es usual.

Nunca un escritor pretende dibujar una imagen de Jesús objetiva, históricamente exacta y materialmente completa. Lo que pretende es prolongar una línea que se le antoja importante, resaltarla, delimitar una temática, iluminar un punto con toda nitidez. La matización subjetiva es un principio estilístico. El literato como tal no se interesa por un estudio históricamente exacto. Sin embargo, el teólogo sí debe interesarse por ello, para poder, a la vista de tantas imágenes de Cristo, no sólo la de los concilios, de los piadosos y los entusiastas, de los teólogos y los pintores, sino también la de los literatos, responder a esta pregunta: ¿qué imagen de Cristo es la verdadera? ¿A cuál de ellas hay que atenerse en la práctica? De ahí que al final de este capítulo haya que preguntar, todavía con más razón que al principio: ¿qué Cristo es el Cristo real?

II

EL CRISTO REAL

Hay un hecho patente sobre cuyas posibles causas vale la pena meditar detenidamente: tras la caída de tantos dioses en nuestro siglo, este Jesús, fracasado ante sus adversarios y traicionado sin cesar por sus fieles a lo largo de los tiempos, sigue siendo para incontables personas la figura más impresionante de la larga historia de la humanidad, cosa desacostumbrada e incomprensible desde muchos puntos de vista. Representa una esperanza para evolucionistas y revolucionarios, fascina a intelectuales y anti-intelectuales. Estimula a los capacitados y a los ineptos. Proporciona sin cesar nuevos motivos de reflexión, tanto a teólogos como a ateos. Obliga a las Iglesias a preguntarse críticamente si son su sepulcro o su testimonio vivo. Es, en fin, un rayo ecuménico que irradia por encima de las Iglesias cristianas hasta el núcleo del judaísmo y las otras religiones. Gandhi: «Yo digo a los hindúes que su vida será perfecta si no estudian respetuosamente la vida de Jesús»¹.

Tanto más urgente se hace ahora el problema de la verdad: ¿qué Cristo es el verdadero Cristo? No basta la simple respuesta: «Sé bueno, Jesús te ama». Al menos no basta a la larga. Puede resultar fácilmente un fundamentalismo o pietismo acrítico en versión hippy. Y cuando se edifica sobre sentimientos, es posible cambiar el hombre a capricho: en vez de «Che» Guevara en *Jesús-look*, un Jesús en *Chevara-look*, y a la inversa. Si el problema de la verdad se plantea entre el Jesús del dogmatismo y el Jesús del pietismo, entre el Jesús de la protesta, de la acción y de la revolución y el Jesús de los sentimientos, de la sensibilidad y de la fantasía, habrá que formularlo de esta manera: ¿el Cristo de los sueños o el Cristo de la realidad? ¿El Cristo soñado o el Cristo real?

¹ Mahatma Gandhi, *Freiheit ohne Gewalt. Eingeleitet, übersetzt und hrsg. von K. Klostermeier* (Colonia 1968) 118 (en castellano: *Libertad sin violencia*).

I. NO UN MITO

¿Qué puede impedir el seguimiento de un Cristo meramente soñado, manipulado y escenificado por nosotros dogmática o pietísticamente, revolucionaria o entusiásticamente? Cualquier manipulación, ideologización o mitificación de Cristo tiene su límite en la *historia*. El Cristo del cristianismo —y nunca se insistirá demasiado en esto contra todo sincretismo antiguo o moderno— no es simplemente una idea intemporal, un principio de validez eterna ni un mito de muy hondo significado. Sólo cristianos muy ingenuos pueden congratularse de ver una figura de Cristo en el olimpo de los dioses de un templo hindú. A la condescendiente inclusión de su Cristo en un panteón se opusieron ya con todas sus fuerzas los cristianos primitivos, llegando a pagar por ello incluso con su vida. Prefirieron ser tachados de ateísmo. En realidad, el Cristo de los cristianos es una persona muy concreta, humana, histórica: el Cristo de los cristianos no es otro que *Jesús de Nazaret*. Es por esto por lo que el cristianismo se basa esencialmente en la historia, y la fe cristiana es esencialmente una fe histórica. Compárese con los evangelios sinópticos el *Ramayana* (el difundidísimo poema hindú, que con tanta magnificencia está ilustrado plásticamente en la fachada del templo de la noche de Prambanan, en Java, así como en múltiples frescos de otros templos), que relata en veinticuatro mil estrofas sánscritas las vicisitudes del magnánimo príncipe Rama, cuya esposa Sita fue raptada y llevada a Ceilán por el poderoso rey Ravana y, sin dejar de ser fiel a su marido, fue luego liberada por éste con ayuda de un ejército de monos, que levantaron un puente sobre el Océano, para terminar al fin siendo repudiada. Compárese y se advertirá la enorme diferencia. Sólo gracias a su carácter de fe histórica ha podido el cristianismo, ya desde un principio, imponerse a todo tipo de mitologías, filosofías y cultos místéricos.

a) *Lugar y tiempo*

«¿Y Cristo?» Kafka inclinó la cabeza. 'Cristo es un abismo lleno de luz. Hay que cerrar los ojos para no precipitarse en él'»². Con todo, aunque innumerables hombres han experimentado en Jesús una realidad suprahumana, divina, aunque desde el principio se le han aplicado títulos insignes, no cabe duda de que Jesús fue siempre para sus contemporáneos y para la Iglesia primitiva un *hombre real*. Según la totalidad de los escritos del Nuevo Testamento, que

son, aparte de los pocos y no muy provechosos testimonios paganos y judíos mencionados, las únicas fuentes fidedignas (el Talmud y el Midrash no lo son), Jesús es un hombre real, vivió en un tiempo muy concreto y en un área geográfica muy determinada. Pero, ¿vivió realmente?

La *existencia histórica* de Jesús de Nazaret, al igual que la de Buda y otros hechos que parecen indiscutibles, ha sido puesta en duda alguna vez. Grande, aunque innecesaria, fue la irritación que en el siglo XIX provocó Bruno Bauer cuando interpretó el cristianismo como una invención del protoevangelista y a Jesús como una «idea». E igual agitación suscitó Arthur Drews en 1909, al considerar a Jesús como puro «mito del Cristo»³ (de manera análoga lo interpretan el inglés J. M. Robertson y el matemático americano W. B. Smith). Mas también las posiciones extremas tienen algo bueno: aclaran la situación y, las más de las veces, se neutralizan a sí mismas. Así, desde entonces, la existencia histórica de Jesús no ha vuelto a ser impugnada por ningún investigador serio. Lo que, evidentemente, no ha sido obstáculo para que escritores poco serios hayan seguido escribiendo cosas nada serias sobre Jesús (que Jesús es psicópata, mito astral, hijo de Herodes; que estaba casado en secreto y cosas semejantes). Pero es desconsolador que un gran filólogo llegue a arruinar su fama interpretando a Jesús como la denominación secreta de un hongo de mosca alucinógeno (*amanita muscaria*), que era empleado, dice él, en los ritos de los primeros cristianos⁴. ¿Podrá encontrarse algo más original?

De Jesús de Nazaret tenemos incomparablemente más datos históricos seguros que de los fundadores de las grandes religiones asiáticas:

- más que de *Buda* († ca. 480 a. C.), cuya imagen aparece ostensiblemente estereotipada en los textos doctrinales (sutras) y cuya leyenda, marcadamente sistematizada, relata una vida ideal más que histórica;
- mucho más que de *Confucio* (Maestro Kung, † probablemente el 479 a. C.), contemporáneo de Buda en China, cuya personalidad, real sin duda, no se deja captar exactamente por muchos esfuerzos que se hagan, debido a la escasa credibilidad de las fuentes, y que sólo en tiempos posteriores fue asociada a la ideología estatal china del «confucianismo» (palabra desconocida en la lengua china; debería decirse más adecuadamente: «doctrina o escuela de doctos»);
- y más, en fin, que de *Lao-tse*, de cuya figura, tenida por real

² G. Janouch, *Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen* (Francfort-Hamburgo 1961) 111.

³ A. Drews, *Die Christusmythe* (Jena 1909; edición corregida 1910).

⁴ J. M. Allegro, *The Sacred Mushroom and the Cross* (Londres 1970).

en la tradición china, no puede hacerse una mínima biografía, de nuevo por falta de credibilidad de las fuentes, ya que cada una de ellas sitúa los presuntos episodios de su vida en distinto tiempo: en el siglo XV, XIII, VIII, VII y VI a. C., respectivamente. De la comparación crítica resultan, en efecto, diferencias sorprendentes:

Las doctrinas de *Buda* se han conservado en fuentes que fueron escritas por lo menos medio milenio después de su muerte, cuando la religión originaria había experimentado ya un amplísimo desarrollo.

Sólo a partir del siglo I a. C. se menciona a *Lao-tse* como autor del *Tao-te-king*, libro clásico de «camino» y «virtud» que de hecho no es más que el resultado de una compilación de varios siglos, aunque después fuera decisivo para la formulación de la doctrina taoísta.

Los textos más importantes de la tradición de *Confucio* (la «Biografía» de *Sse-ma Ts'ien* y las «Conversaciones» de *Luen-yu*, este último una colección de dichos de Confucio insertos en un contexto narrativo y cuya compilación se atribuye a sus discípulos) distan 400 y 700 años respectivamente del tiempo en que vivió el Maestro y apenas son dignos de crédito; no hay escritos de probada autenticidad ni una biografía auténtica de *Confucio* (difícilmente procede de él la crónica del Estado de *Lu*).

Y otro tanto si miramos a Europa: el manuscrito más antiguo que se conserva de los poemas de Homero procede del siglo XIII. El texto de las tragedias de Sófocles se basa en un único manuscrito del siglo VIII o IX. Para el Nuevo Testamento⁵ la distancia es mucho más corta, los manuscritos conservados mucho más numerosos, su concordancia mucho mayor que en cualquier otro libro de la Antigüedad. Manuscritos muy cuidados de los evangelios datan ya de los siglos III y IV. Y recientemente se han descubierto, sobre todo en el desierto de Egipto, papiros mucho más antiguos: el fragmento más antiguo del Evangelio de Juan, el último de los cuatro evangelistas, cuyo original se conserva en la biblioteca John Ryland de Manchester, data de principios del siglo II y no difiere en absoluto de nuestro texto griego impreso. Lo cual quiere decir que los evangelios existían ya hacia el año 100; las ampliaciones y reinterpretaciones míticas (en los evangelios apócrifos, etc.) sólo se en-

⁵ Cf. sobre este punto las introducciones al Nuevo Testamento de P. Feine-J. Behm-W. Kümmel, A. Wikenhauser-A. Vögtle, K. H. Schelkle, W. Marxsen; en inglés: R. Heard, T. Henshaw, H. F. D. Sparks; en francés: A. Robert-A. Feuillet; en castellano: B. Lohse, *Introducción al NT* (Cristiandad, Madrid 1975).

cuentran a partir del siglo II. Evidentemente, pues, el camino con-dujo de la historia al mito y no del mito a la historia.

Jesús de Nazaret no es un mito: su historia se puede *localizar*. No es una leyenda errática, como la del héroe nacional helvético Guillermo Tell (por triste que esto sea para algunos confederados suizos). La historia de Jesús se desarrolló, es verdad, en un país políticamente insignificante, en una provincia extrema del Imperio romano. Pero este país, Palestina, representaba también a todo un antiquísimo imperio cultural, en el centro del «creciente fértil»: antes de que el peso político y cultural se aposentase en los dos extremos de la media luna —Egipto y Mesopotamia—, ya se había verificado allí, en el séptimo milenio antes de Cristo, la gran revolución correspondiente a la última época glacial, cuando los cazadores y recolectores se establecieron como agricultores y ganaderos, emancipándose así, por vez primera en la historia de la humanidad, de la naturaleza y comenzando a dominarla con formas autónomas de producción. Casi cuatro milenios transcurrieron entonces hasta que en los extremos de la media luna —Egipto y Mesopotamia— se dio el siguiente paso revolucionario con la aparición de las primeras civilizaciones superiores y la invención de la escritura, y otros cinco milenios transcurrieron hasta el gran paso revolucionario de nuestro tiempo: la conquista de las estrellas. La ciudad de Jericó, mencionada en la parábola del buen samaritano y excavada recientemente, puede considerarse como el asentamiento urbano más antiguo del mundo (entre 7.000 y 5.000 años a. C.). Palestina, estrecho puente de tierra entre los reinos del Nilo y del Eufrates y el Tigris, y perpetuo campo de batalla de las grandes potencias, se hallaba en tiempos de Jesús bajo el dominio militar romano, tan odiado por el pueblo, y el gobierno de reyes semijudíos, vasallos de los romanos y nombrados por ellos. Jesús, al que algunos habrían querido hacer ario durante el período nazi, nació sin duda alguna en Palestina, exactamente en la región septentrional, en Galilea; esta comarca contaba con una población que, por lo que se refiere a la raza, no era puramente judía, sino muy heterogénea; sin embargo, al contrario de la Samaria, situada entre Judea y Galilea, reconocía a Jerusalén y su templo como centro único de culto. En cualquier caso, un campo de acción muy pequeño: entre Cafarnaún, situada al norte, junto al idílico lago de Genesaret, y Jerusalén, emplazada en el sur montañoso, no hay más que 130 kilómetros en línea recta, distancia que una caravana puede recorrer en una semana.

Jesús de Nazaret no es un mito: su historia se puede *datar*. No es un mito intemporal como los que han creado las primeras culturas superiores de la humanidad. No es un mito de la vida eterna,

como el de Egipto. No es un mito del orden cósmico, como el de Mesopotamia. No es un mito del mundo cambiante, como el de la India. No es el mito del hombre perfecto, como en Grecia. Se trata de la historia de un hombre que nació en Palestina a comienzos de nuestra era bajo el reinado de César Augusto, actuó públicamente bajo el reinado de su sucesor, Tiberio, y fue ajusticiado por el procurador imperial Poncio Pilato.

b) *Datos inseguros*

La localización y datación exactas son inseguras, pero eso carece realmente de importancia.

a) *El origen.* El lugar de nacimiento de Jesús no puede precisarse con certeza: los evangelistas Marcos y Juan no lo indican; Mateo y Lucas, tal vez por razones teológicas (estirpe davídica y profecía del profeta Miqueas), lo sitúan en Belén, aunque difieren en los detalles concretos; algunos investigadores sospechan que pudo ser Nazaret. De todas formas, la verdadera patria del «nazareo» o «nazareno» fue Nazaret, como atestigua todo el Nuevo Testamento. Las genealogías de Jesús de Mateo y Lucas concuerdan en David, pero en lo demás difieren de tal modo la una de la otra que es imposible armonizarlas. En opinión de la mayor parte de los exegetas actuales, tanto las historias de la infancia, en parte adornadas con leyendas, como el edificante episodio de Jesús en el templo a los doce años, narrado sólo por Lucas, tiene un carácter literario peculiar y están al servicio de la interpretación teológica de los evangelistas. A veces se habla en los evangelios con toda naturalidad de su madre María, de su padre José, así como de sus hermanos y hermanas. Según las mismas fuentes, ni la familia de Jesús ni su ciudad natal tienen un influjo importante en su vida pública.

b) *El año de nacimiento.* Si Jesús nació bajo el emperador Augusto (del 27 a. C. al 14 d. C.) y el rey Herodes (del 27 al 4 a. C.), el año de su nacimiento no puede ser posterior al 4 a. C. Nada se puede deducir de la estrella milagrosa, que no puede identificarse con una determinada constelación estelar, ni del censo de Quirino (año 6 o 7 d. C.), que quizá fue importante para Lucas como cumplimiento de una profecía.

c) *El año de la muerte.* Si Jesús, como dice Lucas, fue bautizado por Juan el Bautista en el año 15 del emperador Tiberio, por tanto en el año 27/28 (o 28/29) d. C. —cosa que suele aceptarse como hecho histórico—; si en esta su primera aparición pública tenía unos treinta años de edad, según Lucas, y fue condenado bajo Poncio Pilato (26-36) según toda la tradición, Tácito incluido, debió de morir hacia el año 30 de nuestra era. Los tres primeros

evangelistas difieren de Juan en lo que respecta al día exacto de su muerte (15 y 14 de Nisán, respectivamente), circunstancia que tampoco puede precisarse con certeza recurriendo al calendario festivo de la comunidad de Qumrán encontrado junto al Mar Muerto.

Si los datos de la vida de Jesús, como otros muchos extremos de la historia antigua, no pueden precisarse con toda exactitud, es sorprendente que, en un período de tiempo bastante determinado, un hombre del que no se conservan documentos «oficiales», inscripciones, crónicas ni actas procesales, que tuvo una actuación pública de tres años, en el mejor de los casos (según las tres fiestas de la Pascua mencionadas por Juan), o tal vez de un año solamente (en los sinópticos sólo se habla de una fiesta de la Pascua), o puede que de unos pocos y dramáticos meses casi exclusivamente en Galilea y sólo al final en Jerusalén, es sorprendente que este hombre haya modificado el curso de la historia hasta el punto de comenzarse a computar desde él los años de la historia del mundo, lo que vino a ser después grave motivo de escándalo para los dirigentes de la Revolución francesa, de la Revolución de octubre y del régimen nazi. Ninguno de los fundadores de las grandes religiones ha operado en un ámbito tan reducido. Ninguno ha muerto tan joven. Y, sin embargo, qué resultados tan distintos: aproximadamente mil millones de personas, una de cada cuatro, se profesan cristianas. El cristianismo, numéricamente hablando, está con mucha diferencia a la cabeza de las religiones del mundo.

2. LOS DOCUMENTOS

La fe cristiana habla de Jesús, pero también la historiografía habla de él. La fe cristiana contempla a Jesús como el «Cristo» de los cristianos; la historiografía, como una figura histórica. Por influencia del moderno pensamiento científico y de la evolución de la conciencia histórica, el hombre contemporáneo está interesado, en mayor medida que el de la Edad Media y la Antigüedad, por conocer la persona humana de Jesús tal como realmente fue. Pero ¿hasta qué punto puede el historiador acercarse a Jesús con sus planteamientos y métodos? ¿Puede siquiera la ciencia histórica aproximarse a él?

a) *Más que una biografía*

Pese al sinnúmero de libros novelescos sobre Jesús, se ha impuesto una convicción: por más que resulte fácil localizar y datar la historia de Jesús, es imposible escribir una *biografía* de Jesús

de Nazaret. ¿Por qué? Porque faltan los presupuestos para ello.

Existen esas fuentes primitivas romanas y judías, pero, como hemos visto, no ofrecen otro material utilizable que el simple hecho histórico de la existencia de Jesús. También existen, junto a los evangelios reconocidos oficialmente por la Iglesia desde siempre, otros evangelios «apócrifos» (= secretos, ocultos), adornados en épocas muy posteriores con toda clase de extrañas leyendas y dudosas citas de los dichos de Jesús; pero estos documentos, aparte de no ser utilizados públicamente, sólo contienen unas pocas palabras de Jesús y no proporcionan ningún dato histórico cierto.

Sólo quedan, por tanto, esos *cuatro evangelios* que, según el «canon» (=regla, criterio, lista) de la Iglesia antigua, fueron recogidos en la colección de escritos del «Nuevo Testamento» (de forma análoga a los escritos del «Antiguo Testamento») y destinados al uso público como testimonios originarios de la fe cristiana. Estos cuatro evangelios «canónicos» son una selección que, como el canon neotestamentario en general, se ha mantenido plenamente vigente en su totalidad, a lo largo de dos mil años de historia. Sin embargo, no describen el decurso total de la vida de Jesús con sus diferentes estadios y acontecimientos. Sobre la infancia sabemos pocas cosas seguras; sobre la juventud, hasta los treinta años, absolutamente nada. Y lo más importante: en esos pocos meses o a lo máximo tres años de su actividad pública no es posible determinar lo que es presupuesto obligado de toda biografía: un desarrollo.

En general sabemos que el itinerario de Jesús lo llevó desde Galilea, su patria, a la capital judía, Jerusalén, desde el anuncio de la cercanía de Dios a su confrontación con el judaísmo oficial y a su condena final a muerte por los romanos. Pero los primeros testigos de su itinerario no estaban evidentemente interesados por la cronología y la topología. Y mucho menos por la evolución interior del personaje: no les interesaba la génesis de su conciencia religiosa y mesiánica, ni sus motivaciones, «carácter», «personalidad» y «vida interior». Por esto (y sólo por esto) fracasó en el siglo XIX la tentativa liberal de investigar la vida de Jesús estableciendo sus períodos y motivaciones, como ha constatado Albert Schweitzer en su clásica *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*⁶: los evangelios no permiten comprobar, sino a lo sumo conjeturar, una evolución externa y, mucho menos, una evolución psicológica interna de Jesús. ¿A qué se debe esto?

También para los teólogos es importante e interesante saber que los *evangelios surgieron* a lo largo de un proceso de unos cincuenta

o sesenta años⁷. Lucas da noticia de ello en las primeras frases de su evangelio. Es muy sorprendente que Jesús no dejase escrita ni una sola letra ni hiciese nada para garantizar la fiel transmisión de sus palabras. Los discípulos, al principio, transmitieron sus hechos y dichos verbalmente. Y, como cualquier narrador, ponían distintos acentos, seleccionaban, interpretaban, comentaban y ampliaban de acuerdo con su propio temperamento y el carácter del auditorio. Desde el principio debieron de relatarse con sencillez los hechos de Jesús, sus enseñanzas y su suerte. Los evangelistas, no todos discípulos directos de Jesús, pero sí testigos de la primitiva tradición apostólica, recopilaron mucho más tarde todo el material: las historias y dichos de Jesús transmitidos oralmente y, en parte, puestos ya por escrito; pero no tomaron sus noticias de los archivos de las comunidades de Jerusalén o de Galilea, sino que las recogieron tal como se conservaban en la vida, la predicación, la catequesis y el culto de las comunidades creyentes. Todos estos textos tenían su «contexto vital» (*Sitz im Leben*) concreto, tenían ya tras de sí toda una historia que les había dado forma, se transmitían ya como mensaje de Jesús. Los evangelistas —que sin duda no fueron meros compiladores y transmisores, como se creyó durante bastante tiempo, sino teólogos originales, con un plan personal— ordenaron los hechos y dichos de Jesús conforme a su propio plan y parecer: trazaron un marco concreto, de forma que resultó una narración continuada. La historia de la pasión, relatada con extraña coincidencia por los cuatro evangelistas, parece haber constituido ya relativamente pronto una unidad narrativa. A la vez, los evangelistas, inmersos en la praxis misionera y catequética de sus propias comunidades, acomodaron los textos recibidos a las necesidades de las mismas: los interpretaron a la luz de los acontecimientos pascuales, los ampliaron y los adoptaron cuando les pareció necesario. De esta manera los distintos evangelios del único y mismo Jesús, pese a sus elementos comunes, adquirieron un perfil teológico muy diverso.

Marcos fue, según opinión hoy muy extendida, el primero que escribió su Evangelio, poco antes de la destrucción de Jerusalén en el año 70, en plena fase de transición de la primera a la segunda generación cristiana (prioridad de Marcos frente a la convicción tradicional que consideraba que el Evangelio de Mateo era el más antiguo). El «Evangelio» de Marcos es una obra sumamente original: no obstante su lenguaje poco literario, constituye un género enteramente nuevo, una forma literaria desconocida hasta entonces en la historia.

⁶ A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1906).

⁷ Cf. las citadas introducciones al Nuevo Testamento.

Mateo (judeo-cristiano) y Lucas (helenista que escribe para un público culto) compusieron sus evangelios después de la destrucción de Jerusalén, utilizando el Evangelio de Marcos y una (¿o tal vez más de una?) colección de dichos de Jesús, conocida con el nombre de «fuente de los logia» o «fuente Q», como abreviadamente se la designa entre los investigadores⁸. Esta es la teoría clásica de las dos fuentes, elaborada ya en el siglo XIX y comprobada múltiples veces en el análisis exegético de muchos textos. Esta teoría implica que cada evangelista se ha servido también de un material propio, el llamado «material específico», cuyas particularidades pueden distinguirse con facilidad comparando los diversos evangelios. Esta comparación revela también que Marcos, Mateo y Lucas concuerdan ampliamente en el plan general del relato, en la selección y ordenación del material y no pocas veces hasta en las expresiones, de forma que es posible imprimirlos en columnas paralelas para compararlos con mayor facilidad. Forman una visión conjunta, una «sin-opsis». Por eso se les llama evangelios «sinópticos».

El Evangelio de Juan, que se escribió en un ambiente helenístico, tiene un carácter completamente distinto, tanto en el aspecto literario como en el teológico. El cuarto Evangelio presenta a Jesús hablando de forma muy distinta (empleando la forma no judía de los grandes discursos en monólogo), y su contenido está centrado por completo en la persona misma de Jesús; por eso sólo puede utilizarse en escasa medida como fuente para responder la pregunta sobre quién fue el histórico Jesús de Nazaret. Recuerdese, a modo de ejemplo, lo referente a las tradiciones de la historia de la pasión y de los acontecimientos que inmediatamente la precedieron. Evidentemente el cuarto Evangelio está, en general, mucho más lejos que los sinópticos de la realidad histórica de la vida y obra de Jesús. Es también indudablemente el evangelio que se escribió más tarde, circunstancia que subraya ya David Friedrich Strauss en la primera mitad del siglo XIX. Debió de escribirse hacia el año 100.

b) *Testimonios comprometidos*

De lo dicho se desprende que quien lee los evangelios como protocolos estenográficos, los interpreta erróneamente. Los evan-

⁸ El principal defecto metodológico del libro de R. Augstein sobre Jesús consiste en que el autor considera a Mc el único evangelio auténtico y, por tanto, deja de lado como inauténtica la mayor parte de Mt y Lc (por ejemplo, el Sermón de la Montaña) sin ninguna justificación (cf. 59s). Para una crítica del libro, cf. R. Pesch y G. Stachel (ed.), *Augsteins Jesus. Eine Dokumentation* (Zurich 1972).

gelios no quieren informar sobre Jesús históricamente, no quieren describir su «evolución».

Del principio al final quieren anunciarlo a la luz de su resurrección como el Mesías, el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios. «Evangelium», originariamente, no significa «escrito evangélico», sino, como aparece ya en las cartas de Pablo, «mensaje proclamado oralmente»: un mensaje bueno, alegre (*eu-angelion*). El primer «Evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios», escrito por Marcos, no intenta otra cosa que difundir por escrito ese mismo mensaje de fe.

Los evangelios, por tanto, no quieren ser informes documentales objetivos y desinteresados y, mucho menos, escritos históricos científicos y neutrales. Tampoco se esperaba nada de esto cuando fueron redactados, dado que el autor no sólo contaba los acontecimientos históricos, sino que describía también su significación y sus consecuencias. Así, pues, son relatos que, de alguna manera, comportan también un testimonio, están muy influenciados por el autor que se halla tras ellos. Los historiadores Herodoto y Tucídides eran tan apasionados de la causa griega como Livio y Tácito de la romana. También ellos dejaban traslucir diáfananamente su actitud y, con frecuencia, extraían enseñanzas de los hechos que narraban: su historia no era sólo informativo-narrativa, sino también didáctico-práctica.

Ahora bien, los evangelios son auténticos testimonios en un sentido mucho más profundo. Después de la segunda guerra mundial, la «escuela de la historia de las formas» ha puesto en claro, mediante el análisis de las distintas palabras e historias de Jesús hasta en sus más mínimos detalles⁹, que los evangelios están marcados y determinados por las diferentes experiencias de fe de las comunidades. Miran a Jesús con los ojos de la fe. Son, en definitiva, *testimonios de fe comprometidos y comprometedores*, documentos no de observadores desinteresados, sino de creyentes convencidos; quieren llamar a la fe en Jesucristo y tienen por eso forma interpretativa, incluso confesional. Relatos que son a la vez, en el más amplio sentido de la palabra, predicaciones. Esos testigos están afectados por Jesús como sólo se puede estar afectado en la fe, y quieren transmitir esta fe. Para ellos, Jesús no es sólo una figura del pasado. Para ellos, Jesús es también una persona que sigue viviendo

⁹ Cf. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus-Überlieferung* (Berlín 1919; reimpression: Darmstadt 1964); M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1919; edición corregida, con un apéndice de G. Iber, publicada por G. Bornkamm: 1959); R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gottinga 1921; ¹⁹⁶¹). Sobre la crítica de las formas, cf. la obra de alta divulgación de G. Lohfink, *Jetzt verstehe ich die Bibel* (Stuttgart 1973).

en la actualidad, que tiene una importancia decisiva para los oyentes del mensaje. Por eso los evangelios no se limitan a informar, sino que quieren proclamar, conmover, suscitar la fe. Son un testimonio comprometido o, como también se suele decir, empleando el correspondiente término griego, un *kerygma*: proclamación, anuncio, mensaje.

Esta finalidad peculiar de los evangelios no solamente hace imposible una biografía de Jesús, sino que también dificulta en general la interpretación histórica objetiva de los textos. Ningún investigador serio acepta ya hoy, como se aceptó al inicio de la crítica de los evangelios, la hipótesis de que la historia de Jesús fue falseada conscientemente por los discípulos. Estos no inventaron a su arbitrio los hechos y dichos de Jesús. Tenían simplemente la convicción de que en aquel momento se sabía mejor que durante la vida de Jesús quién era éste verdaderamente y qué significaba en realidad. Y así se recurrió sin reparos a un recurso corriente en aquella época: se respaldó con su autoridad personal todo lo que había que decir sobre Jesús, bien poniendo en sus labios determinadas sentencias, bien forjando determinadas historias acordes con su imagen global. Pero al menos para nuestra conciencia histórica, se plantea aquí un problema muy serio: ¿qué es en estos evangelios relato de hechos verdaderamente acaecidos y qué interpretación? ¿Cuáles son los dichos y hechos de Jesús y dónde comienza la interpretación, el complemento, la sublimación o transfiguración pascual de la comunidad o los evangelistas?

Si los evangelios son primariamente fuentes de fe pospascual de las comunidades cristianas, ¿pueden ser fuentes con respecto a lo que el Jesús prepascual, terreno, histórico dijo e hizo personalmente? Karl Barth¹⁰, y con él Bultmann¹¹ y Tillich¹², basándose en los resultados de la investigación liberal sobre la vida de Jesús, manifestaron su escepticismo histórico (no compartido con A. Schweitzer) y, adhiriéndose a la concepción de Kierkegaard, propugnaron como verdadera una fe sin seguridad histórica o una fe asegurada dogmáticamente contra la historia.

Sin embargo, los nuevos planteamientos exegéticos han propiciado en los últimos tiempos una amplia coincidencia de fondo entre el método alemán, más progresista, y el método anglosajón

¹⁰ Cf. especialmente el intercambio de cartas abiertas con A. v. Harnack (1923), en K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten* (Zollikon-Zürich 1957) 7-31.

¹¹ R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, en *Glauben und Verstehen* I (Tübingen 1954) 1-25.

¹² P. Tillich, *Systematische Theologie* II (1958; trad. española: *Teología sistemática*, Barcelona 1973) cap. II A.

y francés, más conservador; los evangelios son, sin duda, testimonio de fe, documentos de la fe y para la fe (en esto tenían razón Barth, Bultmann y Tillich). Pero contienen también informaciones históricas. En cualquier caso, es posible preguntar desde ellos por el Jesús de la historia. Por la historia de Jesús se había preguntado ya el mismo Albert Schweitzer, tantas veces invocado infundadamente en favor del escepticismo (él únicamente se mostró escéptico frente a un Jesús modernizado, liberal, capaz de intervenir en cualquier momento en una conferencia pastoral), presentando al final de su estudio un proyecto personal de reconstrucción: el Jesús originario era para él el Jesús de la «escatología consecuente» (de la que se hablará más adelante).

3. LA HISTORIA Y LA CERTEZA DE LA FE

Las historias de Jesús dan pie para preguntarse por la verdadera historia de Jesús, es decir, no por una biografía continuada, pero sí por lo que realmente aconteció. Los presupuestos para tal estudio, no obstante sus dificultades, están hoy mucho mejor perfilados gracias al moderno *método histórico-crítico*: si hoy se puede decir que el Nuevo Testamento, traducido a unos 1.500 idiomas, es el libro más y mejor analizado de toda la literatura, ello se debe a los trescientos años de minucioso trabajo de generaciones enteras de eruditos. Eruditos que, aplicando toda clase de métodos críticos (textual, literario, de formas y de géneros) y teniendo en cuenta la historia de los términos, de los motivos y de la tradición, han trabajado laboriosamente sobre cada escrito, sobre cada frase y hasta sobre cada palabra (como el no especialista puede comprobar echando una mirada a las numerosas colecciones de comentarios al Nuevo Testamento y, sobre todo, a los nueve tomos del monumental *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*)¹³.

¿Qué ha logrado la *crítica textual* para el estudio de los evangelios? Mediante la crítica externa e interna, mediante análisis de lenguaje y contenido, y teniendo en cuenta la historia del texto, ha fijado con la mayor aproximación y exactitud posibles el tenor literal de los escritos bíblicos en la forma más primitiva que era dado alcanzar.

¿Y la *crítica literaria*? Ha examinado la integridad literaria

¹³ G. Kittel y G. Friedrich (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1933-1969); existen actualmente traducciones completas en inglés e italiano.

de los escritos. Ha puesto de relieve las diferencias en los presupuestos legales, religiosos y sociales, en lenguaje, cronología y datos históricos, en ideas teológicas y morales. Diferenciando las fuentes de la tradición oral y escrita, descubre, bajo el material elaborado más tarde, los eventuales documentos que le sirvieron de base. Ha precisado la época, origen, destinatarios y peculiaridad literaria de los distintos escritos neotestamentarios. Con procedimientos aplicados en el campo de la literatura comparada, los ha confrontado con la literatura helenística y judía de la época y ha descrito sus peculiaridades.

¿Y la crítica de las formas y los géneros? Ha estudiado «el contexto de la vida» (*Sitz im Leben*) de la comunidad y del individuo, el género literario, el marco general de las pequeñas unidades literarias y la forma literaria primitiva; de este modo ha intentado determinar de forma nueva la credibilidad histórica y el contenido de tradición.

¿Y, en fin, la historia de la tradición? Ha emprendido la tarea de esclarecer el proceso preliterario; ha analizado los más antiguos himnos, fragmentos litúrgicos, normas legales, etc.; los ha relacionado con el culto, la predicación, la catequesis y la vida de la comunidad, y con estos procedimientos ha intentado echar un poco de luz sobre los comienzos, decisivos para el nacimiento de la Iglesia, y sobre el primer estadio de su evolución.

a) La pregunta por Jesús

Con el método histórico-crítico en su más amplio sentido se ha puesto en manos de la teología un valioso instrumento con el que se puede preguntar por el Cristo verdadero, real e histórico de una forma que era sencillamente imposible en los siglos pasados.

Los mismos evangelios pretenden que el Cristo viviente que ellos anuncian es el mismo que el hombre Jesús de Nazaret, con el cual han convivido algunos de sus testigos durante su vida pública. Es cierto que los testimonios de fe no son simples informes, pero contienen informes y se basan en informes sobre el Jesús real. Pero ¿hasta qué punto y en qué sentido? Al lector de los evangelios le agradaría saber si hay coincidencia, y en qué medida, entre el Jesús de los evangelios y el Jesús de la historia. En otras palabras: ¿son realmente verdaderos testimonios?

- La pregunta por Jesús no es indiferente para el historiador: sólo desde Jesús podrá el estudioso del antiguo Oriente o del Impe-

rio romano, de la religión judía o de la religión cristiana, explicar la asombrosa aparición del cristianismo.

- Tampoco es indiferente para el creyente: sólo desde Jesús podrá saber el predicador, al igual que sus oyentes, si su propia fe se funda en un hecho, en la historia, o más bien en un mito, en leyendas o ficciones o hasta en un simple malentendido. Si, en consecuencia, está o no fundamentado y justificado su compromiso cristiano en el mundo de hoy.
- Ni siquiera es indiferente para el no creyente: sólo desde Jesús podrá el comunista tradicional, el militante de la «nueva izquierda» y el humanista o positivista liberal ateo saber sobre qué versa en el fondo la disputa. Si lucha contra fantasmas o contra un adversario real. Si se topa solamente con las consecuencias políticas y sociales del cristianismo, con un cierto cristianismo moderno, medieval o antiguo, o se topa verdaderamente con el núcleo auténtico, con el corazón del cristianismo.

¿Puede hoy la teología eliminar dogmáticamente la cuestión de la verdad histórica, difamar por principio la historia en nombre de la fe? En los últimos años corren nuevos vientos en el campo de la investigación, aunque todavía quedan algunos viejos luchadores que querían contentarse con un *kerygma* infundado y quizá, si fuera preciso, con un irracional *credo quia absurdum* (creo porque es absurdo). La teología del puro y simple *kerygma* tuvo su momento. Hoy vuelve a parecer posible resolver la cuestión del Jesús histórico de forma científica, si bien por otros caminos y dentro de ciertos límites. Tal posibilidad es admitida no sólo por la exégesis anglosajona¹⁴ y francesa¹⁵, sino también por

¹⁴ C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino* (Cristiandad, Madrid 1974); id., *La interpretación del cuarto Evangelio* (Cristiandad, Madrid 1977); id., *El fundador del cristianismo* (Barcelona 1974); W. Manson, *Jesus the Messiah* (Londres 1943); T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels of St. Matthew and St. Luke. Arranged with Introduction and Commentary* (Londres 1949); id., *The Servant Messiah. A Study of the Public Ministry of Jesus* (Cambridge 1953); id., *The Life of Jesus: Some Tendencies in Present Day Research*, en *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Hom. C. H. Dodd; Cambridge 1956) 211-221; R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus. An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology* (Londres 1954); V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (Londres 1954); id., *The Person of Christ in New Testament Teaching* (Londres 1958); cf. también id., *The Names of Jesus* (Londres 1953); id., *The Cross of Christ* (Londres 1956); id., *Forgiveness and Reconciliation. A study in New Testament Theology* (Londres 1941); J. L. McKenzie, *The Power and the Wisdom* (Milwaukee 1965); N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres 1967); A. Greeley, *El mito de Jesús* (Cristiandad, Madrid 1973); J. A. T. Robinson, *The Human Face of God* (Londres 1973).

¹⁵ X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus* (París 1963);

la alemana e incluso —después de la señal de cambio dada por Ernst Käsemann en 1953¹⁶— por la misma escuela de Bultmann¹⁷.

L. Cerfaux, *Jésus aux origines de la tradition. Matériaux pour l'histoire évangélique* (Louvain 1968). Suscitó discusión el libro de L. Evely, *L'Évangile sans mythes* (Paris 1970).

¹⁶ E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus, in Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Gotinga 1960) 187-214; pero cf. también E. Fuchs, *Jesus Christus in Person* (1944), publicado primero en el *Hom. R. Bultmann* (1949) 48-73 y ahora en *Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II* (Tubinga 1960) 21-54 (sobre nuestro tema cf. esp. 37).

Para el ulterior desarrollo del tema, cf. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (Londres 1959); J. Roloff, *Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild: «Theologische Literaturzeitung»* 98 (1973) 561-572 (con bibliografía). Sobre la discusión moderna en su conjunto, cf. la amplia obra en colaboración de H. Ristow y K. Matthiae (ed.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1960).

Entre las más recientes publicaciones en inglés, cf. L. E. Keck, *A Future for the Historical Jesus* (Nashville-Nueva York 1971).

¹⁷ Tras los libros fundamentales sobre Jesús de R. Bultmann, *Jesus* (Tubinga 1926) y de M. Dibelius, *Jesus* (1939; Berlín 1960, con un apéndice de W. G. Kümmel), cf. en la escuela de Bultmann: G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975); H. Conzelmann, *Jesus Christus*, en *RGG III* (Tubinga 1959) 619-653; H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo* (Salamanca 1975); E. Fuchs, *Jesus. Wort und Tat* (Tubinga 1971).

Con una actitud positiva ante el planteamiento de Bultmann: E. Schweizer, *Jesus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments* (Munich-Hamburgo 1968); K. Niederwimmer, *Jesus* (Gotinga 1968); R. Schäfer, *Jesus und der Gottesglaube* (Tubinga 1970).

En una línea independiente: E. Stauffer, *Jesus-Gestalt und Geschichte* (Berna 1957); id., *Die Botschaft Jesu damals und heute* (Berna 1959); M. Craveri, *Das Leben des Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1970).

Publicaciones recientes sobre Jesús en el campo católico: J. Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (Munich 1970); G. Schneider, *Die Frage nach Jesus. Christus-Aussagen des NT* (Essen 1971); J. Blanck, *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje* (Cristiandad, Madrid 1973); H. Zimmermann, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung* (Stuttgart 1973).

En clara oposición a R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1953), cf. el amplio tratamiento del kerygma sinóptico de H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Munich 1967); W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes* (Gotinga 1969); J. Jeremias, *Teología del NT, I: La predicación de Jesús* (Salamanca 1974); K.-H. Schelkle, *Teología del NT* (Barcelona 1976).

Son, finalmente, de importancia las cristologías del Nuevo Testamento de G. Sevenster, *De Christologie van het Nieuwe Testament* (Amsterdam 1946; 1948); cf. id., *Christologie im Urchristentum*, en *RGG I* (Tubinga 1957) 1745-1762; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1957); esp. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga 1963).

Con una orientación religioso-pastoral: K. Schäfer, *Rückfrage nach der Sache Jesu*, en N. Greinacher (ed.), *In Sachen Synode* (Düsseldorf 1970) 150-169; R. Bultmann, *2000 Jahre danach. Eine Bestandsaufnahme zur Sache*

La legítima interpretación de todos los textos neotestamentarios en orden a la «historicidad» de la existencia humana («interpretación existencial») y a la «decisión» del individuo no debe oscurecer, en aras de una interiorización individualista, la historia real (y con ella el «mundo», la sociedad, la relevancia social del mensaje, del futuro).

El *kerygma* de la comunidad es absolutamente incomprensible sin un arranque muy concreto en el histórico Jesús de Nazaret, como prueba la misma teología del Nuevo Testamento de Bultmann. Ni se habría transmitido la predicación de Jesús ni se habrían escrito después los evangelios si no hubiera existido una correspondencia entre aquella predicación y la predicación de la comunidad. La predicación pospascual no constituye en modo alguno un nuevo comienzo absoluto. Entre el Jesús prepascual y la predicación pospascual de la comunidad no hay sólo una ruptura, sino también una conexión: *una continuidad pese a la discontinuidad*. La alternativa *kerygma* (proclamación) o historia (informe) es una alternativa falsa. En el mensaje de fe de los evangelios debe reconocerse esa historia, por la que los evangelistas, estando al servicio de la proclamación, seguían teniendo tanto interés algunos decenios después de la muerte del Jesús histórico y de las kerigmáticas cartas de Pablo. En los evangelios hay que buscar no sólo la «palabra», el «*kerygma*», la «proclamación» de Jesús (Bultmann), sino también sus hechos, su lucha y su destino de muerte.

Sería enteramente gratuito que un lector acrítico pensase que podemos presuponer de antemano la credibilidad histórica de un fragmento tradicional, que podemos aceptar en bloque el contenido íntegro de los evangelios (lo mismo que el del Antiguo Testamento)

Jesu (Stuttgart 1971); M. Müsse (ed.), *Die Humanität Jesu* (Munich 1971); N. Scholl, *Jesus, nur ein Mensch?* (Munich 1971); J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth* (Maguncia 1972); A. Läßle, *Jesus von Nazareth. Kritische Reflexionen* (Munich 1972); F. Kerstiens, *Der Weg Jesu* (Maguncia 1973); R. Schwager, *Jesus Nachfolge* (Friburgo-Basilea-Viena 1973); H. Spaemann (ed.), *Wer ist Jesus für mich? 100 zeitgenössische Zeugnisse* (Munich 1973).

Desde un punto de vista filosófico, tratan seriamente de la figura de Jesús: K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen* (Munich 1964; 1971) 165-207; E. Brock, *Die Grundlagen des Christentums* (Berna-Munich 1970); G. B. Shaw, *Die Aussichten des Christentums* (Frankfort 1971); y, desde una perspectiva marxista: E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung III* (Frankfort 1971) 1482-1504; id., *Atheismus im Christentum* (Frankfort 1968) 115-243; V. Gardavský, *Gott ist nicht ganz tot* (Munich 1968) 46-64; L. Kolakowski, *Geist und Ungeist christlicher Traditionen* (Stuttgart 1971); M. Machovec, *Jesús para ateos* (Salamanca 1974).

Han causado sensación: J. Lehmann, *Jesus-Report. Protokoll einer Verfälschung* (Düsseldorf 1970); A. Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft* (Stuttgart 1971); R. Augstein, *Jesus Menschensohn* (Munich-Gütersloh-Viena 1972).

como una suma de hechos históricos. Pero no sería menos gratuito que un lector hipercrítico creyese que la credibilidad es de antemano excepción, que casi nada de lo que hay en los evangelios puede tomarse como hecho histórico. La verdad está entre la credulidad superficial, que tiene gran afinidad con la superstición, y el escepticismo radical, que muchas veces va unido a una acrítica credulidad en las hipótesis. Cuando uno examina sin prejuicios el estado de las fuentes neotestamentarias ha de catalogar la *tradición de Jesús* desde el ángulo histórico como *relativamente fidedigna*. De aquí se deduce una consecuencia importante para la interpretación: las mismas mutaciones, reelaboraciones y discordancias de la tradición neotestamentaria excluyen automáticamente el cómodo supuesto de que el propio Jesús (o el Espíritu Santo) se ocupara de la exacta fijación y transmisión de sus dichos y hechos. Dentro de esta tradición hay que contar en todo momento con cambios de perspectiva y de matiz, con evoluciones e involuciones, con descubrimientos y encubrimientos.

El Jesús de la historia no coincide, como hemos visto, con la imagen de Cristo de la dogmática tradicional¹⁸. Tampoco con la idea de Cristo —especulativa e inspirada en el Evangelio de Juan— del idealismo alemán¹⁹. Pero en modo alguno se identifica con las interpretaciones «liberales» de Jesús del siglo XIX, que dan preferencia a Marcos²⁰, ni con la imagen de Jesús de la «escatología consecuente», que no ve en Cristo más que al profeta del inminente fin del mundo²¹. En orden a la metodología, esto significa que para decir hoy algo históricamente cierto sobre Jesús no se debe partir de una imagen determinada ni de títulos como Mesías, Cristo, Señor o Hijo de Dios, que son probablemente pospascuales. Es preciso comenzar modestamente por los distintos dichos (logia) y hechos de Jesús de probada autenticidad. En el campo de la metodología se ha impuesto el siguiente principio crítico: es auténticamente de Jesús todo aquello que no puede explicarse ni deducirse desde el judaísmo contemporáneo ni desde el cristianismo primitivo. De este modo, es posible extraer un mínimo de materiales que efectivamente proceden de él. Pero este prin-

¹⁸ Cf. II, L2 b): *¿El Cristo del dogma?*

¹⁹ Cf. H. Küng, *La encarnación de Dios*, cap. II.3 (Kant), IV.1-3 (Fichte-Schelling); para una crítica de Hegel, cf. esp. VIII.3: *La historia de Jesús*.

²⁰ Cf. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1906).

²¹ Para una crítica de la «escatología consecuente» (J. Weiss, A. Schweitzer, M. Werner, F. Buri), cf., entre otros: J. M. Robinson, *op. cit.* (nota 16) y, recientemente, W. Trilling, *Geschichte und Ergebnisse der historisch-kritischen Jesus-Forschung*, en F. J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth* (Magonia 1972) 187-213.

cipio pragmático tiene también sus límites. Lleva a una reducción minimalista cuando se olvida que el hombre Jesús vivió inmerso en su época y tuvo sin duda muchas cosas en común con el judaísmo contemporáneo y el cristianismo primitivo. Estos elementos comunes sólo se podrán atribuir a Jesús con suma cautela cuando no estén en contradicción con lo específicamente jesusánico, sino que se ajusten a los rasgos dominantes del mismo. Aquí queda una zona fronteriza relativamente amplia en la que casi nunca será posible determinar con seguridad si habla el mismo Jesús o interpreta la comunidad.

¿Es posible restaurar la imagen originaria de Jesús eliminando con cautela las capas que se le fueron superponiendo? Un análisis histórico completo de los evangelios permite determinar en líneas generales qué elementos pertenecen a cada una de las *tres* capas o *estratos*: qué se debe a la redacción del *evangelista* (historia de la redacción), qué proviene de la interpretación, explicación y, eventualmente, reducción de la *comunidad* pospascual y cuáles son finalmente los dichos y hechos prepascuales de *Jesús*; de este modo se puede precisar qué elementos pertenecen al patrimonio judío común y cuáles son específicos de Jesús, qué se ajusta al contexto global y qué no.

Así, pues, es necesario analizar una por una las distintas sentencias y narraciones: una empresa difícil y delicada. Exige una habilidad de gran artesano y, como todo estudio histórico, la máxima objetividad, exenta en lo posible de prejuicios confesionales, científicos o personales. Pese a todas las pruebas históricas, no deberá esperarse una seguridad incontestable de tipo matemático o científico. De ordinario sólo se puede contar, lo mismo en el caso de Jesús que en el de Sócrates y, en mayor o menor medida, de todas las personalidades históricas, con un grado más o menos elevado de probabilidad. Nuestro saber, comenzando por la cuestión de si mi padre legítimo es también mi padre efectivo, se basa en buena parte en probabilidades de esta clase. Y, al igual que el amor, la fe no necesita un saber con el sello de la infalibilidad para estar justificada. Como todo saber humano, el de la fe es fragmentario. Y la fe necesita tener conciencia de esta circunstancia para no caer en presunción, en impaciencia y en falso celo.

Así, pues, pese a todas las dificultades, es lícito afirmar la posibilidad histórica y la legitimidad teológica de un retorno al Jesús de la historia. Permitásenos resumir esta materia, tal vez un tanto árida, en términos todavía más áridos. ¿Por qué es *posible* un retorno metódico desde los testimonios de la fe al Jesús de la historia? Porque, dentro de la discontinuidad, existe una continuidad entre la predicación de Jesús y la de quienes lo proclamaron

después, entre el Jesús de la historia y el primitivo anuncio cristiano sobre Cristo.

¿Por qué es asimismo legítimo? Porque el primitivo anuncio cristiano sobre Cristo sólo pudo surgir y sólo puede entenderse a partir de la historia de Jesús.

¿Por qué es, además, necesario? Porque de otra forma, ni la proclamación primitiva sobre Cristo ni la actual se verían libres de la sospecha de no basarse en un hecho histórico, sino en una simple afirmación o proyección de la fe, de ser un puro mito, una apoteosis.

De esta forma, el problema queda centrado en el contenido: si hoy es imposible reconstruir una cronología, topografía y psicología biográficas de la vida de Jesús ni, en suma, una imagen «armónica» (tradicional, especulativa, liberal o «escatológica consecuente»), si los evangelios son testimonios de fe comprometidos y comprometedores, ¿qué se puede reconstruir científicamente mediante un retorno metódico? De momento cabe responder de forma muy general: los rasgos principales y los perfiles característicos de la predicación, el comportamiento y el destino de Jesús. Justo lo que es suficiente y decisivo para el creyente. Semejante reconstrucción es realizable, aun cuando no se demuestre la llamada autenticidad de cada una de las sentencias de Jesús o la historicidad de cada uno de sus relatos. Una sentencia puesta en labios de Jesús por el evangelista, inauténtica, por tanto, puede reflejar al auténtico Jesús con tanta autenticidad como una palabra «auténtica», es decir, pronunciada realmente por el mismo Jesús. Más importantes que la autenticidad históricamente demostrada de una sentencia determinada son, en este contexto, las tendencias determinantes, las formas peculiares de comportamiento, las líneas fundamentales típicas, las notas dominantes, el cuadro general, no comprimido en esquemas y modelos, sino «abierto». Y para todo esto no nos faltan repuestas.

A menos que, como a veces sucede a los exegetas que analizan el detalle, los árboles no dejen ver el bosque ni las diferencias el consenso. Discutir tales detalles exegeticos es, con frecuencia, tan relevante e irrelevante como preguntarse si los *Conciertos de Brandeburgo*, de Bach, fueron escritos originariamente para el *margrave* de Brandeburgo (que no lo fueron) o si el segundo de ellos, en fa mayor, se ha de tocar con trompeta o con trompa (y con cuál), etc. Ciertamente que son diferencias de peso, al menos para los musicólogos. Pero el nombre de la obra es en todo caso inequívoco y todo el mundo reconoce la melodía, tóquese con trompeta o con trompa. Por dudosa que sea la partitura en sus detalles, no cabe ninguna duda de la existencia de la misma; siempre

podrá uno escuchar y gustar el *Concierto de Brandeburgo*, núm. 2 aunque no tenga la menor idea de sus problemas histórico-musicales, si bien es verdad que quien la tenga podrá sacar más de la audición. ¿Será necesario desarrollar la comparación con los evangelios y su tema general?

En los testimonios de fe de los evangelios se trasluce la *historia misma de Jesús*: en la comunidad sobreviven recuerdos, experiencias, impresiones, tradiciones de Jesús de Nazaret, de sus palabras, hechos y sufrimientos. Aunque sólo mediatamente, es decir, a través de los testimonios de fe de los evangelios, sí podemos oír la voz del mismo Jesús. Quien ante estos testimonios no plantee cuestiones marginales, sino esenciales, no haga preguntas superficiales, sino serias, obtendrá de seguro respuestas singularmente concordantes, claras y originales. Estas no se reducen siempre a distintas reelaboraciones teológicas, sino que contienen —aunque algún elemento particular no deje de ser históricamente cuestionable— la palabra originaria de Jesús, al mismo Jesús en persona. A este respecto habrá que estar preparados para cualquier sorpresa. Entre el Jesús originario y el tradicional podría haber tanta diferencia como entre una pintura original y sus posteriores restauraciones. Y podría salir a la luz todo lo que la Iglesia y la teología han hecho de este Jesús y lo que con él han montado, sin tener muchas veces conciencia de ello, en el campo litúrgico, dogmático, político, jurídico y pedagógico.

Ahora bien, restauración y reconstrucción son palabras equívocas. Sólo una concepción positivista de la historia se daría por contenta con la simple constatación de hechos y la reconstrucción de nexos causales. Pero en el cristianismo no se trata únicamente de «Jesús tal como era», de un «Jesús histórico» perteneciente al pasado. El cristianismo está interesado en Jesús tal como nos sale al paso *aquí y ahora*, en lo que este mismo Jesús tiene que decirnos de decisivo en el contexto del hombre y la sociedad actuales. Por eso el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe» no pueden disociarse como dos magnitudes distintas. Si ya para el análisis liberal de la vida de Jesús fue imposible separar por completo el estudio histórico de Jesús de la problemática cristológica, hoy lo es mucho más, dados los nuevos planteamientos de la cuestión. Pero hay algo de capital importancia para la significación actual de Jesús: que hoy dependemos menos que nunca de conjeturas y especulaciones. Gracias al trabajo de tantas generaciones de exegetas y a los resultados del método histórico-crítico, nos encontramos hoy en mejores condiciones que las generaciones cristianas pasadas, exceptuando la primera, para reconocer al verdadero y originario Jesús de la historia.

No obstante, ¿redunda todo esto en beneficio de nuestra *fe*? ¿Qué significa para la fe, para mi fe, el estudio histórico-crítico sobre Jesús?

b) *Fe responsable*

¿Es capaz el estudio histórico-crítico sobre Jesús, la ciencia teológica en general, de procurar certeza a mi fe, como algunos piensan? De ninguna manera; tal estudio *no* puede *fundamentar la fe*. Yo no creo «en» la investigación, en la ciencia teológica, en los resultados científicos, que a menudo varían. La fe sólo puede fundarse en el mensaje en que yo creo. Y no en el mensaje como tal, como palabra humana, sino en aquél que me habla y se me anuncia en este mensaje. Yo creo —dicho sencillamente— en el Dios que me habla a través de Jesús.

Y a la inversa: ¿puede la investigación sobre Jesús, la ciencia teológica en general, destruir mi fe, como temen otros? No, *no* puede *destruirla*. El temor del no versado en teología es tan inconveniente como la presunción del teólogo. La teología no puede fundamentar la fe ni tampoco destruirla. El fundamento de la fe no es la teología, sino Dios mismo. En tanto yo me mantenga firme en este fundamento, la crítica tendenciosa e incluso falsa podrá amenazar mi fe, pero no destruirla. La crítica de este signo ha sido siempre superada, a lo largo de la historia de la exégesis y la teología, por la crítica objetiva auténtica. Y ésta no puede sino ayudar a la fe. ¿Hasta qué punto?

La ciencia teológica, una investigación sobre Jesús llevada a cabo con talante crítico y con respeto por los hechos, hace posible examinar la tradición de fe, es decir, *justificar la fe* ante uno mismo y ante los demás. La investigación histórico-crítica es el mejor medio para sacudir la falsa seguridad tanto de la credulidad acrítica como de la incredulidad crítica. La misma fe puede purificarse así de supersticiones indebidas y de ideologías interesadas. De esta forma se remueven obstáculos contra la fe e incluso se despierta el ánimo de creer. Es cierto que el estudio histórico-crítico no quiere ni puede ofrecerme pruebas para creer. La fe presupone una decisión mía personal. Si pudiera ser demostrada, ya no sería fe. Pero tal decisión de fe, por otro lado, debe ser en lo posible fundada, refleja, responsable. Es claro que la fe en cuanto tal no puede aspirar a establecer hechos históricos. No es legítimo presentar las certezas de fe como resultados científicos. Con todo, la fe cristiana tiene que estar justificada de tal forma que pueda ser vivida con plena conciencia y responsabilidad, ya

que sólo se puede vivir con responsabilidad lo que tiene justificación²².

En conclusión, la mera «fe histórica» no salva; los resultados científicos no son verdades salvíficas por el mero hecho de ser históricamente ciertos. Y a la inversa: la «fe ahistórica» no es necesariamente signo de fe fuerte; más bien es signo, a veces, de pobreza mental. La fe de un hombre razonable debería, cuando menos, no ser irrazonable. Según los testimonios de fe primitivos, la fe cristiana procede de manera racional y responsable. La teología consiste precisamente en una metódica, cauta y científica justificación de todo discurso sobre Dios y dirigido a él²³.

En concreto, esto significa que se puede y se debe hacer comprensible la verdadera exigencia y el genuino significado de la persona de Jesús partiendo de su historia, de sus palabras, de su actitud y de su destino. La historia debe poner de manifiesto cómo él, entonces y ahora, enfrenta al individuo y a la sociedad con problemas últimos, radicales, en una forma inusitadamente crítica y prometedora y cómo él es, en persona, invitación, desafío y estímulo de la fe.

Y ¿qué significa *creer*? Bástenos por ahora sintetizar el tema general en forma de preguntas y respuestas:

- ¿Es la fe cristiana asunto del entendimiento?
Considerar la fe como un simple acto del entendimiento, como un conocimiento teórico, como una aceptación intelectual de textos bíblicos y normas eclesiásticas e incluso como un asentimiento a afirmaciones más o menos improbables es malentender la fe en sentido intelectualista.
- ¿Es la fe cristiana asunto de la voluntad?
Considerar la fe como un simple acto de la voluntad, como una decisión volitiva con falta de evidencia, como una ciega aventura, como un injustificado salto en el vacío, como un credo quia absurdum o incluso como un deber de obediencia es malentender la fe en sentido voluntarista.
- ¿Es la fe cristiana asunto del sentimiento?
Considerar la fe como un mero acto del sentimiento, como una emoción subjetiva, como un simple acto de creer (fides qua creditur) sin contenido de fe (fides quae creditur) en el cual importa más el hecho de creer que lo que se cree es malentender la fe en sentido emocional.

²² E. Jüngel, *Thesen zur Grundlegung der Christologie, en Unterwegs zur Sache* (Munich 1972) 274-295 (la cita en 274).

²³ H. Ott, *Antwort des Glaubens*, 82.

- *La fe cristiana es, más bien, una entrega incondicional y un abandono confiado del hombre entero, con todas las fuerzas de su espíritu, al mensaje cristiano y al que en él viene anunciado; es decir, un acto del entendimiento, de la voluntad y del sentimiento, una confianza que incluye una aceptación intelectual.*

Cuando creo no acepto simplemente una serie de contenidos, verdades, teorías, dogmas; no creo esto o aquello. Tampoco creo solamente a una persona digna de crédito, no creo a éste o aquél. Por el contrario, lo que hago es correr el riesgo de aceptar confiadamente un mensaje, una verdad, un camino, una esperanza y, en definitiva, una persona: creo «en» Dios y en el que él ha enviado ²⁴.

Pero la fe es diversa en las distintas Iglesias cristianas. Y donde está la fuerza de cada una, está también su debilidad: el peligro específico de la fe protestante es el biblicismo; el de la fe ortodoxa oriental, el tradicionalismo; el de la fe católico-romana, el autoritarismo. Las tres son formas deficientes de la fe. Contra ellas hay que decir con toda claridad:

- *El cristiano (también el protestante) no cree en la Biblia, sino en aquél de quien ella da testimonio.*
El cristiano (también el ortodoxo) no cree en la tradición, sino en aquél a quien ella trasmite.
El cristiano (también el católico) no cree en la Iglesia, sino en aquél a quien ella anuncia.
- *La realidad a la que el hombre puede asirse en el tiempo y en la eternidad no son los textos bíblicos ni los Padres de la Iglesia, ni tampoco el magisterio eclesiástico: es el mismo Dios que ha hablado al creyente a través de Jesucristo. Los textos bíblicos, las declaraciones de los Padres y de las autoridades eclesiásticas no quieren ser ni más ni menos que expresiones —con diversa acentuación— de esta única fe.*

c) ¿Ayuda a la fe la crítica histórica?

¿Puedo yo estar seguro de mi fe? La fe nunca se posee con seguridad, jamás se tiene la garantía de no perderla. El que yo me haya decidido a creer —y la fe auténtica requiere una decisión— no quiere decir que mi decisión valga de una vez para siempre. Y el que yo haga progresos en el conocimiento de mi

²⁴ Cf. la distinción, que se encuentra ya en Agustín (*Corpus Christianorum*, 36, 287, 413) con referencia a Jn 29,6; 48,3, entre *credere Deum, Deo, in Deum*.

fe —y la fe auténtica implica siempre conocimiento, y conocimiento progresivo a través de las experiencias de la vida— no quita que la duda acompañe siempre a mi conocimiento como su sombra. Siempre hay y habrá tentaciones de abandonar la fe, a la vez que una exigencia de guardarla y profundizarla por encima de todo. Y siempre tendré que actualizar, realizar y abrazar de nuevo mi fe, pese a todas las dudas, oscuridades e inseguridades. Tendré que abrazarla porque estoy abrazado por «otro», el que todo lo abraza, que nunca me violenta, sino que, invisible en lo visible, me garantiza plena libertad para que, enraizado en lo invisible, pueda yo vivir y resolver los problemas del mundo visible. La realidad sustentante de Dios jamás se me presenta de forma evidente, inequívoca, indubitable y segura. En cada momento puedo tomar otra decisión, vivir como si Dios no existiese. Pero también puedo vivir de la fe y tener de ella, si no seguridad, sí verdadera certeza. El que cree, como el que ama, no dispone de pruebas tan concluyentes que le permitan estar completamente seguro. Pero igual que el que ama, el que cree puede tener verdadera certeza del otro, en cuanto que está entregado enteramente a él. Y esta certeza es más fuerte que la seguridad de las pruebas.

Por tanto, si la realidad última de Dios no se manifiesta más que a la fe que se entrega confiadamente, tampoco es accesible, evidentemente, a la investigación histórica. Los efectos externos de la fe son susceptibles de constatación histórica en los diversos tiempos, pueblos y culturas. Pero las curvas estadísticas y los métodos científicos son tan incapaces de apreciar lo que la fe significa en toda su profundidad para la vida de cada hombre y de la humanidad como de captar lo que significa el amor; para apreciarlo es preciso vivirlo. Pero esto no nos exime del deber de dar una clara respuesta a las demás preguntas decisivas sobre el estudio histórico-crítico de Jesús y la fe cristiana.

a) ¿Es la fe un presupuesto para el estudio histórico-crítico de Jesús? No. También el no creyente puede llevar a cabo un estudio objetivo sobre Jesús.

El no creyente, al igual que el creyente, se acercará a Jesús con unas ideas previas. Jesús no le es totalmente desconocido. Pero esas ideas, si la investigación ha de hacerse con objetividad, no deben convertirse en prejuicios:

Si el investigador tiene una actitud negativa frente a Jesús no debe considerar de antemano su no como resultado definitivo.

Si su actitud es positiva, su sí no debe llevarlo a soslayar los problemas de la investigación.

Si su actitud es indiferente (en el supuesto de que sea posible), esa misma indiferencia no debe erigirse en principio.

Por tanto, el presupuesto de la investigación histórica no es la fe, ni la increencia, ni la indiferencia, sino la apertura fundamental hacia todo lo que de esta figura tan inquietante nos salga al paso. Ciertamente que uno no puede deponer sencillamente sus ideas previas. Pero puede relegarlas a segundo plano en la medida en que sea consciente de ellas. Y puede también revisarlas a la luz de la figura que intenta conocer.

b) Y la fe, a la inversa, ¿presupone el estudio histórico-crítico de Jesús? No. También había fe antes de que surgiera la investigación sobre Jesús y también hoy creen muchos sin cuidarse de los resultados de tal investigación.

No obstante, desde el punto de vista de la conciencia contemporánea, semejante fe debe ser calificada de ingenua. La ingenuidad no es mala, pero en materia de fe es al menos peligrosa. Una fe ingenua puede no centrarse en el verdadero Jesús y acarrear con la mejor intención falsas consecuencias teóricas y prácticas. Puede hacer que el individuo o la misma comunidad se vuelvan ciegos, autoritarios, arrogantes y supersticiosos. La fe, hoy como ayer, tendría que ser inteligente y responsable. Pero esta fe presupone hoy (directa o indirectamente) la investigación histórica, al menos en sus resultados generales. Cuando se la ignora o se la conoce demasiado tarde, una confrontación puede llevar a innecesarias crisis de fe. Entonces las autoridades eclesíásticas, que no hicieron nada para iluminar al pueblo de Dios, suelen echar la culpa a los teólogos. De hecho, los actuales medios de comunicación hacen que los principales resultados de la investigación lleguen más tarde o más temprano a ser del dominio público; afortunadamente, ya no es posible mantenerlos en secreto.

c) La consecuencia positiva de ambas respuestas es la siguiente: la fe cristiana y la investigación histórica no son incompatibles en una misma persona, no se excluyen. Los dos «no» implican un «sí».

La fe cristiana puede descubrir al investigador nuevas profundidades, tal vez la profundidad decisiva. Una ciencia histórica sin presupuestos de ningún tipo es *a priori* inconcebible. Pero una participación interior facilita la comprensión. Y a la inversa: la ciencia histórica puede abrir al cristiano creyente amplios horizontes, hacerlo prudente y modesto, inspirarle de muchas formas. Toda ilustración —la historia lo prueba— preserva del fanatismo religioso y de la intolerancia. Sólo un creer y saber conjuntos,

es decir, un saber creyente y un creer sapiente, son hoy capaces de aprehender al verdadero Cristo en toda su amplitud y profundidad. Pero ¿no habrá llegado ya, tras esta larga introducción, el momento de acercarnos a él, a todo lo que tiene de concreto y extraño? El próximo capítulo constituye una especie de puente para ese acercamiento y también para un esclarecimiento ulterior de lo específicamente cristiano.

III

CRISTIANISMO Y JUDAISMO

Jesús no es sólo una figura eclesial. A veces es hasta más popular fuera que dentro de la Iglesia. Pero, pese a su popularidad, cuando se contempla al Jesús real se descubre inmediatamente lo que *tiene de extraño*. Y el análisis histórico —por incómodo, fatigoso e incluso superfluo que parezca a algunos— puede contribuir a que no pase inadvertida tal dimensión; a que no lo acomodemos por las buenas a nuestras necesidades personales o sociales, a nuestras costumbres, aspiraciones e ideas favoritas; a que no lo sepulten las autoridades eclesiásticas o los teólogos en su forma de concebir el mundo, en sus ideas morales y jurídicas; a que no desaparezca bajo el cúmulo de ritos, símbolos y fiestas eclesiales. Lo decisivo es permitir que Jesús hable sin cortapisas, resulte cómodo o incómodo. Sólo de esta forma puede acercarse a nosotros con todo lo que tiene de extraño. Al decir esto no postulamos una repetición mecánica de sus palabras ni la recitación del mayor número posible de textos bíblicos, a ser posible en una limpia y responsable traducción actual. Una correcta interpretación actualizada de la persona de Jesús presupone mantener una cierta distancia con respecto a él. En el fondo se trata de un distanciamiento de mí mismo: de mis propias ideas, categorías, valoraciones y expectativas. Si no aparece con claridad qué pretendía Jesús y qué esperanzas ofreció a los hombres de su tiempo, es imposible poner en claro qué tiene que decir a los hombres de hoy y qué esperanzas puede ofrecer a la humanidad actual y al mundo del futuro.

1. LOS MALES DEL PASADO

¿Qué es lo extraño de este Jesús? Aquí vamos a limitarnos a considerar un solo rasgo de su persona, pero un rasgo fundamental. En la cristiandad se ha dicho siempre, con más o menos claridad, que Jesús era un hombre. Pero nunca se ha confesado

de tan buen grado que Jesús era un hombre *judío*, un auténtico judío. Y justamente por ser tal ha resultado tan a menudo extraño a cristianos y judíos.

a) *El judío Jesús*

Jesús fue judío, miembro de aquel pobre y pequeño pueblo, políticamente débil, de las márgenes del Imperio romano. Su actividad se desarrolló entre judíos y para judíos. Judíos fueron también su madre María, su padre José, su familia y sus adeptos. Judío fue su nombre (en hebreo *Yeshua*, forma tardía de *Yehoshua*, que quiere decir «Yahvé es auxilio»). Judías fueron su Biblia, su liturgia y sus plegarias. En aquella situación concreta no pudo ni pensar en una predicación entre los paganos. Su mensaje iba dirigido al pueblo judío, pero al pueblo en su totalidad y sin exclusión alguna.

De este hecho fundamental se desprende sencillamente que sin judaísmo no hay cristianismo. La Biblia de los primeros cristianos era el Antiguo Testamento. Los escritos del Nuevo Testamento pasaron a ser Biblia cuando se agregaron al Antiguo. El evangelio de Jesucristo presupone siempre y con plena conciencia la Torá y los Profetas. En ambos Testamentos, también según la concepción cristiana, habla el mismo Dios del juicio y de la gracia. Esta especial afinidad ha sido la razón de que en el capítulo anterior sobre las religiones no cristianas hayamos excluido conscientemente la consideración del judaísmo, bien entendido que todo lo positivo que allí hemos dicho sobre las religiones como caminos de salvación también vale, y en mayor medida, para el judaísmo. El cristianismo no tiene con el budismo, ni con el hinduismo, ni con el confucianismo, ni con el mismo islam —pese a todas sus influencias cristianas—, sino sólo con el judaísmo, esta relación única: es una relación de origen, de la cual derivan numerosas estructuras y valores comunes. Pero ello plantea automáticamente una pregunta: ¿por qué no fue el judaísmo, no obstante su monoteísmo universal, sino el nuevo movimiento nacido de Jesús el que se convirtió en religión universal de la humanidad?

La enemistad entre parientes cercanos puede ser la más enconada. Uno de los fenómenos más tristes de la historia de los últimos dos mil años es la enemistad existente, casi desde el principio, entre judíos y cristianos. La enemistad ha sido recíproca, como suele suceder entre un movimiento religioso antiguo y otro nuevo. Es cierto que la naciente comunidad cristiana pareció al principio una mera orientación religiosa particular dentro del judaísmo, que profesaba y practicaba ideas religiosas peculiares, mantenien-

do por lo demás su vinculación con la comunidad judía. Pero la fe en Jesús contenía en germen el proceso de separación de la comunidad judía. Tal proceso se desencadenó muy pronto mediante la formación de un cristianismo de paganos que no implicaba la aceptación de la Ley. Los paganocristianos constituyeron en seguida una mayoría aplastante y su teología perdió la conexión inicial con el judaísmo. El proceso se cerró unos decenios después, con la destrucción de Jerusalén y la desaparición del templo y su culto. De esta manera, en una dramática evolución cuantitativa y cualitativa, la Iglesia de judíos pasó a ser una Iglesia de judíos y paganos y terminó en una Iglesia de paganos.

Al mismo tiempo, los judíos que no querían abrazar la fe de Jesús se mostraron hostiles a la Iglesia naciente. Expulsaron a los cristianos de la comunidad y los persiguieron, como revela con especial claridad la historia del fariseo Saulo, el cual siguió no obstante afirmando, incluso convertido en apóstol con el nombre de Pablo, la elección especial del pueblo de Israel. Tal vez corría ya el siglo II cuando se incluyó la maldición de los «herejes y nazareos» en la gran plegaria rabínica de rezo diario (*Shmone Esre*). En resumen: desde muy pronto se renunció a toda convivencia y dejó de practicarse el verdadero diálogo. La confrontación intelectual se redujo cada vez más a una búsqueda incesante de argumentos escriturísticos en favor o en contra del cumplimiento de las promesas bíblicas en Jesús.

b) Una historia de sangre y lágrimas

Lo restante ha sido sobre todo una historia de sangre y lágrimas¹. Los cristianos, que pudieron disponer más tarde de los re-

¹ La bibliografía cristiano-judía es inmensa. Mencionemos las colecciones especiales (*Judaica*, *Studia Delitzschiana*, *Studia Judaica*) y las revistas («Freiburger Rundbrief», «Der Zeuge», «The Bridge», «The Hebrew Christian», «Cahiers sioniens»). Son de especial importancia las obras en colaboración: *The Christian Approach to the Jews. Addresses delivered at the Pre-Evanston Conference at Lake Geneva, Wisconsin* (Nueva York 1954); H. J. Schultz (ed.), *Juden-Christen-Deutsche* (Stuttgart-Olten-Friburgo 1961); W.-D. Marsch y K. Thieme (ed.), *Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute* (Maguncia 1961); D. Goldschmidt y H. J. Kraus (ed.), *Der ungekündigte Bund. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde* (Stuttgart 1962); O. Betz, M. Hengel y P. Schmidt (ed.), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel* (Hom. O. Michel; Leiden-Colonia 1963); W. P. Eckert y E. L. Ehrlich (ed.), *Judenhass-Schuld der Christen? Versuch eines Gesprächs* (Essen 1964); K. T. Hargrove (ed.), *The Star and the Cross. Essays on Jewish-Christian Relations* (Milwaukee 1966); K. H. Rengstorff y S. von Kortzfleisch (ed.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung*

sortes del poder estatal, olvidaron demasiado pronto las persecuciones de que habían sido objeto por parte de judíos y paganos. Al principio, la enemistad de los cristianos frente a los judíos no se

mit Quellen, I-II (Stuttgart 1968; 1970); W. Strolz (ed.), *Jüdische Hoffungskraft und christlicher Glaube* (Friburgo-Basilea-Viena 1971); C. Thoma (ed.), *Judentum und Kirche: Volk Gottes* (Zurich-Einsiedeln-Colonia 1974); «Concilium» 98 (1974) sobre el tema *Cristianos y judíos*, con una introducción de H. Küng y colaboraciones paralelas judeo-cristianas de L. Jacobs-W. D. Davies, J. Heinemann-C. Thoma, R. Grandwohl-P. Fiedler, S. Sandmel-J. Lochmann, A. Neher-A. T. Davies, J. J. Petuchowski-J. Moltmann, D. Flusser-B. Dupuy, U. Tal-K. Hruby.

Trabajos más recientes sobre el tema: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, esp. II/2 34 (Zurich-Zollikon 1942); III/3 (1950) 238-256; IV/3 (1959) 1005-1007; Ch. Journet, *Destinées d'Israël* (Paris 1944); H. Schmidt, *Die Judenfrage und die christliche Kirche in Deutschland* (Stuttgart 1947); J. M. Oesterreicher, *The Apostolate to the Jews* (Nueva York 1948); J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ* (Londres 1949); id., *A Theology of Election. Israel and the Church* (Londres 1949); P. Démann, *La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible* (Paris 1952); G. Dix, *Jew and Greek* (Londres 1953); W. Maurer, *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte* (Stuttgart 1953); L. Groppelt, *Christentum und Judentum im 1. und 2. Jahrhundert* (Gütersloh 1954); G. Hedenquist y otros, *The Church and the Jewish People* (Londres-Edimburgo 1954); F. Lovsky, *Antisémitisme et mystère d'Israël* (Paris 1955); E. Sterling, *Er ist wie Du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus* (Munich 1956); H. U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. M. Buber und das Christentum* (Colonia-Olten 1958); H. Gollwitzer, *Israel- und wir* (Berlín 1958); G. Jaspers, *Stimmen aus der neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und zu Jesus* (Hamburg 1958); F. W. Foerster, *Die jüdische Frage* (Friburgo de Brisgovia 1959); W. Sulzbach, *Die zwei Wurzeln und Formen des Judenhasses* (Stuttgart 1959); E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Friburgo 1959); M. Barth, *Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser* (Munich 1959); K. Kupisch, *Das Volk der Geschichte* (Berlín 1960); H. Diem, *Das Rätsel des Antisemitismus* (Munich 1960); D. Judant, *Les deux Israël* (Paris 1960); id., *Israël en de Kerk* (Gravenhage 1959); G. Dellinger, *Die Juden im Catechismus Romanus* (Munich 1963); G. Baum, *Die Juden und das Evangelium* (Einsiedeln 1963); W. Seiferth, *Synagoge und Kirche im Mittelalter* (Munich 1964); card. Aug. Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk* (Friburgo de Brisgovia 1966); F.-W. Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths* (Munich 1967); C. Thoma, *Kirche aus Juden und Heiden* (Viena 1970); J. Brosseder, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äusserungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert, vor allem im deutschsprachigen Raum* (Munich 1972); P. E. Lapide, *Ökumene aus Christen und Juden* (Neukirchen-Vluyn 1972). Cf., además, los numerosos manuales y trabajos sobre la historia del judaísmo y las obras de los autores judíos que se han interesado por la interpretación de lo específicamente judío (L. Baeck, S. Ben-Chorin, M. Buber, H. Cohen, E. L. Ehrlich, A. Gilbert, J. Klausner, F. Rosenzweig, H. J. Schoeps, P. Winter); finalmente, los artículos sobre el judaísmo y las relaciones judeo-cristianas en los diccionarios y enciclopedias. Sobre la relación Iglesia-judíos, cf. H. Küng, *La Iglesia*, cap. CI.1 y 4: *La Iglesia y los judíos*.

debía a factores raciales, sino a motivos religiosos. Para ser exactos, hay que hablar de *antijudaísmo*, no de «antisemitismo», pues también los árabes son semitas. En la Iglesia imperial constantiniana vuelve a estar vigente el antijudaísmo pagano precristiano, esta vez con signo «cristiano». Y aun cuando en épocas posteriores no faltan ejemplos de colaboración fructífera entre judíos y cristianos, sin embargo la situación de los judíos llegó a agravarse enormemente, sobre todo a partir de la alta Edad Media: hubo matanzas de judíos en Europa occidental durante las tres primeras cruzadas y un exterminio total de los mismos en Palestina. Citemos la aniquilación de trescientas comunidades judías en suelo alemán (1348-49) y la expulsión de los judíos de Inglaterra (1290), Francia (1394), España (1492) y Portugal (1497). Los tremendos discursos del último Lutero, cargados de incitaciones antijudías, las persecuciones de judíos en los tiempos que siguieron a la Reforma y las purgas de la Europa del Este constituyen nuevos hitos de esta historia sangrienta. En esta época —¿es posible silenciarlo?— han sido más los mártires ajusticiados por la Iglesia que los engendrados por ella. Todo esto inconcebible para la mentalidad del cristiano actual.

No fue la Reforma, sino primero el Humanismo (Reuchlin, Scalígero), después el Pietismo (Zinzendorf) y sobre todo la tolerancia de la Ilustración (la declaración de los derechos humanos en los Estados Unidos y en la Revolución francesa) lo que preparó y, en parte, llevó a cabo un cambio de actitud. De todos modos, la plena integración de los judíos europeos en tiempos de la emancipación no se consiguió más que en parte, obteniéndose en América los resultados más positivos. Sería una temeridad trazar aquí la secular y terrible historia de dolor y muerte del pueblo judío, historia que culminó en la locura colectiva y el genocidio de los nazis, que llegaron a sacrificar un tercio de la población judía mundial. Ante esta atrocidad resulta increíblemente débil y vaga la fórmula con que se «deplora» en la declaración del Concilio Vaticano II —que, como el documento correspondiente del Consejo Ecuménico de las Iglesias², es punto de partida más que meta—. Y poco faltó para que fuera vetada por la curia romana, que tanto se excitó por el explosivo *Vicario* de Hochhuth, pero que, por oportunismo político y por un sentimiento antijudío no del todo superado, aún no reconoce diplomáticamente al Estado de Israel.

² *Memorandum of the First Assembly of the World Council of Churches on the Christian Approach to the Jews* (Amsterdam 1948). El Consejo de las Iglesias ha vuelto a manifestar su postura ante el problema judío en diversas ocasiones.

Ante la persistencia de esta situación y ante el antijudaísmo latente en Roma, en Moscú, en Nueva York y en todas partes, hay que decir con toda claridad que el antijudaísmo nazi fue obra de criminales anticristianos y ateos; pero no hubiera sido posible de no haberle precedido toda una historia de casi dos mil años de antijudaísmo «cristiano», que fue el que impidió a los cristianos alemanes ofrecer una resistencia convencida y enérgica en toda la línea.

Aunque algunos cristianos fueron también víctimas de la misma persecución y otros, especialmente en Holanda, Francia y Dinamarca, ayudaron eficazmente a los judíos, para precisar la cuestión de la culpa hay que tener en cuenta lo siguiente: ninguna de las medidas antijudías del nazismo (vestiduras distintivas, exclusión de profesiones, prohibición de matrimonios mixtos, saqueos, destierros, campos de concentración, matanzas, cremaciones) constituyó una novedad. Todas ellas se dieron ya en el llamado «medievo cristiano» (el gran Concilio Lateranense IV, en 1215) y en la época «cristiana» de la Reforma. Nueva fue sólo la motivación racial: la habían preparado el conde francés Arthur Gobineau y el anglo-alemán Houston Stewart Chamberlain, y la llevó luego a la práctica la Alemania nazi con una cruel escrupulosidad organizativa, con gran perfección técnica y en una terrible industrialización del asesinato. Después de Auschwitz no sirven las excusas: la cristiandad no tiene otro remedio que confesar abiertamente su culpa.

2. LAS POSIBILIDADES DEL FUTURO

Pero ¿han de repetirse en el futuro los sufrimientos del pasado? La actitud que comenzó con la Ilustración y que en el siglo XIX tuvo repercusiones, sobre todo en los Estados Unidos, se ha extendido ya a la cristiandad entera.

a) *Comprensión creciente*

La más reciente catástrofe del pueblo judío y el inesperado (para los cristianos) restablecimiento del Estado de Israel —el acontecimiento más importante de la historia judía después de la destrucción de Jerusalén y su templo— han sacudido en sus cimientos la teología «cristiana» antijudía: aquella pseudoteología que desde el Nuevo Testamento reinterpretó la historia salvífica veterotestamentaria del pueblo judío como historia de maldición y pasó por alto la permanente elección del pueblo de Israel afirmada por

Pablo, refiriéndola exclusivamente a la Iglesia como «nuevo Israel». Con el Concilio Vaticano II se ha impuesto en la Iglesia católica la nueva actitud³:

— El Concilio rechazó expresamente la idea de una culpa colectiva del pueblo judío de entonces o de ahora en la muerte de Jesús. Nadie se atreve ya a sostener en serio los viejos y extendidos prejuicios de que los judíos son «avaros capitalistas», «envenenadores de fuentes», «homicidas de Cristo», «asesinos de Dios», «malditos y condenados a la dispersión».

— Ahora se ven cada vez con más claridad los motivos psicológicos que influyen en el antijudaísmo: hostilidad de grupos, miedo a un cuerpo extraño, búsqueda de un chivo expiatorio, contraideales, trastornos de la estructura personal, alteraciones psíquicas de la masa.

— Ha caído en desuso aquella mala apologética, recatada unas veces, desvergonzada otras: «también los judíos han cometido errores», «todo hay que entenderlo desde la mentalidad del tiempo», «aquella no era la verdadera Iglesia», «hubo que elegir el mal menor».

Se empieza a reconocer que los judíos forman una comunidad muy particular, con un destino enigmático desde muchos aspectos, con una capacidad de pervivencia verdaderamente asombrosa. Es una raza que no es una raza, un grupo lingüístico que no es un grupo lingüístico, una comunidad religiosa que no es una comunidad religiosa, un Estado que no es un Estado, un pueblo que no es un pueblo. Constituyen una comunidad de destino, cuyo misterio religioso representa, tanto para el judío creyente como para el creyente cristiano, una especial vocación de «pueblo de Dios» entre los pueblos de la tierra. Los cristianos han de tomar en consideración, al menos, el hecho de que en esta perspectiva el movimiento de retorno de los judíos a la «tierra prometida» (con los crueles sacrificios para los árabes asentados en Palestina desde siglos) tiene también para muchos de ellos un significado religioso.

Sea cual fuere la opinión que sobre el Estado de Israel tengan los cristianos de origen árabe (también hay que saber comprenderlos), una Iglesia que, como tantas veces en el pasado, predica amor y siembra odio, anuncia vida y difunde muerte, no puede apelar a Jesús de Nazaret. Jesús fue judío, y todo antijudaísmo

³ Concilio Vaticano II, *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad Religiones non-christianas* (1965). Va mucho más lejos la declaración del Comité episcopal francés para las relaciones con el judaísmo sobre la actitud de los cristianos ante los judíos (1973), publicada y comentada por Kurt Hruby en «Judaica» 29 (1973) 44-70.

es una traición al propio Jesús. Con harta frecuencia se ha interpuesto la Iglesia entre Jesús e Israel. Ella impidió a Israel reconocer a Jesús. Ya va siendo hora de que la cristiandad no se limite a predicar la «conversión» a los judíos y comience a «convertirse» ella misma. Ya es tiempo de que se «convierta» al *encuentro*, apenas iniciado, a un *diálogo* con los judíos no sólo humanitario, sino *teológico*, que podría estar al servicio no de la «misión» y la capitulación, sino de la comprensión, la ayuda recíproca y la colaboración. Un diálogo que, indirectamente, quizá podría contribuir a un entendimiento creciente entre judíos, cristianos y musulmanes, los cuales —¿quién puede olvidarlo?— están desde su origen tan relacionados con los judíos como con los cristianos, por la fe común en Dios Creador y en la resurrección de los muertos, en la invocación a Abrahán y a Jesús, que ocupan un puesto muy importante en el Corán. Tras los acontecimientos pretéritos están hoy mejor sentadas que nunca las bases para un auténtico diálogo con los judíos, a quienes el cristianismo, el islam y la humanidad entera deben el don incomparable de un estricto monoteísmo. Para esto, claro está, hay que reconocerles previamente su autonomía religiosa sin restricción alguna y aceptarlos como interlocutores perfectamente válidos, rigurosos y exigentes.

a) En la *cristiandad*, y especialmente en la exégesis alemana y anglosajona, se había verificado, ya mucho antes de la época de Hitler, una nueva apertura para el Antiguo Testamento con su autonomía y su coincidencia con el Nuevo. Se reconoció asimismo la importancia del rabinismo para la interpretación del Nuevo Testamento. Y se cayó en la cuenta de los puntos en que el pensamiento hebreo aventaja al mundo greco-helenístico: el mayor dinamismo histórico, su orientación integral, la fe en la bondad del mundo, del cuerpo y de la vida, el hambre y sed de justicia, el cifrar las esperanzas en el futuro reino de Dios. Todo esto ha contribuido a superar la esclerodermia neoplatónica, neoaristotélica, escolástica y neoescolástica del cristianismo. Para la Iglesia católica, la declaración del Vaticano II sobre los judíos ha venido a ser como «un descubrimiento o redescubrimiento del judaísmo y de los judíos con su valor peculiar y su significado para la Iglesia» (J. Oesterreicher)⁴.

b) La situación espiritual del *judaísmo* ha evolucionado también notablemente, sobre todo a partir del restablecimiento del Estado de Israel. Ha decrecido, especialmente entre las generaciones jóvenes, el influjo de la piedad legal y casuística y ha crecido la importancia del Antiguo Testamento frente a la antigua

⁴ J. Oesterreicher, *The Rediscovery of Judaism* (South Orange, N. J. 1971).

validez universal del Talmud. Las grandes personalidades del judaísmo de nuestro siglo (mujeres como Simone Weil y Edith Stein, hombres como Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Leo Baeck, Max Brod, Hans Joachim Schoeps, así como, aunque más indirectamente, Sigmund Freud, Albert Einstein, Franz Kafka y Ernst Bloch) han contribuido enormemente a poner al alcance de los cristianos la esencia auténtica del judaísmo. Así ha sido posible en nuestros días abordar una investigación judeocristiana del Antiguo Testamento, de los Rabinos y, aunque sólo está en los comienzos, del Nuevo Testamento (en cuanto que éste es también testimonio de la historia de la fe judaica), al mismo tiempo que una nueva estructura del culto, más viva y genuina, permite descubrir en ambas partes una afinidad que va mucho más allá de la crítica literaria y la filología. No cabe duda de que, desde su judaísmo, el judío puede descubrir en el Nuevo Testamento aspectos que a menudo se les escapan a los cristianos. En resumen, pese a numerosos obstáculos y dificultades, se está abriendo paso la conciencia de una *base* común judeo-cristiana no sólo humanitaria, sino *teológica*. También por parte judía se exige hoy «una teología judaica del cristianismo y una teología cristiana del judaísmo» (J. Petuchowski) ⁵.

Ahora bien, el diálogo teológico entre cristianos y judíos resulta infinitamente *más difícil* que el diálogo entre los cristianos separados, que, al menos, tienen en la Biblia una base común. En cambio, el conflicto entre cristianos y judíos cruza por el centro de la Biblia y la escinde en dos Testamentos, de los cuales los unos dan preferencia al primero y los otros al segundo. Nunca podrá soslayarse el punto céntrico de la controversia: precisamente quien parece unir a judíos y cristianos los separa como una sima abisal: el judío Jesús de Nazaret. ¿Podrán llegar alguna vez judíos y cristianos a ponerse de acuerdo sobre él? Aquí parece que se trata de algo más que de «dos formas de fe» (M. Buber). Es tan improbable que los judíos depongan su increencia frente a Jesús como que los cristianos desistan de su fe en él. Porque entonces dejarían los judíos de ser judíos y los cristianos de ser cristianos.

b) *¿Diálogo sobre Jesús?*

La controversia parece desembocar en un callejón sin salida. ¿Tiene realmente sentido el diálogo judeo-cristiano sobre Jesús? Pero también podría hacerse la pregunta contraria: ¿no saldrían

⁵ J. J. Petuchowski, *Geleitwort zu J. Oesterreicher*, 17.

ambas partes beneficiadas si la parte judía, respondiendo a la disposición de entendimiento por parte cristiana, depusiera su actitud de desconfianza, escepticismo y rencor hacia la figura de Jesús y la enjuiciara con objetividad histórica, con auténtica comprensión y hasta con positivo aprecio? El progreso conseguido en los últimos años es innegable. Sería larga la lista de autores y obras que en los últimos años se han publicado sobre Jesús de Nazaret en el Estado de Israel ⁶. Son numerosos sin duda los judíos dispuestos a aceptar al *Jesus of culture*, aunque rechacen al *Jesus of religion* ⁷: se acepta, pues, el significado *cultural* de Jesús. Porque sería muy difícil para un judío moderno participar plenamente de la cultura occidental sin encontrarse constantemente con Jesús, bien sea en las grandes obras de Bach, Händel, Mozart, Beethoven y Bruckner o en el arte del Occidente en general.

Pero todavía está pendiente la cuestión del significado *religioso* de Jesús. Si la cristiandad valora hoy de forma nueva el significado religioso del judaísmo, ¿no deberá el judaísmo preguntarse a su vez por el significado religioso de Jesús? ¿Es Jesús el último de los profetas judíos? En el siglo XIX hay ya una tradición judía de cierta consistencia que trata de valorar seriamente a Jesús como un auténtico judío, como uno de los grandes testigos de la fe. Por ejemplo, Max Nordau, el fiel colaborador del fundador del movimiento sionista, Theodor Herzl, escribió allá hacia el cambio de siglo: «Jesús es alma de nuestra alma, al igual que es carne de nuestra carne. ¿A quién le agradaría, pues, excluirlo del pueblo judío?» ⁸. Más tarde, en la primera mitad del siglo, aparecieron los primeros estudios profundos sobre la figura de Jesús salidos de pluma judía, como las distintas publicaciones de Claude G. Montefiore ⁹ y, ante todo, el libro de Joseph Klausner ¹⁰, la obra judía

⁶ Cf. Pinchas E. Lapide, *Jesus in Israel* (Gladbeck 1970); W. P. Eckert, *Jesus und das heutige Judentum*, en F. J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth* (Maguncia 1972) 52-72; G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum* (reimpresión: Darmstadt 1974), esp. el apéndice a la reimpresión; R. Gradwohl, *Das neue Jesus-Verständnis bei jüdischen Denkern der Gegenwart*: «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 20 (1973) 306-323. En Schalom Ben-Chorin, *Jesus und Judentum* (Wuppertal 1970), el lector podrá encontrar una visión de conjunto sobre la imagen de Jesús en el judaísmo a lo largo de la historia.

⁷ S. Sandmel, *We Jews and Jesus* (Nueva York 1965) 112; id., *A Jewish Understanding of the New Testament* (Cincinnati 1956).

⁸ La cita, según Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (Munich 1967) 11.

⁹ C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* (Londres 1909; ²1927).

¹⁰ J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (original en hebreo; en inglés: 1925); en alemán: *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre* (Jerusalén 1952).

más famosa sobre Jesús, que gracias a su elaboración del material del Talmud y el Midrash puede ser considerada como el inicio de la investigación hebrea moderna en torno a la vida de Jesús. El conocido pensador judío Martin Buber acuñó más tarde la expresión con que se llama a Jesús el «hermano mayor», que «ocupa un puesto relevante en la historia de la fe de Israel» y que «no puede ser definido con ninguna de las categorías al uso»¹¹. Otro investigador judío, David Flusser, hace observar que Jesús es en concreto un judío que habla a judíos: de Jesús puede aprender un judío cómo debe orar, ayunar y amar al prójimo, cuál es el significado del sábado, del reino de Dios y del juicio¹². En esta misma línea ha escrito Shalom Ben-Chorin su libro *Hermano Jesús. El Nazareno en perspectiva judía*: «Jesús es sin duda la figura central de la historia del pueblo judío y de la historia de su fe, pero al mismo tiempo forma parte de nuestro presente y nuestro futuro, al igual que los profetas de la Biblia hebrea, a los cuales no podemos contemplar únicamente a la luz del pasado»¹³.

Ahora bien, las mismas muestras de reconocimiento del judío Jesús por parte de los judíos ponen de manifiesto sus propios límites; así, el mismo Shalom Ben-Chorin, no obstante su comprensión frente a la figura de Jesús, escribe en el libro antes citado: «Siento su mano fraterna, que me ase para que lo siga». Y continúa: «Pero esta mano estigmatizada no es la mano del Mesías. De seguro no es una mano divina, sino una mano humana, en cuyas líneas está grabado el más profundo dolor... Creer a Jesús nos une, pero creer en Jesús nos separa»¹⁴. Pero ¿no sería preciso interpretar precisamente esa mano marcada por las llagas, interpretarla con mayor profundidad?

Es de prever que en el futuro se acreciente el número de judíos dispuestos a reconocer a Jesús como un gran judío y testigo de la fe, incluso como un gran profeta o maestro de Israel. Los evangelios ejercen una fascinación incomparable sobre algunos judíos, muestran al judío qué posibilidades contiene la misma fe judía. ¿Y no es posible entender a Jesús como *símbolo personificado de la historia judía*? Al menos el judío Marc Chagall ha presentado siempre los males de su pueblo en la imagen del Crucificado. Quizá se podría ver también de esta forma: ¿no culmina en esta figura única —en Jesús y su historia como signo tangible del Israel cru-

cificado y resucitado— la historia de este pueblo con su Dios, la historia de este pueblo de lágrimas y de vida, de lamento y de confianza?

Pero, en cualquier caso, seguirá en pie la pregunta inquietante: ¿quién es Jesús?, ¿es más que un profeta?, ¿más que la Ley?, ¿quizá el Mesías? ¿Un Mesías crucificado en nombre de la Ley? ¿Tiene que concluir aquí el diálogo? Al contrario, tal vez aquí podría el judío ayudar al cristiano a emprender el *diálogo* sobre Jesús de una forma nueva, no «desde arriba», sino, como ya hemos apuntado, «desde abajo». Esto supondría que hoy contemplamos a Jesús en la misma perspectiva que sus contemporáneos judíos. Pues también los discípulos judíos de Jesús tuvieron que partir en principio de un hombre judío, de Jesús de Nazaret, no de un Mesías y, mucho menos, de un Hijo de Dios ya manifestado. Sólo así pudieron plantearse la relación de Jesús con Dios. Y esta relación no consistió para ellos, ni siquiera más tarde, en una simple identificación con Dios, como si Jesús fuese el Dios Padre. Tal vez podría el judío ayudar al cristiano a entender mejor las afirmaciones centrales del Nuevo Testamento sobre Jesús y en especial sus títulos mesiánicos, que, sin duda, tienen un trasfondo eminentemente hebreo.

Como quiera que sea, dado que en lo que sigue vamos a tomar como punto de partida al hombre judío Jesús de Nazaret, podremos recorrer con un judío exento de prejuicios un *buen trecho de camino*. Es posible que, al final, la decisión última en favor o en contra de Jesús resulte muy diferente de lo que podría esperarse de tan larga controversia judeo-cristiana. De momento sólo queremos abogar otra vez por la apertura que no permite que las inevitables precomprensiones —cristianas o judías— se conviertan en prejuicios. No se exige neutralidad, pero sí objetividad al servicio de la verdad. En un tiempo de cambio radical de dirección en las relaciones entre judíos y cristianos habrá que estar abiertos a todas las posibilidades del futuro.

Y con esto, por el momento, creemos haber dicho todo lo que había que decir sobre lo *específico* del cristianismo. Volvamos la vista atrás: ¿qué hace cristianismo al cristianismo? Tanto si uno trata de distinguirlo de los humanismos modernos y de las grandes religiones como si intenta compararlo con el judaísmo, lo específicamente cristiano es siempre este Cristo que, como hemos visto, se identifica con el Jesús de Nazaret. Así, pues, es Jesús de Nazaret en cuanto Cristo, es decir, en cuanto el fundamentalmente decisivo, determinante y normativo, el que hace que el cristianismo sea cristianismo.

Pero no basta esbozar esto desde el punto de vista formal, como

¹¹ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen* (Zurich 1950) 11.

¹² D. Flusser, *¿Hasta qué punto puede ser Jesús un problema para los judíos?*: «Concilium» 98 (1974); cf. id., *Jesús en sus palabras y en su tiempo* (Cristiandad, Madrid 1975).

¹³ S. Ben-Chorin, *op. cit.*, 14.

¹⁴ S. Ben-Chorin, *op. cit.*, 12.

hemos hecho hasta ahora. Es preciso determinar también su contenido. Con esto comenzamos a mirar hacia adelante: Jesucristo es en persona el *programa* del cristianismo. Por eso dijimos al comienzo de este capítulo que el cristianismo consiste en activar, en la teoría y en la praxis, el recuerdo de Jesucristo. Pero para precisar el contenido del programa cristiano tenemos que saber qué clase de recuerdo conservamos de Jesús: «Nuevamente hemos de aprender a deletrear la pregunta: ¿quién es Jesús? Todo lo demás distrae. El es nuestra medida, no la que nos puedan ofrecer las Iglesias, los dogmas y los hombres piadosos... El mayor o menor valor de éstos depende del grado en que remiten a Jesús e invitan al seguimiento del Señor» (E. Käsemann) ¹⁵.

III

EL PROGRAMA

¹⁵ E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven* (Tubinga 1969) 97.

EL CONTEXTO SOCIAL

Puesto que el mismo Jesús es a un tiempo lo específico del cristianismo y su programa, hay que preguntar: ¿quién es este Jesús?, ¿qué quería? Porque la fisonomía del cristianismo tendrá que depender necesariamente de la respuesta que se dé a ambas preguntas. Y estas preguntas no solamente son importantes hoy; lo fueron también en el contexto social, religioso y cultural de entonces, hasta el extremo de que llegaron a constituir una cuestión de vida o muerte: ¿Jesús?, ¿qué quiere?, ¿quién es? ¿Es un hombre del *establishment* o un revolucionario?, ¿un defensor de la ley y el orden o un militante que lucha por una transformación radical? ¿Un partidario de la pura interioridad o un adalid de la secularidad libre? ¹

1. ¿«ESTABLISHMENT»?

«Domesticado» en las Iglesias, Jesús aparece a menudo como el representante que legitima todo, como representante del sistema

¹ Sobre las diversas tendencias religiosas en tiempos de Jesús, cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I-III (Leipzig 1901-1911; aparecerá, puesto al día, en 1977 en Ed. Cristiandad); H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I-VI (Munich 1922-1961); J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (Paris 1950); E. Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi* (Bern 1957); M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus* (Paris 1960); K. Schubert, *Die jüdischen Religionsparteien im Zeitalter Jesu*, en *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens* (Viena-Friburgo-Basilea 1962) 15-101; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Cristiandad, Madrid 1977); J. Leipoldt-W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento* I: *Estudio histórico-cultural*; II: *Textos y documentos*; III: *Ilustraciones* (Cristiandad, Madrid 1973-75); B. Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Berlín 1968); W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Hamburgo 1968); J. B. Bauer, *Die Zeit Jesu. Herrscher, Sekten und Parteien* (Stuttgart 1969); E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments* (Gotinga 1971) (con bibliografía); G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung* (Berlín 1971).

político-religioso, de sus dogmas, su culto, su derecho canónico: la cabeza invisible del aparato eclesiástico, el garante de lo establecido en materia de fe, costumbres y disciplina. ¡Cuánto no ha tenido que legitimar y sancionar Jesús dentro de la Iglesia y en la misma sociedad a lo largo de los dos mil años de cristiandad! ¡Cuántas veces y de qué forma han apelado a él monarcas cristianos, príncipes de la Iglesia, partidos cristianos, clases, razas! ¡Cuántas ideas, leyes, tradiciones, usos y disposiciones extrañas ha tenido que avalar! Por eso es preciso poner en claro, contra toda clase de intentos de domesticación, que Jesús *no* fue en modo alguno *un hombre del «establishment» eclesiástico y social.*

a) El sistema político-religioso

¿Es este planteamiento anacrónico? De ninguna manera. En la época de Jesús había un masivo *establishment* religioso, político y social, una especie de Estado eclesiástico teocrático contra el cual se iba a estrellar Jesús².

Toda la estructura del poder y la autoridad estaba legitimada por Dios como Señor supremo. La religión, la justicia, la administración y la política formaban una amalgama indisoluble. Y todo estaba dominado por las mismas personas: una jerarquía sacerdotal con clero alto y clero bajo (sacerdotes y levitas), que recibía su ministerio por herencia, que no gozaba de la simpatía popular, pero que ejercía su poder junto con otros pocos grupos en una sociedad tan poco homogénea como la judía de entonces. De todos modos, las autoridades judías se hallaban bajo el control de las fuerzas de ocupación romana, que se habían reservado las decisiones políticas, la salvaguarda de la paz y el orden y, a lo que parece, la facultad de condenar a muerte.

En el colegio central de gobierno, administración y justicia, en el consejo supremo de Jerusalén (llamado en griego *synedrion*, asamblea; de ahí, en arameo, *sanhedrin*), competente para todas las cuestiones de derecho religioso y de derecho civil, estaban representadas todas las clases dominantes: 70 miembros en total, bajo la presidencia del sumo sacerdote. Este último, aunque investido de su cargo por los romanos, seguía siendo el máximo representante del pueblo judío.

² Además de los libros citados de G. Baumbach, J. Bonsirven, J. Jeremias, E. Lohse, E. Schürer y M. Simon, cf. especialmente J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadduzäer* (Hanover 1924; reimpresión: Gotinga 1967); R. Meyer, *Sadduzäer*, en ThW VII (1964) 35-54; J. de Fraine, *Sadduzäer*, en BL, 1502s; J. Le Moyné, *Les Sadducéens* (Paris 1972); K. Müller, *Jesus und die Sadduzäer*, en H. Merkley y I. Lange (ed.), *Biblische Randbemerkungen* (Hom. R. Schnackenburg; Würzburg 1974) 3-24.

¿Y Jesús? Jesús no tenía relación alguna con ninguno de los tres grupos: ni con los «sumos sacerdotes» o sacerdotes superiores (es decir, el sumo sacerdote en funciones, sus predecesores, reunidos al parecer en una especie de consistorio, y algunos otros titulares de altos cargos sacerdotales), ni con los «ancianos» (o cabezas de las más influyentes familias aristocráticas no sacerdotales de la capital), ni con los «escribas», que desde hacía algunos decenios tomaban parte en las sesiones del sanedrín (teólogos juristas, de orientación farisea en su mayoría, aunque no únicamente). Todos estos grupos iban a ser muy pronto los enemigos de Jesús. El no era uno de los suyos, como se puso de manifiesto desde el principio.

b) Ni sacerdote ni teólogo

El Jesús de la historia *no* fue *sacerdote*. La posterior interpretación pospascual de Jesús como «sumo y eterno sacerdote» (Heb) no debe inducirnos a error. Jesús fue «laico» e iniciador —sospechoso desde el principio para la clase sacerdotal— de un movimiento laico, del que los sacerdotes se mantuvieron distanciados. Sus seguidores fueron gentes sencillas. Y a pesar de ser tan variadas las figuras que aparecen en las populares parábolas de Jesús, la figura del sacerdote sólo aparece una vez, y no como modelo, sino como mal ejemplo, puesto que, a diferencia del samaritano hereje, pasa de largo ante la víctima de los salteadores. No sin intención acostumbraba Jesús a tomar sus motivos del ámbito de lo cotidiano y no de la esfera de lo sacro.

El Jesús de la historia *tampoco* fue *teólogo*, por más que lo lamenten ciertos profesores de teología. Prueba indirecta de ello es el tardío relato de Jesús en el templo a los doce años³, transmitido en la historia de la infancia de Lucas. Jesús era un aldeano, y un aldeano «sin estudios», como le echan en cara sus mismos adversarios⁴. No se puede probar que tuviera formación teológica alguna; no había pasado varios años estudiando con un rabino, como era costumbre; no se le habían impuesto las manos para ordenarlo de rabino y autorizarlo a actuar como tal, aun cuando parece que muchos le llamaban respetuosamente *Rabbi* (algo así como «doctor»). No se presentó como experto en todas las posibles cuestiones doctrinales, morales, jurídicas y legales; no se tuvo primariamente por custodio e intérprete de las tradiciones sacras. A la hora de aplicar a la vida el Antiguo Testamento, no hizo exégesis de escuela al estilo de los teólogos-escribas ni recu-

³ Lc 2,41-52. ⁴ Mc 6,2; cf. Jn 7,15.

rrió apenas a la autoridad de los padres, sino que propuso su propio mensaje con sorprendente libertad, inmediatez y evidencia de método y contenido.

El fue, por así decir, un narrador público, un relator de historias, como los que todavía se pueden encontrar hoy en la plaza principal de Kabul o en la India ante centenares de personas. Jesús, naturalmente, no contaba cuentos, sagas o historias maravillosas. Se inspiraba en las experiencias propias y ajenas y las convertía en experiencias de los que escuchaban su conversación. Tenía, además, un declarado interés práctico y quería aconsejar y ayudar a los hombres.

Su modo de enseñar es profano, popular, directo. Cuando las circunstancias lo exigen, su argumentación es agudísima; a veces, su lenguaje es intencionadamente burlesco e irónico; siempre, expresivo, concreto y plástico. Sus expresiones reflejan una seguridad diáfana, una singular síntesis de escrupulosa objetividad, imaginación poética y *pathos* retórico. Jesús no se siente atado a fórmulas o dogmas. No lleva a cabo profundas especulaciones ni cultiva una docta casuística de la Ley. Habla en sentencias, parábolas y narraciones breves, universalmente comprensibles y accesibles a todos, extraídas sin retoques de la vida cotidiana, de la que todos tienen experiencia. ¡Cuántas palabras suyas se han convertido en proverbios universales! Sus mismas afirmaciones sobre el reinado de Dios no son revelaciones misteriosas sobre la constitución del reino de los cielos o profundas alegorías con varias incógnitas, como las que ingeniosamente se han elaborado después de él en el seno de la cristiandad. Son comparaciones, parábolas de penetrante sutileza, que sitúan la tan variada realidad del reinado de Dios en la realidad humana observada con sobriedad y realismo. La extrema resolución de sus concepciones y exigencias no presupone especiales requisitos de carácter intelectual, moral o ideológico. El hombre ha de oír, entender y sacar las consecuencias. A nadie se le pregunta por la fe verdadera, por la profesión de fe ortodoxa. No se espera una reflexión teórica, sino tan sólo la obligada decisión práctica.

c) No con la clase dirigente

El Jesús de la historia no fue un militante o simpatizante del partido liberal-conservador en el poder. No perteneció a los saduceos, el partido de la clase social privilegiada (su nombre proviene del sumo sacerdote Sadoc, contemporáneo de Salomón, o del atributo *zaduk*, administrador del derecho), y a él correspondía por lo regular elegir el sumo sacerdote. Como partido clerical y

aristocrático, conjuntaba la liberalidad hacia fuera con el conservadurismo hacia dentro. Desarrollaba una «política exterior» realista de acomodación y distensión, respetando incondicionalmente la soberanía de Roma, mientras que en el interior se cuidaba sobre todo del mantenimiento de su posición de poder, tratando de salvar lo salvable del estado eclesiástico-clerical.

Pero Jesús, evidentemente, no estaba dispuesto a adoptar, con esa aparente apertura hacia el mundo, las modernas formas de vida helenistas, ni a luchar por el mantenimiento del orden establecido, ni a postergar la gran idea del inminente reinado de Dios. El rechazaba este tipo de liberalismo, pero también este tipo de conservadurismo.

No tenía simpatía alguna por la *concepción jurídica* conservadora de los círculos dirigentes. Estos tenían por obligatoria únicamente la Ley escrita de Moisés, rechazando en consecuencia las deducciones posteriores, a veces atenuantes, de los fariseos. Querían ante todo perpetuar la tradición del templo y, por ello, exigían una incondicional observancia del sábado y duras sanciones según la Ley. No obstante, en la praxis tuvieron que adaptarse con frecuencia a la concepción, más popular, de los fariseos.

Tampoco tenía Jesús simpatía alguna por la *teología* conservadora de la aristocracia sacerdotal saducea, anclada en la palabra escrita de la Biblia, depositaria de la antigua dogmática de la fe judaica, según la cual Dios abandona plenamente al mundo y al hombre a su destino y la fe en la resurrección representa una innovación.

d) Cambio radical

Jesús no se preocupaba del *statu quo* político-religioso. Sus pensamientos se centraban en un futuro mejor, en el futuro mejor del mundo y del hombre. Esperaba en breve un cambio radical de la situación. Por eso criticó con palabras y acciones la situación existente y puso en entredicho el orden eclesiástico establecido. La liturgia del templo y la piedad legal (los dos pilares fundamentales de la religión y la comunidad judía desde el retorno de Israel del exilio babilónico y la reforma del escriba Esdrás) no eran para él la norma suprema. Jesús vivía en distinto mundo que los jerarcas y políticos, fascinados por las proporciones universales del poder romano y la cultura helenista. No creía sólo, como los liturgos del templo, en el señorío permanente de Dios sobre Israel, en su perpetua soberanía sobre el mundo tal como viene dada en el hecho de la creación. El, como muchos hombres religiosos de su tiempo, creía en un reinado universal de Dios, que iba a llegar

en un futuro inmediato y llevar el mundo a su consumación final y definitiva. «Llegue tu reinado» son palabras que aluden a los *ésjata*, a los «novisivos» o, como se dice en la jerga teológica, al reinado «escatológico» de Dios: *el futuro reino de Dios del tiempo último*.

Jesús se sentía, pues, impulsado por una intensa *expectación del fin*: este sistema no es definitivo, esta historia llega a su fin. Y justo ahora. Este es el momento. Esta misma generación asistirá al cambio de eones y a la revelación definitiva (en griego, *apokalypsis*) de Dios⁵. Jesús está así, indiscutiblemente, inmerso en la órbita del movimiento «apocalíptico», que, a partir del siglo II a. C., había contagiado a vastos estratos del judaísmo por influjo de escritos apocalípticos anónimos, atribuidos, respectivamente, a Henoc, Abrahán, Jacob, Moisés, Baruc, Daniel y Esdras. Es cierto que Jesús no tenía interés alguno por satisfacer la curiosidad humana con especulaciones míticas o predicciones astrológicas. No se preocupan en absoluto, como los apocalípticos, de datar y localizar exactamente el reinado de Dios, no desvela acontecimientos y misterios apocalípticos. Pero sí comparte la creencia de que Dios, en breve, todavía durante su vida, pondrá fin al curso actual del mundo. Quedará aniquilado lo antidivino, lo satánico; serán eliminados la miseria, el dolor y la muerte; quedarán instauradas la salvación y la paz anunciadas por los profetas. Tendrá lugar el cambio de los mundos, el juicio del mundo y la resurrección de los muertos; sobrevendrá el nuevo cielo y la nueva tierra; el mundo de Dios sustituirá a este mundo siempre peor. En una palabra: llegará el reinado de Dios.

La expectación, alentada por algunos mensajes proféticos singulares y por los escritos apocalípticos, se había ido intensificando con el tiempo. La impaciencia crecía progresivamente. Para Juan, que más tarde sería llamado *precursor* de Jesús, la tensión de tal expectativa había alcanzado su punto álgido. El anunciaba el inminente reinado de Dios como un juicio. Ciertamente que no predicaba un juicio —como era usual entre los demás apocalípticos— sobre los otros, los paganos; no anunciaba la aniquilación de los enemigos de Dios y la victoria final de Israel. Lo que él predicaba era —como en la gran tradición profética— un juicio sobre el mismo Israel: la descendencia de Abrahán no es garantía de salvación. La figura profética de Juan se yergue como una protesta viviente contra la sociedad de bienestar de las ciudades y los pueblos, contra la cultura helenista de las zonas residenciales. En una línea de autocrítica confronta a Israel con su Dios y exige, a la

vista del reinado de Dios, una «penitencia» distinta de las prácticas ascéticas y las acciones culturales. Llama a la conversión, al cambio radical de la vida hacia Dios. Y por eso bautiza. Característico de él es el *bautismo de penitencia*, administrado una sola vez y ofrecido a todo el pueblo, no solamente a un puñado de elegidos; un bautismo que no se puede derivar de las reiteradas inmersiones rituales expiatorias de la comunidad de Qumrán, en las cercanías del Jordán, ni del bautismo judío de los prosélitos (rito de admisión legal en la comunidad), del cual no faltan testimonios en tiempos posteriores. La inmersión en el Jordán viene a ser el signo escatológico de la purificación y de la elección ante el juicio inminente. Este tipo de bautismo parece haber sido una creación original de Juan. No sin razón, el hecho de bautizar ha llegado a ser elemento integrante de su nombre: Juan el Bautista.

Según todos los relatos evangélicos, el *inicio de la actividad pública de Jesús* se inserta en este movimiento joánico de protesta y resurgimiento. Con el Bautista, a quien algunos, incluso en la época neotestamentaria tardía, llegaron a estimar concurrente de Jesús, hace coincidir Marcos el «comienzo del Evangelio», y lo mismo hacen después los otros evangelistas, si se exceptúan el pórtico de las historias de la infancia en Mateo y Lucas y el prólogo de Juan. Hay un hecho incómodo desde el punto de vista dogmático y que por eso mismo suele aceptarse como histórico: también Jesús se somete al bautismo de penitencia del Bautista⁶. Ratifica, pues, la acción profética de éste y, en su predicación, enlaza con él (inmediatamente después del prendimiento del Bautista o quizá antes). Recoge su llamada escatológica de penitencia y la lleva a sus últimas consecuencias. No se excluye que Jesús, aun cuando la escena está configurada cristológicamente (voz del cielo) y exornada con toques legendarios (el espíritu «en forma de paloma») ⁷ adquiriera conciencia de su propia vocación en el contexto del bautismo. Sea esto como fuere, todos los relatos concuerdan en una cosa: desde este momento Jesús se supo prendido por el Espíritu e investido de la autoridad de Dios. El movimiento bautismal, y más que nada el arresto del Bautista, fue para Jesús el signo de que el tiempo se había cumplido.

De esta manera Jesús comienza a proclamar por todo el país la «buena noticia» y a reunir en torno a sí sus propios discípulos (los primeros provenían muy probablemente del círculo del Bautista) ⁸: el reinado de Dios es inminente, convertíos y creed en la buena nueva ⁹. Pero este mensaje, a diferencia de la sombría amenaza de juicio del asceta Juan, es desde un principio un mensaje

⁵ Mc 9,1 (par); 13,30 (par); Mt 10,23.

⁶ Mc 1,9-11 (par). ⁷ Mc 1,10. ⁸ Cf. Jn 1,35-51. ⁹ Mc 1,15 (par).

alegre, sobre la bondad del Dios que viene y sobre un reino de justicia, de gozo y de paz. El reino de Dios no es primariamente juicio, sino gracia para todos. No sólo tendrán fin la enfermedad, el dolor y la muerte; también acabarán la pobreza y la opresión. Un mensaje, en fin, de liberación para los pobres, los atribulados, los agobiados por la culpa; un mensaje de perdón, de justicia, de libertad, de fraternidad y de amor.

Ahora bien, este mensaje, tan gozoso para el pueblo, no busca evidentemente el mantenimiento del orden establecido, tal como estaba determinado por el culto del templo y la observancia de la Ley. Parece que Jesús no sólo tuvo ciertas reservas respecto al culto sacrificial¹⁰, sino que contó expresamente con la destrucción del propio templo a la llegada del tiempo final cercano¹¹, y entró muy pronto en conflicto con la Ley, hasta el punto de ser considerado por el *establishment* judío como una amenaza tremendamente peligrosa de su poder. ¿No es esto —así hubieron de preguntarse entonces los jerarcas y teólogos cortesanos— tanto como predicar la revolución?

2. ¿REVOLUCION?

El mensaje de Jesús era, indudablemente, revolucionario, si por revolución se entiende la transformación radical de las condiciones existentes o de la situación dada. En este sentido, y no con fines exclusivamente publicitarios, se habla en todas partes de revolución (revolución en la medicina, en la dirección de empresas, en la pedagogía, en la moda femenina, etc.). Pero estas expresiones genéricas, tan baratas como tornadizas, no nos sirven aquí. Delimitemos el problema con toda precisión: ¿quiso Jesús una subversión (*re-volvere* = subvertir) repentina y violenta del orden social, de sus valores y sus representantes? Esto es revolución en sentido estricto (la Revolución francesa, la Revolución de octubre, etc.), venga de la derecha o de la izquierda.

a) El movimiento revolucionario

La cuestión que aquí se plantea no es un anacronismo. La «teología de la revolución»¹ no es una invención de nuestros días.

¹⁰ Mc 12,33s. ¹¹ Mc 13,2 (par).

¹ Además de los artículos de diccionarios y enciclopedias y de las obras ya citadas de G. Baumbach, J. Bonsirven, J. Jeremias, E. Lohse, E. Schürer y M. Simon, cf. especialmente M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden-Colonia 1961); íd., *Was Jesus Revolutionär?* (Stuttgart 1970); S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967); O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionären*

Los movimientos militantes apocalípticos o cátaros de la Antigüedad, las sectas radicales del Medievo (en especial el mesianismo político de Cola di Rienzo) y el ala izquierda de la Reforma (en particular Thomas Münzer) ya revisten este carácter en la historia de la cristiandad. A partir del primer iniciador del análisis histórico-crítico de los evangelios, S. Reimarus († 1768)², y del dirigente socialista austriaco K. Kautsky³, hasta Robert Eisler⁴ (cuyas ideas han sido ampliamente recogidas en nuestros días por J. Carmichael)⁵ y S. G. F. Brandon⁶, se ha sostenido aquí y allá la tesis de que el mismo Jesús fue un revolucionario político-social.

No hay duda de que Galilea, tierra natal de Jesús, era especialmente sensible a toda llamada subversiva, siendo conocida como la patria del *movimiento revolucionario zelota* («zelotas» = «celadores», con cierto tono de fanatismo). También consta que al menos uno de sus seguidores había sido revolucionario: Simón el «Zelota»⁷; según ciertas conjeturas basadas en el nombre, lo habrían sido también Judas Iscariote e incluso los dos «hijos del trueno»: Santiago y Juan⁸. Es evidente, por fin, y esto es lo más importante, que en el proceso ante Poncio Pilato la expresión «rey de los judíos»⁹ desempeñó un papel decisivo para que fuese Jesús ajusticiado por los romanos con pretextos políticos y se le aplicase un género de muerte reservada a esclavos y rebeldes. Acontecimientos como la entrada de Jesús en Jerusalén y la expulsión de los mercaderes del templo, al menos tal como están narrados¹⁰, pudieron ofrecer alguna base para semejante acusación.

Ningún pueblo había ofrecido a la dominación romana una resistencia espiritual y política tan obstinada como el pueblo judío.

seiner Zeit (Tubinga 1970); G. Baumbach, *Zeloten und Sikarier: «Theologische Literaturzeitung»* 90 (1965) 727-740; íd., *Die Zeloten - Ihre geschichtliche und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung: «Bibel und Liturgie»* 41 (1968) 2-25; en vez de la conexión documentada en Josefo entre «zelotas» y «sicarios», Baumbach separa a estos dos grupos y pretende conectar a los zelotas de grupos sacerdotales con los esenios. Contra esta opinión, cf. M. Hengel, *op. cit.*, 30. 32; véase O. Cullmann, *op. cit.*, 15s. Cf. también la discusión con S. G. F. Brandon en M. Hengel y O. Cullmann.

² H. S. Reimarus, *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*, obra publicada por G. E. Lessing (1778).

³ K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums* (Stuttgart 1908).

⁴ R. Eisler, *Jesous Basileus ou basileusas I-II* (Heidelberg 1929-1930).

⁵ J. Carmichael, *The Death of Jesus* (Londres 1963).

⁶ S. G. F. Brandon, *op. cit.*

⁷ Lc 6,15; Hch 1,13.

⁸ Mc 3,17; cf. Lc 9,51-56.

⁹ Cf. Mc 15,2.9.12.18; Mt 27,11.29.37; Lc 23,3.37.38; Jn 18,33.37.39; 19,3.12.14s.

¹⁰ Mc 11,1-11 (par) y 11,15-19 (par); cf. Jn 2,12-17.

Para los gobernantes romanos era constante la amenaza de una rebelión. Desde hacía algún tiempo, los romanos se encontraban en Palestina enfrentados a una aguda crisis revolucionaria. El movimiento subversivo, que, en oposición al *establishment* de Jerusalén, rechazaba toda colaboración con las fuerzas de ocupación, se negaba al pago de los impuestos y mantenía diversos contactos con otro partido, en especial con el farisaico. En la patria de Jesús, sobre todo, actuaba un sinnúmero de partisanos nacionalistas judíos, contra los cuales ya había procedido con diversas sentencias de muerte el idumeo Herodes, nombrado «rey de los judíos» por el senador romano (Jesús nació hacia el final de su «reinado»). Tras la muerte del rey Herodes, que había gobernado con mano de hierro y astucia sin igual, se produjeron nuevos desórdenes, que fueron despiadadamente sofocados por las tropas romanas capitaneadas por Quintilio Varo, legado en Siria, que más tarde realizará una desafortunada campaña en Germania. Judas de Gamala —comúnmente llamado «el Galileo»— organiza un verdadero partido revolucionario en Galilea y poco tiempo después —el año 6 d. C.— el emperador Augusto destituye del mando en Judea al brutal Arquelao, hijo de Herodes, que no gobernaba como «rey», sino como «etnarca», sometiendo a la provincia a la administración directa de un procurador romano. Es el momento en que ordena Augusto al legado en Siria, Sulpicio Quirino, realizar el censo de la población entera, según indica vagamente Lucas¹¹ al hablar del nacimiento de Jesús, para un mejor control de los impuestos. En Galilea, gobernada en esos momentos por Herodes Antipas, otro de los hijos de Herodes, sólo se acusaban indirectamente las consecuencias de la nueva situación. Motivó, con todo, una sublevación de los enfurecidos zelotas en la que perece Judas, su jefe, siendo dispersados sus seguidores.

Pese a la absoluta superioridad de la potencia militar romana, los grupos de resistencia, especialmente los que se ocultaban en las salvajes montañas de Judea, no estaban aniquilados. El historiador Josefo, escritor judío al servicio de los romanos, denuncia a los que él mismo llama, al modo romano, «ladrones» o «bandidos»: «Judea estaba entonces llena de bandas de ladrones; dondequiera que uno lograba agrupar en torno a sí una cuadrilla de rebeldes se constituía en rey, con grave perjuicio para el bien común. Pues como a los romanos sólo les causaban daños mínimos, con tanta mayor furia arremetían matando y asesinando a sus propios compatriotas»¹².

¹¹ Lc 2,1s.

¹² Josefo, *Antiquitates*, 17, 285.

Organizados en forma de guerrillas urbanas, estos partisanos de la resistencia eliminaban sin contemplaciones a enemigos y colaboradores con un corto puñal (en lat.: *sica*). Los romanos los llamaban por ello, significativamente, «sicarios» (hombres del puñal). Particularmente peligrosos eran los días de las grandes festividades, en los que acudían a Jerusalén enormes masas de peregrinos. Por razones de precaución, solía trasladarse el gobernador romano (procurador), en tales ocasiones, de su residencia de Cesarea, junto al mar, a la capital. Esto había hecho también el gobernador Poncio Pilato en los días en que el conflicto de Jesús con el *establishment* judío había llegado a su punto más agudo. Pero aun prescindiendo de esto, no le faltaban razones para el traslado. Desde el comienzo de su mandato en el año 26 había atizado él mismo el ambiente revolucionario con continuas provocaciones, de modo que la rebelión podía estallar en cualquier momento. Tiempo antes, y contra todas las sagradas tradiciones judías, respetadas por los romanos, había hecho llevar una noche a Jerusalén las insignias de guerra exornadas con la imagen del emperador (la divinidad del culto estatal). Tumultuosas demostraciones fueron la consecuencia. Pilato cedió. Pero después, cuando para financiar la construcción de un acueducto hasta Jerusalén tomó dinero del tesoro del templo, sofocó en su origen la rebelión que empezaba a hacerse sentir. Según Lucas¹³, hizo asimismo matar sin motivo especial a cierto número de galileos que querían ofrecer sacrificios en Jerusalén, junto con sus víctimas sacrificiales. También Barrabás, puesto en libertad por Pilato en lugar de Jesús, había participado en una de esas rebeliones con asesinato¹⁴. Pilato fue destituido por Roma en el año 36, después de la muerte de Jesús, a causa de la brutalidad de su política. Por fin, treinta años después, la guerra de guerrillas llegó a convertirse en la gran guerra nacional, que no pudo ser evitada por el *establishment* de Jerusalén. Una guerra en la que volvió a jugar un papel esencial un galileo, el jefe de los zelotas Juan de Giscala, el cual, después de larga lucha con otras tropas rebeldes, defendió el recinto del templo hasta que los romanos rompieron los tres círculos de muralla y el templo fue pasto de las llamas. Con la conquista de Jerusalén y la aniquilación de los últimos grupos de resistencia, uno de los cuales todavía fue capaz de resistir por tres años al asedio de los romanos en la fortaleza herodiana de Masada, en las montañas que se alzan junto al Mar Muerto, el movimiento revolucio-

¹³ Lc 13,1.

¹⁴ Mc 15,7 (par); cf. Jn 18,40.

nario llegó cruelmente a su fin. Masada, donde los últimos rebeldes acabaron quitándose la vida a sí mismos, es hoy un santuario nacional israelita ¹⁵.

b) La esperanza del libertador

No cabe duda que para el movimiento revolucionario jugaba un papel importantísimo la expectación popular de un gran libertador, de un futuro «ungido» (Mesías, Cristo) o «rey», de un definitivo enviado y plenipotenciario de Dios. Era algo que la clase dirigente judía prefería silenciar y los teólogos solían pasar por alto, pero en lo que creía el pueblo: merced a la reiterada difusión de las ideas y escritos apocalípticos, la expectación mesiánica había derivado en entusiasmo. Cualquiera que entonces se presentase con pretensiones de liderazgo, automáticamente volvía a suscitar el interrogante: ¿será éste tal vez «el que viene» o, al menos, su precursor? En concreto, la expectación presentaba modalidades muy diferentes: mientras unos esperaban un Mesías político como vástago de David, otros anhelaban un apocalíptico Hijo de hombre, juez universal y redentor del mundo. Todavía en el año 132 d. C., durante la segunda y última sublevación contra los romanos, el jefe zelota Bar Kochba, el «hijo de las estrellas», fue saludado por Aqiba, el más prestigioso rabino de su tiempo, y por otros muchos estudiosos de la Escritura, como el Mesías prometido. Todo finalizó al sucumbir Bar Kochba en la batalla y ser destruida por segunda vez Jerusalén, que se convierte en ciudad prohibida durante siglos para los judíos. Por este motivo, no será tan grato, posteriormente, el recuerdo de Bar Kochba para el judaísmo rabínico.

¿Y Jesús? ¿No estaba su mensaje *muy cerca de la ideología revolucionaria*? ¿No logró ejercer sobre los rebeldes zelotas un fuerte poder de atracción? Al igual que los políticos radicales, Jesús espera una mutación básica de la situación, la pronta instauración del reinado de Dios en lugar del orden humano de gobierno. El mundo no está en orden, debe cambiar de raíz. También Jesús critica duramente a los círculos dominantes y a los grandes terratenientes enriquecidos. Ataca los desequilibrios sociales, los abusos legales, la codicia y la dureza de corazón y habla en favor de los pobres, los oprimidos, los perseguidos, los miserables, los olvidados. Polemiza contra los que llevan vestidos

¹⁵ Y. Yadin, *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los Zelotes* (Barcelona 1969).

elegantes en la corte de los reyes ¹⁶, se permite mordaces e irónicas observaciones sobre los tiranos que se hacen llamar bienhechores del pueblo ¹⁷ y, según la tradición de Lucas, aplica a Herodes Antipas el irrespetuoso apelativo de «zorro» ¹⁸. No predica un Dios de poderosos y ricos, sino un Dios de liberación y redención. Profundiza la Ley en distintos puntos y exige de sus discípulos seguimiento incondicional y un compromiso sin concesiones: no mirar atrás cuando se ha echado la mano en el arado ¹⁹, no excusarse por negocio, casamiento o entierro ²⁰.

¿Cómo extrañarse, pues, de que Jesús, aun prescindiendo del *Jesus-look* del guerrillero cubano «Che» Guevara, haya influido como revolucionario en tantos otros rebeldes, como el sacerdote revolucionario colombiano Camilo Torres? Los evangelios, indiscutiblemente, no presentan un Jesús suave y dulce de corte paleo o neorromántico ni un «probo» Cristo de iglesia. Nada hace pensar en un inteligente diplomático o en un episcopal «hombre de equilibrio». Los evangelios muestran, más bien, un Jesús decididamente resuelto, perspicaz, inflexible, batallador y polémico cuando es necesario, en todo momento impávido. El había venido a encender fuego en la tierra ²¹. No temía a los que matan el cuerpo y después no pueden hacer más ²². Anunciaba la llegada del tiempo de la espada, de un tiempo de extrema necesidad y máximo peligro ²³.

c) No un revolucionario social

A pesar de todo esto, si se quiere hacer de Jesús un guerrillero, un insurrecto, un agitador y revolucionario político y convertir su mensaje del reino de Dios en un programa político-social, hay que tergiversar y falsear todos los relatos evangélicos, hay que seleccionar unilateralmente las fuentes, hay que trabajar arbitrariamente con dichos de Jesús y creaciones de la comunidad sacados de su contexto, hay que prescindir del mensaje de Jesús como totalidad, hay que proceder, en suma, con fantasía novelesca y no con rigor histórico-crítico ²⁴. Aun cuando hoy esté tan de moda hablar de un Jesús rebelde y revolucionario como lo estuvo en el tiempo de Hitler hablar de un Jesús combatiente, «caudillo» y general, o, como en las arengas bélicas de la primera guerra mundial, de un Jesús héroe y patriota, es necesario decir con toda claridad y sin malentendidos, prescindiendo —por su propio amor—

¹⁶ Mt 11,8. ¹⁷ Lc 22,25. ¹⁸ Lc 13,32. ¹⁹ Lc 9,62. ²⁰ Lc 14,18-20; Mt 22,5; 8,21s; Lc 9,59s. ²¹ Lc 12,49. ²² Lc 12,4; Mt 10,28. ²³ Lc 22,35-38.

²⁴ Cf. M. Hengel, *op. cit.*; O. Cullmann, *op. cit.*

de los gustos del tiempo, que Jesús, así como no fue un hombre del sistema, tampoco fue un revolucionario sociopolítico.

Jesús no anuncia, como los revolucionarios de su época, una teocracia o democracia nacional religioso-política para cuya instauración sea necesaria la violencia, una acción militar o cuasi militar. A él se le puede seguir también sin un expreso compromiso político o sociocrítico. No se da el toque de alarma contra las estructuras represivas, no se propone desde la derecha ni desde la izquierda la caída del gobierno. Espera una subversión por parte de Dios y anuncia la *inmediata soberanía de Dios mismo sobre el mundo*, que ya es determinante en este momento, pero cuya realización sin restricciones hay que esperar sin violencia. No se trata de una revolución activada desde abajo, sino decretada desde arriba, ante la cual es necesario tomar una actitud decidida interpretando los signos del tiempo. Se ha de buscar primero que reine su justicia y todo eso de que los hombres se preocupan se dará por añadidura²⁵.

Contra las fuerzas de ocupación romanas, Jesús no polemiza ni instiga a la rebelión. Es sorprendente que entre tantos pueblos y ciudades de Galilea que se mencionan como lugares de la actividad de Jesús nunca aparezca la capital y ciudad de residencia de Herodes, Tiberíades (llamada así en honor del emperador Tiberio), ni la ciudad helenista de Séforis. Al «zorro» Herodes se le advierte claramente, para excluir todo malentendido político, de la verdadera misión de Jesús²⁶. El mismo Jesús rehúsa bruscamente encender sentimientos antirromanos²⁷. La imagen de la espada que aparece en Lucas ha de ser vista en el contexto de la recusación, por parte de Jesús, del empleo de la violencia²⁸. Todos los títulos susceptibles de interpretación política tendenciosa, como Mesías e Hijo de David, él los evita. En su mensaje del reinado de Dios se echa de menos toda forma de nacionalismo o de resentimiento contra los incrédulos. No hay un solo pasaje en que él hable de la restauración del reino de David en todo su poder y majestad ni texto alguno en que actúe con el objetivo político de alcanzar el poder secular. Al contrario: ninguna ambición política, ninguna estrategia o táctica revolucionaria, ninguna utilización —en línea de realismo político— de su popularidad, ninguna coalición tácticamente inteligente con determinados grupos, ninguna larga marcha estratégica a través de las instituciones, ningún anhelo de acumulación del poder. En lugar de todo ello

²⁵ Mt 6,33; Lc 12,31.

²⁶ Lc 13,31-33. ²⁷ Lc 13,1-5.

²⁸ Lc 22,35-38.49-53; 6,29s.

—y esto no deja de tener relevancia social—, la renuncia al poder, la moderación, la misericordia, la paz: la liberación de esa espiral diabólica de violencia y contraviolencia, de culpa y retribución.

Si la *historia de las tentaciones*²⁹, relatada en lenguaje bíblico simbólico, hubiera de tener un núcleo histórico, se trataría entonces de una única tentación, por otra parte muy comprensible, a la cual se reducirían las tres variantes: la tentación diabólica de un mesianismo político. Tentación a la que Jesús resiste de forma enteramente consecuente no sólo en el contexto de dicha narración, sino a través de toda su actividad pública (esto también se apunta, tal vez, en el apelativo de «satán», que aplica a Pedro)³⁰. Jesús se mantiene entre uno y otro frente y no se deja monopolizar ni elegir «rey» o jefe por ninguno de los grupos. En ningún caso quiere anticipar o precipitar violentamente el reinado de Dios. Probablemente, esas oscuras frases sobre la «consecución por la fuerza» de ese reinado contra el que se usa la violencia y al que gente violenta quiere arrebatarlo³¹, no son otra cosa que una explícita repulsa del movimiento revolucionario zelota. De esta polémica antizelota, que para los evangelistas se había vuelto ya del todo superflua después del año 70, el año de la catástrofe, también parecen ser una muestra la exhortación a esperar pacientemente la hora de Dios, implícita en la parábola de la semilla que crece sola³², y la prevención contra los falsos profetas³³.

Sin lugar a dudas, Jesús debió de parecer a los romanos, que se preocupaban muy poco de los conflictos religiosos internos del judaísmo, pero miraban con recelo todo movimiento popular, un individuo políticamente sospechoso y hasta un agitador y revolucionario en potencia. La acusación de los judíos ante Pilato era comprensible y, en apariencia, justificada. En el fondo, sin embargo, era tendenciosa y, en última instancia (los evangelios son unánimes en subrayarlo), falsa. Jesús fue condenado por revolucionario político, pero en realidad no lo fue. El se entregó a sus enemigos sin resistencia. Todos los investigadores serios de nuestros días están de acuerdo en ello: en ningún lugar aparece Jesús como cabeza de una conjuración política, ni habla al estilo zelota del Mesías Rey, que ha de aniquilar a los enemigos de Israel, o del dominio universal del pueblo israelita. A lo largo de los evangelios aparece más bien como un inerte predicador itinerante, como el médico carismático que cura más que abre he-

²⁹ Mc 1,12s (par). Sobre el relato de la tentación, cf. P. Hoffmann, *Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus*: «Biblische Zeitschrift» (NS) 13 (1969) 207-223.

³⁰ Mc 8,33. ³¹ Mt 11,12. ³² Mc 4,26-29. ³³ Mc 13,22 (par).

ridas. Que alivia la miseria sin perseguir fines políticos. Que a todos y para todos proclama no la lucha armada, sino la gracia y misericordia de Dios. Hasta su propia crítica social, evocadora de los profetas veterotestamentarios, no surge en razón de un programa político-social, sino como clara consecuencia de una nueva concepción de Dios y del hombre.

d) *Revolución de la no violencia*

El relato de la *entrada en Jerusalén* sobre un borrico³⁴, sea o no un acontecimiento histórico, lo caracteriza perfectamente: Jesús no monta el caballo blanco del vencedor, el animal símbolo de los dominadores, sino la cabalgadura de los pobres y los débiles. El episodio que acto seguido cuentan los sinópticos, la *purificación del templo*³⁵ (narrada por Mateo y por Juan, al igual que el episodio de la entrada, con cierto énfasis respecto a Marcos, aunque también un tanto exagerada por el mismo Marcos por razones de plasticidad narrativa), no pudo adquirir en ningún caso las dimensiones de un tumulto, pues una cosa semejante habría tenido como consecuencia inmediata la intervención de la policía del templo y de la cohorte romana de la Torre Antonia, situada en el ángulo noroeste del vestíbulo del templo. Sea cual fuere el fondo histórico de la narración (algunos exegetas dudan de su historicidad, si bien se basan en argumentos no suficientemente probatorios), las fuentes dejan en claro que no se trata de un acto típicamente zelota, de una simple prueba de fuerza o de una abierta rebelión. Jesús no se propuso la expulsión definitiva de todos los mercaderes, ni la toma de posesión del templo, ni su reorganización y la de los sacerdotes al estilo de los zelotas. Obviamente se trató de una provocación deliberada, de un acto simbólico, de un gesto profético individual, para condenar demostrativamente tal actividad comercial, así como a los jerarcas que se lucraban de ella, y salvar la sacralidad del lugar como casa de oración. No por ello se debe minimizar esta condena, que tal vez está conectada con las amenazas contra el templo y las promesas a los paganos³⁶. Fue, de hecho, un patente acto de provocación a la jerarquía y a los círculos pecuniariamente interesados en el barullo de las peregrinaciones.

Lo cual demuestra una vez más que Jesús no fue un hombre del *establishment*. Todo lo que en el curso de nuestras primeras

³⁴ Mc 11,1-10 (par).

³⁵ Mc 11,15-19 (par); cf. Jn 2,12-17.

³⁶ Cf. Is 56,7: «... mi casa será casa de oración para todos los pueblos».

reflexiones hemos puesto en evidencia queda ratificado. Jesús no fue un conformista, un apologeta del sistema establecido, un defensor de la calma y el orden. Sino que estimuló y exigió una decisión. En este sentido, él trajo la espada: no la paz, sino la disensión, a veces hasta en el seno de la familia³⁷. Cuestionó en sus fundamentos el sistema religioso-social judío, el orden vigente de la Ley y del templo; por eso, en este sentido, tuvo su mensaje consecuencias políticas. Pero dentro de ello, a la vez, no hay que perder de vista que para Jesús la *alternativa* del sistema, del *establishment*, del orden vigente no es exactamente la *revolución político-social*. Más que el «Che» Guevara, que exaltó románticamente la violencia como partera de la nueva sociedad³⁸, y Camilo Torres, pueden remitirse a él Gandhi y Martín Lutero King.

Los revolucionarios zelotas no se contentaban con hablar, querían actuar. Frente al inmovilismo y a la obsesión de poder del *establishment*, no sólo pretendían interpretar la realidad teológicamente, sino cambiarla políticamente. Querían comprometerse, ser consecuentes. Buscaban la correspondencia del ser y el obrar, de la teoría y de la praxis. Y ser consecuente, ser coherente quiere decir ser revolucionario³⁹. Eran «radicales», querían afrontar el problema de «raíz», asumir activamente la responsabilidad del mundo para acomodarlo a la verdad. Así, dentro de este radicalismo, perseguían la realización definitiva del *ésjaton*, del reinado de Dios, y ello, de ser necesario en el nombre de Dios, con la fuerza armada.

Jesús no aprobó ni los métodos ni los fines del radicalismo revolucionario de los zelotas, que en el derrocamiento del poder antidivino del Estado romano veían una especie de imperativo divino, pero, en última instancia, estaban motivados por un empeño restaurador (la reconstitución nacionalista del gran reino davidico). Jesús fue distinto, provocando incluso a los de este lado, el lado revolucionario. El no predicó ninguna revolución, ni de derechas ni de izquierdas:

- *Ninguna instigación a negarse al pago de los impuestos: Dad al César lo que es del César, pero no déis al César lo que es de Dios*⁴⁰.
- *Ninguna proclamación de una guerra de liberación nacional: Jesús se dejó invitar a comer por los peores colaboracionistas*

³⁷ Mt 10,34-37; Lc 12,51-53.

³⁸ «Che» Guevara, *Brandstiftung oder Neuer Friede* (Hamburgo 1969) 147. 160.

³⁹ Cf. J. Ellul, *L'autopsie de la révolution* (París 1969) 325.

⁴⁰ Mc 12,13-17 (par).

y puso como ejemplo al pueblo enemigo de los samaritanos, tan odiado o más que los mismos paganos.

- Ninguna propagación de la lucha de clases: Jesús no dividió a los hombres como tantos militantes de su tiempo (según el esquema amigo-enemigo) en hijos de la luz e hijos de las tinieblas.
- Ninguna melancólica renuncia socio-revolucionaria al consumo: Jesús celebró banquetes de fiesta en una difícil época de esclavitud política y miseria social.
- Ninguna abolición de la Ley en aras de la revolución: Jesús quiso ayudar, curar, salvar, no hacer feliz al pueblo por la fuerza conforme a la voluntad de algunas personas determinadas. Primero el reinado de Dios, y eso otro se os dará por añadidura⁴¹.

De esta manera van aparejadas en Jesús la acerba crítica a los poderosos, que utilizan su poder sin miramientos, y la seria invitación al servicio, no a la muerte, del tirano⁴². Y su mensaje no culmina en un llamamiento a conseguir por la fuerza un futuro mejor: el que a hierro mata, a hierro muere⁴³. Sino en un llamamiento a la no violencia: no resistáis el mal⁴⁴; haced bien a los que os odian; bendecid a los que os maldicen; rezad por los que os persiguen⁴⁵. Y todo esto a la luz del reino de Dios que llega, bajo cuya perspectiva aparecen ya de antemano relativizadas todas las realidades existentes, todos los órdenes, instituciones y estructuras, así como también cualquier diferencia entre poderosos y débiles, ricos y pobres, y cuyas normas deben comenzar a aplicarse ya ahora.

Si Jesús hubiera realizado en Palestina una reforma agraria radical, hace ya mucho tiempo que estaría olvidado. Si, como los rebeldes del año 66 en Jerusalén, hubiera echado al fuego el archivo de la ciudad con todos los títulos hipotecarios de los banqueros; si, como hizo dos años después Bar Giora, el jefe de la revolución de Jerusalén, hubiera decretado la liberación general de todos los esclavos judíos, no habría pasado de ser un episodio, como lo fue el heroico libertador de los esclavos, Espartaco, con sus 70.000 esclavos liberados y sus 7.000 cruces alineadas en la Vía Apia.

Por el contrario, la «revolución» de Jesús, si se quiere usar esta palabra tan sugestiva como equívoca, sí que fue radical en sentido estricto, sentido que todavía hemos de perfilar más deta-

⁴¹ Lc 12,31. ⁴² Mc 10,42-45 (par). ⁴³ Mt 26,52. ⁴⁴ Mt 5,39. ⁴⁵ Mt 5,44; cf. Lc 6,27s.

lladamente, y esa es la razón por la que ha transformado y transforma permanentemente el mundo. Jesús trasciende, va más allá de la alternativa «orden establecido - revolución sociopolítica», «conformismo - no conformismo». O dicho de otra manera: Jesús fue más revolucionario que los revolucionarios. Todavía tendremos que ver más de cerca lo que esto significa:

- *¡En lugar de aniquilación de los enemigos, amor a los enemigos!*
- *¡En lugar de venganza, perdón incondicional!*
- *¡En lugar del uso de la fuerza, apertura al sufrimiento!*
- *¡En lugar de cantos de odio y de venganza, exaltación de los pacíficos!*

Los primeros cristianos, en todo caso, con ocasión de la gran insurrección judía, siguieron las huellas de Jesús. Al estallar la guerra no hicieron causa común con los revolucionarios zelotas, sino que huyeron de Jerusalén a Pella, al otro lado del Jordán. Y durante la segunda gran revuelta, encabezada por Bar Kochba, fueron fanáticamente perseguidos. Es significativo que los romanos, hasta la persecución de Nerón, no procedieron de ninguna forma contra ellos.

Jesús, pues, no proclamó, y mucho menos puso en marcha, una revolución político-social. La revolución llevada a cabo por él fue decididamente una *revolución de la no violencia*, una revolución desde lo más íntimo y escondido, desde el centro de la persona, desde el corazón del hombre hacia fuera, sobre la sociedad. Que el hombre no siga haciendo lo acostumbrado, sino que cambie de mentalidad y se convierta (en griego, *metanoia*), que se aparte de sus egoísmos y vaya hacia su Dios y sus prójimos. No son los poderes hostiles del mundo los verdaderos poderes extraños de los que el hombre debe ser liberado. Sino las fuerzas del mal: el odio, la injusticia, la discordia, la violencia, la falsedad, los egoísmos humanos en general, y con ellas el dolor, la enfermedad y la muerte. Para lo cual se requiere un cambio de conciencia, un nuevo pensar, una escala de valores distinta. Una superación del mal, que no reside únicamente en el sistema, en las estructuras, sino en el hombre. Una libertad interior, que lleva a la liberación de los poderes externos. Una transformación de la sociedad a través de la transformación del individuo.

Estando así las cosas, automáticamente se plantea este interrogante: ¿no es en definitiva este Jesús un defensor del retiro y aislamiento del mundo, de una religiosidad ajena a lo secular, de un ascetismo y absentismo monacal?

3. ¿EMIGRACION?

Hay un radicalismo político que por motivos de fe, y con el empleo de la fuerza si es necesario, postula el sometimiento total del mundo, la plena realización del reinado de Dios sobre el mundo mediante la intervención del hombre. Este es el radicalismo de los zelotas. Mas también se da una solución contraria, igualmente radical: en lugar del compromiso activo a vida o muerte, la réplica de la gran negativa. No rebelión, sino distanciamiento. No ataque al mundo enemigo de Dios, sino repudio de tal mundo. No superación de la historia, sino apeamiento de ella.

a) El radicalismo apolítico

Este es el radicalismo apolítico (aunque apolítico sólo lo es en apariencia) de los monjes, de los «solitarios» (en griego, *monachos* = solo) o de los «anacoretas», de los «retirados» (al desierto)¹. Aislamiento, éxodo, retirada del mundo, es decir, *emigración*. Emigración del individuo o del grupo; en el orden externo, local, o en el orden interno, espiritual; organizada o no organizada; por segregación y aislamiento o por escapada y nuevo establecimiento. Esta es, a grandes líneas, la tradición de los anacoretas y monjes en la historia de la cristiandad, como también del budismo, cuya óctuple vía está destinada a los monjes, a una comunidad monástica: es la tradición del distanciamiento crítico y del retiro del mundo. A ella pertenecen tanto los ascetas individuales (los «eremitas», cuyo ejemplo clásico es en el siglo III el egipcio Antonio, llamado «Padre del desierto», y que todavía se dan en Grecia, en el monte Athos) como las comunidades monásticas posteriores, ya organizadas y favorecidas por la Iglesia, que llevan una «vida común» (de ahí el nombre de «cenobios» y «cenobitas», cuyo fundador fue Pacomio en el siglo IV). Esta forma de *retreatism* todavía sobrevive hoy, si bien de forma secularizada, en el movimiento *hippy* y en las distintas manifestaciones de *consciousness III*, en las peregrinaciones de los jóvenes al desierto, a la India, al Nepal y Afganistán y, en parte, también en el *Jesus-movement*. Y unos y otros se remiten continuamente a Jesús. ¿Con razón?

¹ Sobre el radicalismo político y «apolítico», cf. la interesante obra del teólogo húngaro E. Vályi-Nagy, *Lob der Inkonzessenz. Über Glauben und Radikalismus: «Evangelische Kommentare»* 4 (1971) 509-513.

Así, de primeras, algunas razones no les faltan. Jesús fue todo lo contrario de un tipo burgués. Su camino no fue lo que comúnmente se llama una «carrera». Su forma de vida tuvo rasgos de estilo *hippy*. No sabemos si su estancia en el desierto, como menciona el relato de las tentaciones, fue histórica. Pero sí nos consta una cosa: que su estilo de vida fue enormemente desacomodado. No fue un «integrado social», esto está fuera de toda duda. Aunque hijo de carpintero y, al parecer, él mismo carpintero², no ejerció profesión alguna. Llevó, por el contrario, una vida itinerante, sin asiento, predicó y actuó en las plazas públicas, comió, bebió, rezó y durmió de ordinario al aire libre. Es un hombre que ha dejado su tierra, que se ha desligado incluso de su familia. ¿Cabe extrañarse de que sus parientes más cercanos no figuren entre sus seguidores? Según la antigua tradición recogida por Marcos, pero silenciada por Mateo y Lucas, sus parientes pretendieron incluso que retornase a casa porque, decían, «no está en sus cabales, está loco»³. Esto es lo que ha inducido a algún que otro psiquiatra a diagnosticar que Jesús fue un enfermo mental, pero sin poder explicarse después, eso sí, su enorme influencia. Con todo, aun cuando los evangelios no dan pie para un conocimiento completo de la psique de Jesús —su interés se cifra en otros aspectos—, si presentan, sin embargo, un comportamiento externo que, según los modelos de comportamiento de aquel tiempo, no se puede caracterizar precisamente de «normal».

Jesús no hace nada para ganarse la vida. Según las noticias evangélicas, es mantenido por algunos amigos y su cuidado corre a cargo de un grupo de mujeres. Es evidente que él no tiene una familia por la que preocuparse. Hay que convenir, a no ser que queramos imaginarnos lo que los evangelios no dicen⁴, en que, como el Bautista antes que él y Pablo después de él, no estuvo casado. El celibato de un hombre adulto en un pueblo como el judío, para el que el matrimonio constituía un deber y un mandamiento divino, era desacomodado y provocativo, si bien no inaudito, como veremos en seguida. Si el dicho de los eunucos que se hacen tales por el reinado de Dios, que sólo aparece en Mateo⁵, es auténtico, deberá ser entendido como una autojustificación. La soltería de Jesús, evidentemente, no constituye un argumento en favor de la ley del celibato. Tampoco da él a sus discípulos un mandamiento en ese sentido; al contrario: en ese único pasaje, propio y exclusivo de Mateo, Jesús subraya sobre

² Mc 6,3; Mt 13,55.

³ Mc 3,21; cf. Jn 10,20.

⁴ Así W. E. Phipps, *Was Jesus married?* (Nueva York 1970).

⁵ Mt 19,12 podría ser, como Hch 14,1-5, una construcción tardía.

todo la voluntariedad de la renuncia: el que pueda con eso, que lo haga. El celibato de Jesús, al igual que cuanto dice relación con él, tampoco puede, en fin, clarificarse por el camino que ya tanteó la exégesis liberal del siglo XIX, haciendo de Jesús, en contra de todos los textos, una especie de moralista civilizado al estilo de un pastor protestante. También en este respecto fue Jesús algo muy distinto. ¿No tenía él en torno a sí un halo de entusiasmo, de escape del mundo, de locura casi? ¿Acaso no se han remitido a él a lo largo de los siglos, y con sobrada razón, algunos estrafalarios y «bufones de Jesús» y especialmente los monjes, los ascetas, los miembros de las órdenes religiosas?

A pesar de todo, hemos de precisar que Jesús *no* fue un *monje asceta* que emigra espiritualmente y, si es posible, incluso localmente para retirarse del mundo en busca de la perfección. Y esto no es una constatación anacrónica.

b) El monacato

En tiempos de Jesús existía —y esto es algo que durante mucho tiempo se ha tenido poco en cuenta— un *monacato judío* bien organizado. Siempre se ha sabido, tanto por el historiador judío Flavio Josefo como por otro famoso judío contemporáneo de Jesús, el filósofo Filón de Alejandría, que aparte de los saduceos, fariseos y zelotas todavía existía otro grupo, el de los «esenios» (o «eseos»). Procedían éstos probablemente de aquellos «piadosos» (en arameo *jasayya*, en hebreo *jasidim*) de la época de los Macabeos, que inicialmente secundaron al partido macabeo rebelde, pero que después, cuando los Macabeos desataron su creciente ambición política y Jonatán asumió el cargo de sumo sacerdote, en el año 153, sin ser de procedencia sadoquita y debiendo como guerrero contaminarse necesariamente desde el punto de vista ritual, se separaron de ellos, como lo harían más tarde de los fariseos, menos apocalípticos y rigoristas. Según Filón y Flavio Josefo, estos esenios, en número total aproximado de 4.000, vivían recluidos en comunidades estables, aisladas las más en los pueblos, aunque algunas también en las ciudades, y tenían su centro junto al mar Muerto.

Pero los esenios no llegaron a conseguir toda la actualidad que hoy tienen para el estudio de Jesús hasta que, en 1947, un cabrero árabe descubrió en las ruinas (*Khirbet*) de Qumrán, junto a la rápida pendiente oriental del desierto de Judá hacia el mar Muerto, una gruta que contenía algunos cántaros de arcilla, dentro de los cuales estaban ocultos diversos rollos de papiro. En seguida se revisaron cientos de cuevas y en once de ellas se encon-

traron numerosos textos y fragmentos. Y, entre ellos, textos bíblicos, sobre todo los dos rollos del libro de Isaías, mil años más antiguos que los manuscritos hasta entonces conocidos (hoy expuestos, junto con otros escritos de Qumrán, en el «templo de los manuscritos» de la Universidad hebrea de Jerusalén). Además, comentarios bíblicos (en especial el del libro de Habacuc) y otros textos no bíblicos, pero de una importancia decisiva para nuestra cuestión, como, por ejemplo, la Regla de la comunidad o Regla de la secta de Qumrán (1QS) con su breve regla de la vida comunitaria (1QSa). Todo esto constituye el resto de la biblioteca de lo que hoy podríamos definir como un vasto complejo monástico, cuyas ruinas han sido también excavadas entre los años 1951-1956, dejándose ver hoy los edificios principales y secundarios, un cementerio de 1.100 tumbas y hasta un refinado sistema de abastecimiento de aguas (11 estanques). El sensacional descubrimiento de la biblioteca y de la sede de la comunidad de Qumrán, al que ha seguido una verdadera marea de publicaciones⁶, revela una

⁶ Además de las obras ya citadas de G. Baumbach, J. Bonsirven, J. Jeremias, E. Lohse, E. Schürer y M. Simon, cf. especialmente S. Wagner, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion* (Berlín 1960); H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen* (Leiden 1961); A. van den Born, *Essener*, en BL, 439s.

De entre la inmensa bibliografía sobre Qumrán, tema sobre el que existen listas bibliográficas, reseñas de investigaciones y una revista propia («Revue de Qumran», desde 1958), podemos destacar: H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer I-II* (Berlín 1953; 1958); M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (Nueva York 1955); id., *More Light on the Dead Sea Scrolls* (Nueva York 1958); F. Bruce, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer* (Munich 1957); Y. Yadin, *The Message of the Scrolls* (Londres 1957); K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer* (Munich-Basilea 1958); A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (Paris 1959); O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (Tubinga 1960); J. Hempel, *Die Texte von Qumran in der heutigen Forschung* (Gotinga 1962); J. Jeremias, *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer* (Gotinga 1962); H. Haag, *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda* (Stuttgart 1965); G. R. Driver, *The Judean Scrolls* (Oxford 1965); J. van der Ploeg, *Qumran*, en BL, 1430-1440 (con bibliografía); M. Jiménez F. Bonhomme, *Los documentos de Qumrán* (Cristiandad, Madrid 1976).

Ediciones de textos: en alemán: J. Maier y E. Lohse; en francés: A. Dupont-Sommer y J. Carmignac; en inglés: Th. Gaster y G. Vermes; en holandés: H. A. Brongers-A. S. van der Woude; en italiano: F. M. Tocchi.

Para la relación entre Qumrán y el Nuevo Testamento son importantes: J. Carmignac, *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ* (Paris 1957); J. Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme* (Paris 1957); H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte I-II* (Tubinga 1957); id., *Qumran und das Neue Testament I-II* (Tubinga 1966); H. H. Rowley, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Londres 1957); K. Stendahl y otros, *The Scrolls and the New Testament* (Nueva York 1957); E. Stauffer, *Jesus*

cosa de suma importancia: que en tiempos de Jesús ya existía una comunidad monástica judía con todos los elementos del cenobitismo cristiano, tal como luego fue instituido por el egipcio Pacomio, consolidado por Basilio el Grande, transmitido al Occidente latino por Juan Casiano y convertido por Benito de Nursia y la regla benedictina en modelo para todo el monacato occidental: «1) Comunidad de lugar para la habitación, el trabajo y la plegeria; 2) uniformidad en el vestido, la alimentación y la conducta ascética; 3) salvaguarda de la comunidad mediante una regla escrita cimentada en la obediencia»⁷.

La cuestión se hace así mucho más apremiante: ¿fue Jesús tal vez un esenio o monje de Qumrán? ¿Existe relación entre Qumrán y el cristianismo naciente? Hay que hacer distinción entre una y otra pregunta. La primera es hoy, después de que algunos investigadores, arrastrados por la euforia del nuevo descubrimiento, quisieran ver analogías por todas partes⁸, contestada negativamente por todos los estudiosos serios⁹. A la segunda, sin embargo, se le podría dar una cauta respuesta positiva, aunque habrá que pensar menos en una influencia directa que indirecta. Especialmente Juan el Bautista, quien según la tradición creció en el desierto y luego desarrolló su actividad en las cercanías de Qumrán, pudo antes haber tenido quizá algún contacto con aquella comunidad. Como quiera que esto sea, tanto el «Maestro de justicia», fundador de la comunidad de Qumrán, como el Bautista y Jesús están en oposición al judaísmo oficial, al *establishment* de Jerusalén. Para todos ellos hay una línea que escinde por mitad a Israel. Todos ellos esperan un pronto final: esta última generación

und die Wüstengemeinde am Toten Meer (Stuttgart 1957); A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Friburgo 1958); J. van der Ploeg, *La secte de Qumran et les origines du Christianisme* (Paris 1959); M. Black, *The Scrolls and the Christian Origins* (Edimburgo 1961); A. Steiner, *Jesus - ein jüdischer Mönch?* (Stuttgart 1971).

⁷ K. Baus, *Koinobitenum*, en LThK VI, 368.

⁸ Así A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1950) 121.

⁹ Cf. especialmente M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, 216ss; id., *More Light...*, 53ss. A. Dupont-Sommer ha corregido sus anteriores opiniones en *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1953) 206-209; id., *Les écrits esséniens...*, 400ss. De otra opinión son los periodistas E. Wilson, *Die Schriftrollen vom Toten Meer* (Munich 1956), y, dependiendo del anterior, J. Lehmann, *Jesus-Report. Protokoll einer Verfälschung* (Düsseldorf-Viena 1970). Para una crítica de J. Lehmann cf. E. Lohse, *Protokoll einer Verfälschung?*: «Evangelische Kommentare» 3 (1970) 652-654; K. Müller-R. Schnackenburg-G. Dautenberg, *Rabbi J. Eine Auseinandersetzung mit Johannes Lehmanns Jesus-Report* (Würzburg 1970). Cf. también el número de «Bibel und Kirche» 26 (1971) dedicado al tema *Jesus von Nazareth und der Rabbi J.*

es mala, el juicio se acerca, se impone una decisión, serias exigencias morales son inexcusables. Ahora bien, estos puntos comunes no pueden hacer desaparecer las diferencias. Ya ha sido puesto en claro que los reiterados baños de purificación de Qumrán, exclusivamente reservados para los santos electos, son cosa muy distinta del bautismo de Juan, que se recibe una sola vez y que se ofrece a todo el pueblo. Juan no funda una comunidad aglutinada por la Ley y seccionada de los demás hombres; más bien quiere, con su llamada a la penitencia, preparar a todo el pueblo para lo que se avecina. Fuera de esto, y prescindiendo de algunos términos, expresiones y conceptos comunes y de algunas afinidades externas —lo cual no es nada extraño, siendo contemporáneos—, en Jesús apenas se encuentra algún indicio que muestre una relación directa entre él y los esenios en general y la comunidad de Qumrán en particular. Ni la comunidad de Qumrán ni el movimiento esenio son siquiera mencionados en los escritos neotestamentarios, como, a la inversa, tampoco se encuentra en los escritos de Qumrán mención del nombre de Jesús.

c) No un monje

Esta respuesta es, empero, demasiado general. A la vista del desarrollo posterior del cristianismo cobra singular importancia la pregunta siguiente: ¿cuáles son en concreto las diferencias entre Jesús y los cenobitas esenios o los monjes de Qumrán? O, formulada más críticamente: ¿por qué no envió Jesús al joven rico, que le preguntó qué debía hacer para ser «perfecto»¹⁰, al conocido convento de Qumrán? O, si se quiere explicar el silencio del Nuevo Testamento sobre Qumrán y los esenios con su desaparición en el año 70 tras la guerra judía, ¿por qué Jesús mismo no fundó un cenobio? Semejante pregunta no debe desecharla ni siquiera quien, como el autor, tiene por diversos motivos simpatía a los monasterios, estima a algunas comunidades religiosas y reconoce los grandes méritos del monacato en orden a la misión, predicación y teología cristianas, la colonización, civilización y cultura occidentales, la escuela, la asistencia a los enfermos y la acción pastoral. Si estamos dispuestos a no dejarnos arrastrar por los prejuicios, debemos concluir: pese a los puntos comunes, entre Jesús y los monjes media todo un mundo. La comunidad de los discípulos de Jesús no tuvo ningún carácter eremítico o monástico.

1. *Ninguna segregación del mundo*: los esenios se segregaban del resto de la humanidad para mantenerse lejos de toda impureza.

¹⁰ Mc 10,17-22 (par).

Querían ser la comunidad pura de Israel. ¡Emigración hacia dentro! Y todavía con mayor razón vale esto para los *hombres de Qumrán*. Tras una dura disputa con el sumo sacerdote en funciones (probablemente el mencionado Jonatán, ahora denominado escuetamente «sacerdote sacrílego»), una multitud de sacerdotes, levitas y laicos se había retirado en señal de protesta al áspero desierto junto al mar Muerto. ¡También emigración exterior, por tanto! Y allí, lejos de la corrupción del mundo, bajo la dirección de un guía para nosotros conocido exclusivamente como «Maestro de justicia», intentaron ser verdaderamente piadosos: incontaminados de toda impureza, segregados de los pecadores, observando los mandamientos de Dios en sus mínimos detalles, preparando así un camino al Señor en el desierto¹¹. No sólo los sacerdotes, la comunidad entera se atenía a las prescripciones sacerdotales de purificación y, mediante las abluciones cotidianas (no sólo de manos, sino de todo el cuerpo), conseguía una y otra vez una renovada pureza. Una verdadera comunidad de santos y de elegidos en el camino de la perfección: «gente de conducta perfecta»¹². Un pueblo de sacerdotes, que de continuo vive como en el templo.

Jesús, por el contrario, no exige emigración alguna, sea exterior o interior. No pide escaparse del ajetreo del mundo, adoptar una actitud de huida. La salvación no viene por derribo del yo y sus ataduras con el mundo. Las doctrinas orientales del anonadamiento interior son extrañas a Jesús. El no vive en un monasterio ni en el desierto; este último, y para mayor abundancia, es expresamente rechazado en un pasaje evangélico¹³ como lugar de revelación. Actúa en público, en los pueblos y las ciudades, en medio de los hombres. Mantiene contacto hasta con los de mala reputación social, con los «impuros» según la Ley y marginados como tales por Qumrán, y por ello no tiene miedo al escándalo. Más importante que todas las normas de pureza es para él la pureza del corazón¹⁴. No se sustrae a las fuerzas del mal, acepta la batalla allí mismo. No huye de sus adversarios. Busca el diálogo.

2. *Ninguna dicotomía de la realidad*: sobre la teología de los *esenios* nos hablan poco Filón y Josefo y, en parte, de forma helenizante (inmortalidad del alma). Pero sobre la teología de los *monjes de Qumrán* estamos relativamente mejor informados. Pese a todas las constricciones de su fe monoteísta en el Creador, es dualista. Verdad y luz guían a la comunidad. Pero entre los

que están fuera, entre los paganos y entre los israelitas no enteramente fieles a la Ley, impera la tiniebla. ¡Fuera de Qumrán no hay salvación! Los hijos de la luz, de la verdad y de la justicia luchan contra los hijos de la tiniebla, de la mentira y de la impiedad. Los hijos de la luz deben amarse mutuamente, los hijos de la tiniebla deben odiarse. Desde el principio ha predestinado Dios a los hombres a una u otra suerte y les ha dado dos espíritus, de modo que la historia entera no es más que una lucha incesante entre el espíritu de la verdad o de la luz y el espíritu de la impiedad o la tiniebla, que puede confundir incluso a los hijos de la luz. Dios no pondrá fin a esta lucha hasta el final de los tiempos. Esta contraposición de dos espíritus no es veterotestamentaria; parece más bien deberse a la influencia del dualismo persa, para el cual existen dos principios eternos, bueno el uno y malo el otro.

Jesús, en cambio, no conoce semejante dualismo, ni siquiera en el Evangelio de Juan, donde desempeña un papel muy importante la antítesis entre la luz y las tinieblas. No hay de antemano o *a priori* división de los hombres en buenos y malos: *cada uno* tiene que convertirse, cada uno *puede* convertirse. La predicación de penitencia de Jesús no parte, como la de Qumrán e incluso la del Bautista, de la cólera, sino de la gracia de Dios. Jesús no predica un juicio de venganza sobre pecadores e impíos. La misericordia de Dios no conoce límites. A todos se les ofrece el perdón. Esta es la razón por la que no se debe odiar, sino amar a los enemigos.

3. *Ningún celo por la Ley*: los *esenios* practicaban una estrechísima obediencia a la Ley. Por eso se habían separado de los fariseos, porque los juzgaban excesivamente laxistas. Su celo por la Ley se manifestaba especialmente en una estricta observancia del mandato del sábado: las comidas estaban previamente preparadas; no se permitía el más mínimo trabajo, ni aun el de satisfacer las necesidades corporales. También entre los *monjes de Qumrán* se encuentra una observancia de la Ley de características semejantes. Cambiar, convertirse, quiere decir volver a la Ley de Moisés. Este es el camino de salvación: atenerse a la Ley. Y Ley significa todo lo que en ella se contiene, todas las disposiciones, sin mitigaciones ni compromisos. En sábado nada se puede transportar, ni siquiera medicamentos; no se debe prestar ayuda a un animal que está de parto ni sacar al que se ha caído en un hoyo. Por fidelidad a la Ley y oposición al clero de Jerusalén, los hombres de Qumrán habían rechazado el recién introducido calendario lunar (¿seléucida?) y seguían ateniéndose al viejo calendario

¹¹ Is 40.3 aparece citado en la *Regla de la Comunidad*: IQS VIII, 14.

¹² 1 QS IV, 22. ¹³ Mt 24,26. ¹⁴ Mc 7,14-23 (par).

solar, lo que les hacía seguir un orden festivo contrario al del templo de Jerusalén. En el monasterio se cultiva la lengua sacra, el hebreo puro, que es la lengua de la Ley. No pudiendo ofrecer sacrificios en el templo, los monjes de Qumrán expiaban las desviaciones del pueblo mediante la oración y la fidelidad incondicional a la Ley.

Jesús, en cambio, es totalmente ajeno a tal celo por la Ley. A través de todos los evangelios se echa de ver su asombrosa libertad frente a la Ley. Para los cenobitas esenios, sobre todo en lo que respecta al sábado, fue él un claro transgresor de la Ley, merecedor de castigo. En Qumrán hubiera sido excomulgado, expulsado de la comunidad.

4. *Ningún ascetismo*: los esenios ejercitaban la ascesis en razón de sus aspiraciones de pureza. Para no contaminarse por el contacto con una mujer, la *élite* renunciaba al matrimonio. También había, sin embargo, esenios casados. Tras una prueba de tres años les estaba permitido el matrimonio, pero con el único fin de la procreación, sin contacto carnal durante el embarazo. Los esenios ponían sus bienes personales a disposición de la comunidad, en la que imperaba una especie de comunismo. Sólo se comía lo necesario para sobrevivir. También en el monasterio de Qumrán regían normas muy estrictas. Solamente así podía llevarse a cabo la lucha contra los hijos de la tiniebla. También aquí los bienes personales eran entregados a la comunidad en el momento de ingreso y administrados luego por un inspector. Los monjes de la Regla de la comunidad (IQS), es decir, al menos los que vivían en el monasterio, tenían que ser célibes. Sólo la breve Regla de la vida comunitaria (IQSa) conoce también miembros casados. (¿Es ella una fase anterior o posterior en la historia de Qumrán o una disposición para la comunidad de Israel al final de los tiempos?) El ascetismo de Qumrán estaba, a su vez, regulado culturalmente. Los miembros plenos debían velar durante un tercio de la noche leyendo en el Libro de los Libros, estudiando el derecho y alabando colectivamente a Dios.

Jesús, en cambio, no fue un asceta. Nunca exigió el sacrificio por el sacrificio, la abnegación por la abnegación. No establece instancias éticas adicionales ni solicita prácticas ascéticas especiales, teniendo presente, en la medida de lo posible, una mayor felicidad. Defiende a sus discípulos, que no ayunan¹⁵. La piedad exasperada le repugna; rechaza todo tipo de teatralidad piadosa¹⁶. Jesús no fue un «alma sacrificada» ni exigió el martirio. Compar-

¹⁵ Mc 2,18-28 (par). ¹⁶ Mt 6,16s.

tió la vida de la gente común, comió y bebió y se dejó invitar a banquetes. En este sentido no fue él propiamente un «fuera de juego». Comparado con el Bautista, tuvo que oír el reproche (histórico, sin duda) de comilón y borracho¹⁷. El matrimonio no fue para él nada impuro, sino voluntad del Creador, que merece todo respeto. A nadie impuso la ley del celibato. La renuncia al matrimonio era voluntaria: excepción individual, no regla para todos sus discípulos. Ni aun la renuncia a la posesión de bienes materiales era requisito indispensable para su seguimiento. Frente a la doctrina más bien lúgubre de Qumrán y a la severa exhortación a la penitencia de Juan, el mensaje de Jesús aparece como un anuncio alegre y liberador bajo múltiples aspectos.

5. *Ningún orden jerárquico*: los esenios guardaban un estricto orden jerárquico según cuatro condiciones o clases netamente separadas entre sí: sacerdotes, levitas, miembros laicos y candidatos. Todo nuevo adepto estaba subordinado a los miembros más antiguos hasta en los más mínimos detalles. Las directrices de los superiores que regían la comunidad debía seguir las todo el mundo. La comunidad monástica de Qumrán observaba, igualmente, una rígida organización conforme a esas mismas cuatro clases. Tanto en las asambleas, en las que debía haber un sacerdote en cada uno de los grupos, como en el refectorio debían observarse las distintas categorías. Incluso en la cena con el Mesías resalta la posición privilegiada del sacerdocio. La obediencia a los superiores era inculcada a los inferiores por todos los medios y sancionada con duros castigos. Por ejemplo, se les quitaba un cuarto de la ración de comida: durante un año, por falsa declaración de bienes; durante seis meses, por andar desnudos innecesariamente; durante tres meses, por decir una palabra necia; durante treinta días, por dormirse durante la asamblea general o reírse a lo tonto ruidosamente, y durante diez días, por cortarle la palabra a uno. Especialmente dura era la exclusión de la comunidad: el excomulgado tenía que procurarse su sustento, al parecer igual que Juan, en el desierto.

Jesús, en cambio, no tuvo necesidad de ningún catálogo de sanciones. No llama en su seguimiento a los discípulos con el fin de fundar una institución. Quiere obediencia a la voluntad de Dios, con lo cual obedecer consiste en liberarse de todos los otros lazos. En distintas ocasiones condena la aspiración a ocupar los mejores puestos o los lugares de honor. Invierte, en fin, el orden jerárquico tradicional: los inferiores deben ser los superiores, y los supe-

¹⁷ Mt 11,18s.

riores, servidores de todos. La sumisión debe ser recíproca, los unos al servicio de los otros.

6. *Ninguna regla monástica*: la jornada de los *esenios* estaba minuciosamente regulada: primero oración, después trabajo en el campo, al mediodía abluciones y comida en común, seguidamente otra vez trabajo y de nuevo comida en común por la noche. En los actos de comunidad reinaba el silencio. Antes de admitir a un nuevo miembro, éste tenía que superar dos o tres años de noviciado (tiempo de prueba). En la ceremonia de admisión se comprometía solemnemente a guardar las constituciones. Y formulaba una especie de voto en forma de juramento, que culminaba en una promesa de fidelidad ante todo a los superiores. Todos los miembros, no sólo los sacerdotes, debían llevar vestidura blanca, particularmente durante la refección común. La vestidura blanca era el uniforme sacerdotal, el hábito de los puros. También en Qumrán discurría la vida según una regla de parecida severidad: oración, comida y asamblea debían hacerse en común. Las comidas, asimismo reguladas conforme a un detallado ceremonial, tenían un significado religioso, igual que los baños de purificación. Se llevaba una vida litúrgica intensa. Después de haber roto con el templo y con su calendario no se ofrecían sacrificios. Pero regularmente se celebraban actos litúrgicos de oración salmódica: indicios de una especie de oración de las horas en la iglesia.

En Jesús no hay nada de esto: ningún noviciado, ningún juramento de ingreso, ningún voto. Ninguna práctica piadosa regular, ninguna prescripción litúrgica, ninguna prolija plegaria. Ninguna comida o ablución ritual, ninguna vestimenta discriminatoria. Más bien, en comparación con Qumrán, una punible flexibilidad, naturalidad, espontaneidad, libertad. Jesús no confeccionó reglas ni estatutos. En vez de dar reglas para el dominio (tantas veces orlado con filigranas espirituales) del hombre sobre el hombre, ofrece parábolas sobre la soberanía de Dios. Al pedir una oración continua e incansable¹⁸ no se refiere a esas interminables oraciones litúrgicas («adoración perpetua»), usuales en ciertas comunidades monásticas. Alude más bien a la continua actitud de oración del hombre que en todo momento lo espera todo de Dios: el hombre puede y debe presentar sin cesar a Dios sus problemas. Pero sin derrochar muchas palabras, como si Dios no supiese de antemano de qué se trata. La oración no debe ser una demostración de piedad ante los demás ni un trabajo fatigoso ante Dios¹⁹.

d) *Para todos, no para una «élite»*

Una vez más se habrá hecho patente que Jesús es distinto. El, que no fue un hombre del *establishment* ni un revolucionario político, tampoco quiso ser un representante de la emigración, un asceta monástico. Es evidente que él no respondía a las expectativas cifradas en el papel que según algunos debía asumir un santo, o un hombre con halo de santidad, o simplemente un profeta. Para ello era Jesús, en su modo de vestir, de comer y de comportarse, demasiado normal. Se hizo notorio, sin duda, pero no por un estilo de vida piadoso y esotérico, sino por su mensaje. Un mensaje que proclamaba exactamente lo contrario de la ideología elitista y exclusivista de los «hijos de la luz»: no son los hombres quienes pueden verificar la ruptura, sólo puede hacerlo Dios, que lee en los corazones. Jesús no anuncia un juicio de venganza sobre los hijos del mundo o de la tiniebla; tampoco un reino reservado a una *élite* de perfectos. Anuncia el *reinado de la bondad ilimitada y de la gracia sin condiciones para los perdidos y miserables*. Frente a la tétrica doctrina de Qumrán y a la severa exhortación a la penitencia de Juan, se presenta el mensaje de Jesús como una noticia extraordinariamente gozosa. Es difícil establecer si Jesús mismo usó o no el término «evangelio»²⁰. En todo caso, lo que él tenía que comunicar no era un mensaje conminatorio, sino un «mensaje de alegría», en el sentido más amplio de la palabra. Sobre todo para aquellos que no son *élite*, y lo saben.

¿*Imitatio Christi*? La consecuencia parece inevitable. La posterior tradición anacorético-monástica pudo remitirse, en lo que respecta a su abandono del mundo y a la forma y organización de su vida, a la comunidad monástica de Qumrán. Pero muy difícilmente a Jesús. Este no puso como requisito ninguna emigración externa o interna. Los llamados «consejos evangélicos» en cuanto forma de vida —cesión de los bienes a la comunidad («pobreza»), celibato («castidad») y sometimiento incondicional a la voluntad del superior («obediencia»), todo ello garantizado por un voto o juramento— se daban en Qumrán, no entre los discípulos de Jesús. De aquí que para toda comunidad monástica cristiana sea obligado plantearse la cuestión, hoy mucho más que en otros tiempos en que no estaban tan dilucidadas tales conexiones y diferencias, si se puede remitir efectivamente a Jesús o sólo a Qumrán. Comunidades y grupos de base de todo tipo, que persiguen un compromiso en el espíritu de Jesús, no de Qumrán, tienen también puesto asegurado en la cristiandad actual.

¹⁸ Lc 18,1. ¹⁹ Mt 6,5-8 (par).

²⁰ Cf. Mc 1,15.

Los serios y piadosos ascetas del monasterio de Qumrán debieron de oír hablar de Jesús, cuando menos de su crucifixión. Ellos, que para el tiempo final esperaban dos Mesías, según el anuncio del profeta (uno sacerdotal y otro real, el guía espiritual y el guía temporal, respectivamente, de la comunidad de salvación); ellos, que ya tenían fijado en su regla el orden de colocación para el banquete mesiánico, tal vez prepararon el camino a Jesús, pero al fin y a la postre no lo encontraron. Siguieron manteniendo su dura vida en el ardiente desierto, hasta morir todos cerca de cuarenta años después. Al estallar la gran guerra, el radicalismo político de los zelotas confluyó con el radicalismo apolítico de los anacoretas, verificándose el dicho de los radicalismos contrapuestos: «los extremos se tocan». Estos últimos, reclusos en su soledad, estaban ya de siempre preparados a la lucha final; entre los manuscritos allí encontrados figura el «rollo de la guerra» (1QM), que contiene instrucciones precisas para la guerra santa. Así, pues, también los monjes tomaron parte en la guerra de los revolucionarios, guerra que para ellos era la última y definitiva. La décima legión romana, bajo el mandato de Vespasiano, el futuro emperador, avanzó en el año 68 desde Cesarea hasta el Mar Muerto, tocando también en su marcha la región de Qumrán. Entonces fue cuando los monjes debieron empaquetar sus manuscritos y esconderlos en las cuevas. No volvieron a recuperarlos. Sin duda, encontraron entonces la muerte. En Qumrán quedó estacionado por algún tiempo un destacamento de la décima legión. Durante la rebelión de Bar Kochba, cuando algunos partisanos judíos volvieron a atrincherarse en las instalaciones que aún quedaban, Qumrán fue definitivamente destruido.

Y ¿qué otra salida queda? Quien no quiere adscribirse incondicionalmente al *establishment* ni adoptar el radicalismo político de una revolución violenta o el radicalismo apolítico de una emigración piadosa parece no tener más que una elección: el compromiso.

4. ¿COMPROMISO?

Tanto los revolucionarios sociopolíticos como los emigrantes monásticos toman muy en serio, y con toda consecuencia, la soberanía de Dios. Su radicalismo consiste en una voluntad inapelable de ir hasta el fondo, de llegar a la raíz, en una voluntad de coherencia y de totalidad e indivisión. O sea, una solución rotunda, inequívoca; una solución definitiva, neta, sea política o apolítica: revolución del mundo o escapada del mundo. Frente a solución tan unívoca, no parece existir en la práctica más que ambigüedad,

doble, dobles fondos, medias tintas; es decir, la táctica del rodeo entre el sistema establecido y el radicalismo, renunciando con ello a mantenerse incondicionalmente fiel a la verdad, a configurar la propia vida según un *único* criterio, a conseguir realmente la perfección.

a) Los piadosos

He aquí el camino de la inconsecuencia feliz, de la armonización legal, del equilibrio diplomático, del compromiso moral. *Compromittere* = prometer con, convenir: ¿acaso no debe el hombre intentar forzosamente la conciliación entre el mandamiento incondicionado de Dios y su situación concreta? ¿No ejerce la situación concreta una forma de coacción? ¿No es la política, en lo general y en lo particular, el arte de lo posible? «Tú debes...», es cierto, pero dentro de lo posible. ¿No es éste el camino de Jesús?

La vía del compromiso moral es la vía del *fariseísmo*¹. Al fariseísmo se le ha hecho peor de lo que fue, y esto ya en los mismos evangelios, donde los fariseos son catalogados indiscriminadamente como representantes de la hipocresía, como «hipócritas», trasluciéndose ya en ese juicio ecos de posteriores disputas. Para ello no faltaban razones, por supuesto. Los fariseos fueron el único partido que sobrevivió a la gran rebelión contra los romanos, al fin de la cual fueron barridos todos los elementos del *establishment* y del radicalismo tanto político como apolítico. Y del fariseísmo tomó base también el judaísmo talmúdico ulterior, lo mismo que el judaísmo ortodoxo actual. Así, pues, habiendo quedado el fariseísmo como único adversario judío de la joven cristiandad, no es nada extraño que esta hostilidad se trasluciese en los evangelios, escritos después del año 70. Los fariseos, sin embargo, son exaltados sobremanera por Flavio Josefo, expresión viviente hasta en el mismo nombre de un compromiso, quien, para

¹ Además de las ya mencionadas obras sobre los saduceos y de los artículos en diccionarios y enciclopedias: BL (J. de Fraine), DBS (A. Michel-J. Le Moyné) y ThW (R. Meyer-H. F. Weiss), cf., entre las monografías, R. Herford, *Die Phariseer* (Leipzig 1928); D. C. Ridelle, *Jesus and the Pharisees* (Chicago 1928); L. Baeck, *Die Phariseer* (Berlín 1934) = *Paulus, die Phariseer und das Neue Testament* (Frankfurt 1961) 39-98; L. Finkelstein, *The Pharisees* (Filadelfia 1938); id., *The Pharisees and the Men of the Great Synagogue* (Nueva York 1950); S. Zeitlin, *The Pharisees and the Gospels* (Nueva York 1938); W. Beilner, *Christus und die Phariseer* (Viena 1959); A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* (Leiden 1964); H. F. Weiss, *Der Pharisaismus im Lichte der Überlieferung des Neuen Testaments* (Berlín 1965); R. Meyer, *Tradition im antiken Judentum. Dargestellt an der Geschichte des Pharisaismus* (Berlín 1965).

compensar su obra filorromana sobre la «guerra judía», escribió al final de su vida una obra filohebraica sobre la «antigüedad judía».

No es justo, por tanto, identificar sin más a los fariseos con los escribas. También el *establishment* sacerdotal tenía sus expertos en teología y jurisprudencia, sus especialistas (saduceos) en cuestiones relativas a la interpretación de la Ley, sus teólogos cortesanos. Etimológicamente, «fariseos» no quiere decir «hipócritas», sino «separados» (en arameo *perishajja*, del hebreo *perushim*). Gustaban de llamarse también los piadosos, los justos, los temerosos de Dios, los pobres. El nombre de «separados», empleado inicialmente para designar a «los que están fuera», hubiera cuadrado igualmente bien a los esenios y a los monjes de Qumrán. Estos, probablemente, no constituían sino el ala radical del movimiento farisaico. Como hemos visto, todos los «piadosos» se habían apartado muy pronto de la política de poder y del temporalismo de los partisanos macabeos puestos al frente del pueblo, se habían seccionado de la casa de los Macabeos, una de cuyas últimas descendientes, Mariamme, había de casarse con el fundador de la nueva dinastía herodiana. Querían conformar su vida a la Torá, la Ley de Dios. Sólo que, al no querer los unos compartir el radicalismo de los otros, los piadosos se escindieron en esenios y fariseos. Hasta que también los fariseos, tras una confrontación sangrienta con el macabeo Alejandro Janeo (103-76), el primero que volvió a conferirse el título de rey, renunciaron a todo intento de cambiar la situación por la fuerza. Su objetivo desde entonces fue prepararse, mediante la oración y la vida piadosa, al cambio que Dios habría de introducir en el mundo. Como movimiento laico de casi 6.000 adeptos, con gran influencia en una población total de medio millón de personas aproximadamente, los fariseos vivían mezclados entre los demás, pero organizados en comunidades compactas. Artesanos y comerciantes en su mayoría, formaban «gremios» bajo la dirección de los escribas. Políticamente, los fariseos en tiempos de Jesús eran moderados, aunque algunos simpatizaban con los zelotas.

No se debe olvidar que el fariseo que Jesús pone de ejemplo no era un hipócrita², sino un hombre honesto, piadoso, que decía verdad. Realmente hacía todo lo que decía. Los fariseos eran de una moral ejemplar y gozaban, en consecuencia, de gran reputación entre los que no conseguían llegar a su altura. En el cumplimiento de la Ley les importaban sobre todo dos cosas: las prescripciones de pureza y la obligación de los diezmos.

² Cf. Lc 18,12.

Las *prescripciones de pureza*, destinadas propiamente a los sacerdotes, eran obligatorias todos los días y para todos los adeptos, que en su gran mayoría no eran sacerdotes. Pero de esta manera se daban a conocer como el pueblo sacerdotal de la salvación, el que se salva en el tiempo final³. No se lavaban, pues, las manos por higiene o buenas maneras, sino por lograr la pureza cultural. Pureza cultural que se perdía por contacto con ciertas especies de animales, con la sangre, con un difunto o un cadáver, por flujo corporal, etc., y que se recuperaba por un baño purificador o simplemente dejando transcurrir un cierto período de tiempo. Para rezar deben tenerse las manos limpias. De ahí la gran importancia de lavarse las manos antes de cada comida. De ahí la conciencia de mantener limpios los vasos y bandejas.

El precepto de los *diezmos* (el 10 por 100 de todo lo que se cosecha y se adquiere o gana), para sustento del templo y de la tribu sacerdotal de Leví, andaba muy descuidado por el pueblo. Razón de más para que los fariseos lo tomaran más en serio. De todas las mercancías posibles, hasta de las verduras y especias culinarias, retiraban el 10 por 100 y lo enviaban a los sacerdotes y levitas.

Todo esto tenía para los fariseos valor de precepto. Pero ellos, más allá de todo precepto, hacían voluntariamente muchas otras cosas. «Obras de supererogación» (*opera supererogatoria*) han sido llamadas después por una posterior moral cristiana, adoptando otra vez con ello la concepción farisaica. Se trataba de obras en sí no preceptuadas ni requeridas, sino complementarias, buenas en demasía, que podían capitalizarse para el momento en que al hombre le fuese tomada cuenta de sus culpas, para que así la balanza de la justicia divina se inclinase a su favor. Obras de penitencia, ayuno voluntario (dos veces a la semana, lunes y jueves, para expiar el pecado del pueblo), limosna (acción caritativa para complacer a Dios), puntual observancia de las tres horas de oración cada día (dondequiera que se estuviese), etc., eran medios especialmente aptos para equilibrar la balanza moral. Preguntémonos ahora: ¿hay, de hecho, tanta diferencia entre estas prácticas y lo que una cierta cristiandad posterior (en este caso especialmente de corte católico) ha presentado como «cristiano»? ¿En qué otro círculo hubiera podido inscribirse Jesús, situado entre el *establishment* y los radicalismos, sino en este partido, en el partido de los verdaderos piadosos?

³ Cf. Ex 19,6.

b) *Compromiso moral*

Ya es bastante sintomático que Jesús, según parece, no dejó de tener conflictos con esta moral piadosa. Su característica era el *compromiso*. En ella de por sí se toman terriblemente en serio los mandamientos de Dios. Incluso se hace más de lo exigido y mandado. Se toman los mandamientos tan al pie de la letra, con tan escrupulosa minuciosidad, que en torno a esos mandamientos divinos se tiene que levantar toda una entramada de ulteriores mandamientos para precaverse de los pecados que amenazan por doquier, para aplicarlos a las cuestiones más pequeñas de cada día, para decidir en todo momento de duda lo que es pecado y lo que no lo es. Uno debe saber exactamente a qué hay que atenerse: hasta dónde es lícito caminar en sábado, qué se puede transportar, qué trabajos se pueden realizar, si es lícito casarse, si se puede comer un huevo puesto en sábado, etc. En el marco de un mismo precepto cabe toda una trama de prescripciones menores. Recuértese el lavatorio de manos: debe efectuarse a una hora determinada, hasta la muñeca, manteniendo las manos en posición correcta, en dos aguas (la primera para quitar la impureza de las manos, la segunda para eliminar las gotas sucias de la primera).

De esta manera se aprendía a colar mosquitos, estableciendo refinadísimas técnicas de piedad. Se acumulaban mandamientos sobre mandamientos, prescripciones sobre prescripciones, llegándose a crear un sistema moral capaz de abarcar la vida entera del individuo y de la sociedad. Y un celo por la *Ley* cuyo reverso de la medalla no podía ser más que un continuo temor al pecado, que por todas partes acecha. Dentro de la Escritura, la *Ley* en sentido estricto (= los cinco libros de Moisés = el Pentateuco = «Torá»), que concede el mismo valor a los preceptos éticos que a los rituales, es más importante que los Profetas. Y en la misma categoría que la *Ley* escrita de Dios, la «Torá», se coloca —y debe ser aceptada *pari pietatis affectu*⁴— la tradición oral, la «halacha», la «tradición de los antiguos», la obra de los escribas. Así es cómo se pudo desarrollar una sólida doctrina sobre la resurrección de los muertos, en contraposición a los saduceos. Y es importante sobremanera, en todo momento, el magisterio de los escribas, que se ocupan de la complicada aplicación de todos y cada uno de los mandamientos y están en situación de sentenciar lo que el hombre sencillo tiene que hacer en cada caso, en cada situación, en cada momento. «Casuística» se ha llamado más tarde a esta

técnica, y muchos y grandes tomos de teología moral cristiana están llenos de ella. En suma: una atomización, un empaquetado de cada uno de los momentos del día, de la mañana a la noche, en envolturas legales.

Para muchos fariseos, sin embargo, se trataba de una técnica humanitaria: querían realmente ayudar. Querían hacer *practicable* la *Ley* mediante una habilidosa acomodación al presente. Querían descargar la conciencia, darle seguridad. Querían definir exactamente hasta dónde se podía llegar sin pecar. Querían ofrecer salidas donde parecía imposible encontrarlas, excavar un túnel en la montaña de mandamientos por ellos mismos acumulada entre los hombres y Dios (por utilizar una imagen del mismo Juan XXIII en un discurso a los canonistas católicos). De esta manera se puede ser, a la vez, severo e indulgente, tradicionalista y realista. Se insiste en la *Ley* y, simultáneamente, se brindan justificaciones y dispensas. Se toma el mandamiento al pie de la letra, pero el texto se interpreta elásticamente. Se recorre el camino de la *Ley*, pero sus posibles rodeos están asimismo planificados. Es la manera de atenerse a la *Ley* sin pecar. En sábado está prohibido trabajar (los escribas habían recopilado 39 diferentes trabajos prohibidos en sábado), pero excepcionalmente es lícito profanar este día, en caso de peligro de muerte. En sábado está prohibido sacar cosas fuera de la casa, pero los patios de muchas de ellas pueden considerarse como integrantes de la misma. En sábado está permitido, no obstante, y al contrario que en Qumrán, sacar al buey caído en la fosa. ¿No es comprensible que el pueblo prestase una favorable acogida a esta interpretación de la *Ley*, que mitigaba la inflexible concepción saducea de los sacerdotes del templo, intransigentes en la cuestión del sábado? Los fariseos no estaban alejados del pueblo como los jerarcas saduceos, allá en el templo, sino muy cerca de la gente en las ciudades y los pueblos, en las sinagogas, en las casas de enseñanza y oración. Por eso eran algo así como los jefes del partido popular, pudiendo considerarse más como promotores de la renovación moral que como representantes del conservadurismo reaccionario (el que tenía su asiento en el templo).

Eran implacables, eso sí, contra los que no conocían o no aceptaban la *Ley*. En tal caso se hacía necesaria la *segregación*, mas no sólo frente al *establishment* helenizante de Jerusalén, sino también frente a los *am-ha-arez*, la «gente del campo», ignorantes de la *Ley* y por lo mismo incapaces de ponerla en práctica, es decir, los que por sus duros trabajos malamente *podían* cuidarse de la pureza cultural. Y, en especial, «segregación» de toda suerte de pecadores públicos, los que no *querían* observar la *Ley*, como,

⁴ Así el Concilio de Trento sobre Escritura y tradición: Denz 783.

por ejemplo, las prostitutas y, casi en el mismo plano, los inspectores de aduanas. Pues las fuerzas de ocupación traspasaban los puestos de aduanas al mejor postor, que, por su lado, podía luego, a pesar de las tarifas oficiales, resarcirse ampliamente. Estos eran los «publicanos», sinónimo de estafadores y pícaros, gente con quien no podía uno sentarse a la mesa. Todos éstos retardaban el advenimiento del reinado de Dios y del Mesías. Si todo el pueblo guardaba la Ley tan pura y santamente, tan fiel y escrupulosamente como los fariseos, se cumpliría la llegada del Mesías, quien reuniría las tribus dispersas de Israel y establecería el reinado de Dios. La Ley era signo de elección, de gracia.

c) No un fanático de la Ley

Jesús, en apariencia *cercano* a los fariseos, estuvo, sin embargo, infinitamente *lejos* de ellos. También él recrudesció la Ley, como prueban las antítesis del sermón de la montaña: la simple ira ya es asesinato⁵, el simple deseo adúltero ya es adulterio⁶. Pero, ¿trataba con ello de establecer una casuística? De otro lado, Jesús fue de una laxitud extraordinaria: hay que derrumbar toda la moral, si el hijo perdido y disoluto va a ser tratado al final en la casa del padre mejor que el que ha permanecido honradamente en ella⁷ y, mucho más, si el deshonesto publicano va a salir ante Dios mejor parado que el piadoso fariseo, que no es, de verdad, como los demás hombres, ladrones y adúlteros⁸. Tales parábolas, a las que se han de sumar la de la oveja extraviada y la de la moneda perdida⁹, son subversivas y destructivas moralmente, constituyendo una ofensa para todo buen israelita.

El conflicto de Jesús con los fariseos hubo de agudizarse sobremanera, porque también las coincidencias eran particularmente grandes. Al igual que los fariseos, mantuvo Jesús una actitud de distancia frente al *establishment* sacerdotal de Jerusalén, y lo mismo rechazó la revolución zelota que la emigración exterior o interior. Como los fariseos, también Jesús quiso ser piadoso en medio del mundo; vivió, actuó y discutió en medio del pueblo, enseñó en la sinagoga. ¿No fue Jesús una especie de *rabbi* que estuvo, además, varias veces hospedado en casa de un fariseo¹⁰ y fue advertido, precisamente por fariseos, de las asechanzas de Herodes?¹¹ Como los fariseos, también él se atuvo fundamentalmente a la Ley; nunca la atacó frontalmente, pidiendo su abrogación o suspensión. El no había venido a derogar, sino a dar cumpli-

⁵ Mt 5,21s. ⁶ Mt 5,27s. ⁷ Lc 15,11-32.

⁸ Lc 18,10-14. ⁹ Lc 15,4-6.8-9.

¹⁰ Lc 7,36; 11,37; 14,1. ¹¹ Lc 13,31.

miento¹². ¿No era él acaso, como tratan de verlo en la actualidad algunos estudiosos judíos¹³, simplemente un fariseo de talante marcadamente liberal, un moralista en el fondo piadoso y observante de la Ley, aunque de extraordinaria amplitud de miras? ¿No se encuentran también entre los rabinos paralelos de algunos de sus dichos? Pero vaya ahora la pregunta contraria: ¿por qué entonces se llegó a esa progresiva hostilidad de los círculos farisaicos frente a Jesús?

Los paralelos, efectivamente, se dan con harta frecuencia no sólo en el marco judío, sino también en el helenista. Sólo que una golondrina no hace verano y una frase aislada de un rabino aislado no hace historia. Máxime cuando a la frase de uno se oponen mil frases de otros, como en la cuestión del sábado, por ejemplo. Para nosotros tiene una importancia puramente secundaria saber «quién» lo dijo primero, «qué» dijo y «cómo» lo dijo. De capital importancia es, sin embargo, saber bajo qué presupuestos, en qué contexto, con qué radicalidad y con qué consecuencias, tanto para el que lo dice como para los que escuchan, fue dicho todo eso. Pues no puede ser mera casualidad que sólo este judío haya hecho historia y haya cambiado de raíz el curso del mundo y la posición del judaísmo.

Llegados a este punto se hace obligado precisar, distinguiéndolo muy bien del judaísmo y de cierto cristianismo rejudaizado, que Jesús no fue un *moralista piadoso, fiel a la Ley*. Indiscutiblemente, si es verdad que el Jesús histórico vivió enteramente sujeto a la Ley en líneas generales, también es cierto que nunca vaciló, cuando le pareció oportuno, en actuar de forma contraria a la Ley. Sin abolirla, se situó, de hecho, *sobre* la Ley. Sobre tres datos concretos, reconocidos por los exegetas más críticos, debemos ahora fijar nuestra atención¹⁴:

- Ninguna tabuización ritual: *nada que entra de fuera puede manchar al hombre; lo que sale de dentro es lo que lo mancha*¹⁵. Quien así habla no se limita a criticar, como también podían hacer los de Qumrán, una praxis de pureza meramente exterior, sin participación del corazón. No se limita a recrudescer, como siempre ocurrió en Qumrán, las prescripciones de purificación. Sino que pronuncia una frase inaudita en el ju-

¹² Mt 5,17.

¹³ Cf. especialmente las colaboraciones de D. Flusser sobre la «Jesus-Forschung».

¹⁴ Cf. K. Niederwimmer, *Jesus*, 66-70; H. Braun, *Jesus*, 72-75.78-83.

¹⁵ Mc 7,15; Mt 15,11.

daísmo, una frase que hubo de ser entendida como un ataque en toda línea contra todos aquellos que no pensaban más que en la corrección ritual. Con esta frase, aunque tal vez sólo fue pronunciada en una situación determinada, sin tener carácter programático (en contra de la tradición oral —la «halacha»— de la pureza, más que contra las prescripciones de pureza de la misma Torá), Jesús quita todo valor a todas las prescripciones de purificación y pone fuera de curso, a la vez, la distinción veterotestamentaria entre animales y alimentos puros e impuros. Jesús no está interesado en la limpieza cultural y la corrección ritual. La limpieza ante Dios sólo la da la limpieza del corazón. Lo que esto, en definitiva, pone en tela de juicio es aquella distinción que servía de base al culto veterotestamentario y a todo el culto antiguo en general: la distinción entre un orden profano y otro sagrado¹⁶.

- Ningún ascetismo basado en el ayuno: mientras el Bautista no come ni bebe, Jesús come y bebe. El reproche, antes mencionado, de comilón y borracho está, indudablemente, conectado con el ayuno. Ciertamente que en ningún pasaje se le echa en cara a Jesús el no observar el ayuno obligatorio del día de la reconciliación y otros días de duelo. Pero lo que sin duda no practicó fue el ayuno voluntario privado, que, según parece, también observaban los discípulos de Juan, al igual que los fariseos: los amigos del novio no pueden ayunar mientras tienen al novio con ellos¹⁷. Una frase enigmática que significa: ahora es tiempo de alegría, no tiempo de ayuno: el ayuno se convierte en fiesta, porque la ansiada fiesta del fin de los tiempos ya ha comenzado. Con semejante doctrina tuvo Jesús que provocar, una vez más, un fuerte escándalo. El, evidentemente, no otorgaba ningún valor a este tipo de penitencia, de mortificación, de autocorrección para ganarse la benevolencia de Dios y acumular méritos. Un claro ataque, en suma, a las buenas obras de supererogación, al «opus supererogatorium», al que por otra parte niega Jesús, en la parábola del fariseo y del publicano, todo efecto de justificación¹⁸.
- Ningún escrúpulo ante el sábado: la trasgresión de la ley sabática está documentada en los evangelios más que ninguna otra. Ahí está el caso clásico: Jesús viola manifestamente el descanso sabático. No sólo permite a sus discípulos coger espigas en sábado¹⁹; en sábado hace también él mismo numero-

sas curaciones²⁰. Con lo cual violaba no un simple mandamiento, sino el mandamiento por antonomasia, defendido entonces con fuerte decisión tanto por el «establishment» de Jerusalén como por los zelotas, los esenios y los monjes de Qumrán, y que todavía hoy es el más acusado de la praxis religiosa hebrea: el signo distintivo de Israel frente al mundo de los paganos. Y no lo hacía sólo en caso de peligro de muerte, sino cuando fácilmente podía haber hecho otra cosa. Todas y cada una de sus curaciones podían haber tenido lugar al día siguiente. Tampoco aquí se preocupa Jesús de las interpretaciones singulares, sean más o menos severas o indulgentes, ni del sinnúmero de «síes» y «peros» de la casuística. No es tan sólo que admita excepciones a la regla; es que pone la misma regla en tela de juicio. Atribuye a los hombres una libertad radical frente al sábado con esas palabras, sin duda auténticas: «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado»²¹. Una declaración semejante hubo de escandalizar en sumo grado a oídos hebreos. Pues el sábado es el servicio de Dios por excelencia: no está ahí para el hombre, sino para Dios, el cual, según una concepción judía del tiempo, lo guarda en el cielo en unión de todos los ángeles con ritual exactitud. Si alguna vez en alguna parte ha dicho un rabino lo contrario: que el sábado ha sido entregado a los judíos y no los judíos al sábado, ello no pasa de ser el caso de la proverbial golondrina solitaria; a tal frase no se le debe atribuir una importancia sustancial; no estaba motivada por la misma intención, ni ha provocado una actitud crítica frente al sábado. Para Jesús, sin embargo, ya no es el sábado objetivo religioso en sí; es el hombre el objetivo del sábado. No que en sábado no se deba hacer nada, sino que se haga lo que es justo y, si es lícito salvar animales, con mayor razón lo será salvar hombres²². Con lo cual, en definitiva, es al hombre mismo a quien de principio compete determinar cuándo guarda o no guarda el sábado. Y este criterio se extiende también a la observancia de los otros mandamientos. No se combate la Ley, es claro, pero sí se convierte al hombre, de hecho, en medida de la Ley. Y esto, para un judío ortodoxo, es poner las cosas cabeza abajo.

Todo esto, por lo menos, pertenece casi con toda seguridad al núcleo histórico de la tradición evangélica. Que la actitud de Jesús ante la piedad tradicional resultó sumamente escandalosa, se echa

¹⁶ Cf. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (1954), en *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1960) 187-214, esp. 207.

¹⁷ Mc 2,19 (par). ¹⁸ Lc 18,12.14. ¹⁹ Mc 2,23 (par).

²⁰ Mc 3,1-6 (par); Lc 13,10-17; 14,1-6.

²¹ Mc 2,27. ²² Mc 3,4 (par); cf. Lc 14,5.

de ver en el modo como la tradición trata los dichos de Jesús sobre el sábado. Se hace omisión de ellos: Mateo y Lucas silencian la frase revolucionaria arriba citada. Se añaden razonamientos secundarios: citas de la Escritura y alusiones a ejemplos veterotestamentarios, que, sin embargo, no prueban lo que habría que probar²³. Se confiere a los textos un énfasis cristológico: no simplemente el hombre, sino el Hijo de hombre —así apostilla también Marcos²⁴— es el señor del sábado*.

d) *Contra la presunción*

Es difícil establecer cuántos de los restantes reproches lanzados a los fariseos provienen directamente de Jesús²⁵. A los fariseos se les echa en cara que pagan el diezmo de las especias, pero ignoran las grandes exigencias de Dios en pro de la justicia, el buen corazón y la lealtad: filtran el mosquito y se tragan el camello²⁶. Que cumplen minuciosamente las prescripciones de purificación, mientras su propio interior está sucio: sepulcros bien encalados por fuera, pero llenos de huesos de muerto por dentro²⁷. Que alardean de un gran celo misionero, pero corrompen a los hombres que ganan para su causa: prosélitos que, por doble motivo, se hacen dignos del averno²⁸. Y, finalmente, que dan dinero a los pobres, que observan escrupulosamente las horas de oración, pero que toda su piedad únicamente está al servicio de su afán de prestigio y de su vanidad: una teatralidad que ya ha recibido su paga²⁹. En buena parte también valen para los fariseos los reproches que Jesús dirige a los escribas: cargan fardos pesados en las espaldas de los demás, mientras ellos no quieren empujarlos ni con un dedo³⁰. Buscan honores, títulos, reverencias y se arrojan el puesto de Dios³¹. Alzan mausoleos a los profetas del pasado y matan a los del presente³². En síntesis: ostentan el saber, pero no viven de acuerdo con él.

Pero más importante que los reproches en particular es lo que tras ellos se esconde: ¿qué tiene en el fondo Jesús contra este tipo de religiosidad? El no anuncia un reinado de Dios que el hombre pueda instaurar, edificar, organizar o imponer mediante una exacta observancia de la Ley y una mejor moral. Un rear-

²³ Mc 2,25s (par); Mt 12,5.

²⁴ Mc 2,28 (par).

* En *Nueva Biblia Española*, de esta misma editorial, leemos en Mc 2,28 simplemente: «El hombre es señor del sábado» (N. del T.).

²⁵ Esp. en la gran lamentación de Mt 23,13-36; cf. Lc 11,37-52.

²⁶ Mt 23,23s. ²⁷ Mt 23,25-28 ²⁸ Mt 23,15.

²⁹ Mt 6,1-18. ³⁰ Mt 23,1-4. ³¹ Mt 23,5-12. ³² Mt 23,29-36.

me moral, sea del tipo que fuere, no lo consigue. Jesús anuncia un *reino instaurado por la acción liberadora y letificante de Dios*. El reinado de Dios es obra de Dios; su dominio, un dominio liberador y beatificante. Jesús nunca ironiza sin más sobre la seriedad de los esfuerzos morales. Cierto, él hace un uso sorprendentemente escaso de las palabras «pecado» y «pecar». No es un predicador pesimista del pecado al estilo de un Abraham de Santa Clara*. Mas tampoco es un optimista ilustrado a lo Rousseau, convencido de la bondad natural del hombre y enemigo de la conciencia del pecado y de todo empeño moral. Al contrario: según él, son sus adversarios los que *restan nocividad al pecado*. Bajo un doble aspecto³³:

- *Por la casuística, cada pecado queda aislado: el precepto de la obediencia a Dios queda fragmentado en un cúmulo de detallados actos particulares. En lugar de las falsas actitudes, tendencias y convicciones de fondo, se trata en primera línea de las desviaciones morales concretas. ¡Una moral de formulario de confesión! Los actos singulares son registrados y catalogados: en cada mandamiento faltas graves y leves, pecados de debilidad y pecados de malicia. La dimensión profunda del pecado no sale a la luz.*
- *Jesús elimina la casuística, apuntando directamente a la raíz: no sólo es asesinato el acto de matar, sino el propio sentimiento de ira; no sólo es adulterio el acto de adulterar, sino que basta el deseo adúltero; no sólo es perjurio el acto de jurar en falso, sino una palabra no verdadera. El pecado de la lengua, minimizado por los contemporáneos, se perfila como algo que efectivamente mancha al hombre. Nunca delimita Jesús el campo dentro del cual se comete pecado y fuera del cual ya no hay miedo de cometerlo. Pone ejemplos, pero nunca define casos particulares en los que se haya de proceder de esta o aquella manera. No tiene ningún interés en catalogar los pecados. Ni siquiera en distinguirlos en leves y graves, y mucho menos en perdonables e imperdonables. Mientras algunos rabinos consideraban como pecados imperdonables el homicidio, la impudicia, la apostasía y el desprecio de la Ley, Jesús no reconoce más que uno solo: el pecado contra el Espíritu Santo³⁴. Imperdonable es sólo el rechazo del perdón³⁵.*
- *Por la idea del mérito queda el pecado compensado: al peso del*

* Célebre predicador barroco de lengua alemana (1644-1709).

³³ Cf. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* I, 146-150.

³⁴ Mc 3,28s. ³⁵ Cf. Mt 11,20-24.

pecado se contrapone el peso de los méritos, pudiendo éstos llegar incluso a anular el primero. Y no solamente los méritos personales: también se pueden contabilizar cómodamente los méritos de otros (de los padres, de la comunidad, de todo el pueblo). En esta compensación de pérdidas y ganancias, lo que en definitiva importa es que al final no se acuse déficit, sino que se haya capitalizado para el cielo la mayor cantidad posible de méritos.

- *Para Jesús no hay mérito en absoluto³⁶. Cuando él habla de «salario» —y lo hace con mucha frecuencia, siguiendo el modo de hablar de su tiempo— no se refiere a un «mérito»: no se trata de una retribución de trabajo a la que el hombre tiene derecho porque se la ha ganado, sino de una recompensa gratuita que Dios por propia iniciativa regala al hombre sin ningún derecho por parte de éste. El cómputo de méritos no desempeña aquí ningún papel, como drásticamente muestra la parábola de los jornaleros de la viña con un salario igual para todos³⁷. Lo decisivo son las reglas de la misericordia divina, la cual, en oposición a toda justicia social, da a cada uno al tope, independientemente de la duración o intensidad de su trabajo: siempre más de lo que merece. El hombre debe así, tranquilamente, olvidar lo bueno que ha hecho³⁸. Incluso se le recompensará aun cuando piense que él no ha merecido nada³⁹. Dios recompensa realmente: éste es el sentido del discurso sobre el salario. Dios recompensa hasta ese vaso de agua que el mismo hombre ya ha olvidado. Quien habla de mérito mira a su propio rendimiento; quien habla de recompensa, a la fidelidad de Dios.*

Por la casuística y el concepto de mérito se minimiza el pecado, y quien tal hace se vuelve acrítico en la confrontación consigo mismo: pagado de sí, autosuficiente, presuntuoso. Lo que al mismo tiempo significa: hipercrítico, injusto, duro y despiadado con los otros que no son como él, los «pecadores». Se parangona con ellos. Quiere prevalecer ante ellos, ser reconocido por ellos como piadoso y moral, y se distancia de ellos, naturalmente. Es en esta capa profunda, no sólo en la superficie, donde enraiza el reproche de hipocresía que Jesús dirige continuamente a los fariseos. Quien no es capaz de criticarse a sí mismo concede demasiada importancia a su propio yo y la resta al prójimo y, sobre todo, a Dios. Por esto precisamente se extraña del padre el hijo que ha

permanecido en casa⁴⁰. Y por lo mismo, Simón el fariseo sabe hablar de perdón, aunque no sabe cómo se practica⁴¹.

¿Qué se interpone entonces entre Dios y los hombres? Paradójicamente, la propia moral y piedad del hombre: su alambicado y refinado moralismo y su sofisticada técnica de piedad. No son los publicanos deshonestos, como pensaban los contemporáneos, quienes encuentran mayores dificultades de conversión, dado que no pueden saber a cuántas personas han defraudado y cuánto deben restituir. No; son los piadosos, los que seguros de sí mismos parecen no tener necesidad de conversión. Ellos fueron los enemigos más encarnizados de Jesús. A ellos, no a los grandes pecadores, se aplican la mayoría de los discursos condenatorios de los evangelios. No fueron los homicidas, los ladrones, los estafadores y los adúlteros, sino los cultivadores de esa moral superior quienes finalmente liquidaron a Jesús, convencidos además de que con ello rendían un servicio a Dios.

El espíritu farisaico se ha perpetuado. Roma salió victoriosa de las grandes confrontaciones militares. El zelotismo naufragó, el esenismo fue exterminado y el saduceísmo quedó sin templo y sin servicio cultural. El fariseísmo, sin embargo, sobrevivió a la catástrofe del año 70. Únicamente los escribas quedaron como guías del pueblo esclavizado. Así, del antiguo fariseísmo surgió el judaísmo normativo más reciente, el cual, a pesar de todos los ataques, se ha mantenido vivo gracias a su «aislamiento» dentro del mundo (modificado y acomodado múltiples veces), y después de casi dos mil años ha logrado reconstruir el Estado de Israel. El fariseísmo también pervive, y a veces con mayor intensidad, dentro del cristianismo, naturalmente en crasa contradicción con Jesús.

e) *Provocador en todos los sentidos*

Establishment, revolución, emigración, compromiso: Jesús está situado en un *cruce de coordenadas* cuyos cuatro puntos de referencia aún hoy, en una situación histórica completamente distinta, no han perdido su sentido. El teólogo debe hablar de los condicionamientos sociales (y no sólo en abstracto, como a menudo han hecho respecto a Jesús precisamente aquellos que subrayan el significado social del mensaje cristiano). Por eso era importante ver a Jesús de Nazaret, tan concreta como brevemente posible, en su contexto social: como él realmente fue. Pero no menos importante es verlo como hoy es, es decir, como también hoy, pese a todo su extrañamiento, puede ser significativo dentro de nuestro

³⁶ Lc 17,10. ³⁷ Mt 20,1-15 ³⁸ Mt 6,3s. ³⁹ Mt 25,37-40.

⁴⁰ Lc 15,11-32. ⁴¹ Lc 7,36-50.

contexto social. Desde tal posición sistemática podremos evitar conjuntamente ambas cosas: la historización inactual y la actualización ahistórica. O dicho de forma positiva: podremos a un tiempo tener en cuenta la *distancia en la historia* y la *relevancia para la historia*. De este modo será factible descubrir dentro de todas las variantes algunas constantes significativas.

¿No es singular el resultado obtenido hasta ahora? Jesús, claramente, no se deja encuadrar en ninguna categoría: ni entre los poderosos ni entre los rebeldes, ni entre los moralizantes ni entre los silenciosos del campo. Se muestra provocador hacia la derecha y hacia la izquierda. No respaldado por ningún partido, desafiante en todas direcciones: «el hombre que rompe todos los esquemas»⁴². Ni filósofo, ni político, ni sacerdote, ni innovador social. ¿Un genio, un héroe, un santo? O ¿un reformador? Pero, ¿no es él más radical que cualquier re-formador? ¿Un profeta? Pero, ¿puede un profeta «último», insuperable, ser simplemente un profeta? La tipología usual parece que no sirve. Jesús parece tener algo de cada uno de estos tipos tan diferentes (más, tal vez, de profeta y de reformador), pero al final no se identifica con ninguno. Es de distinto rango: manifiestamente más cercano a Dios que los sacerdotes, más libre frente al mundo que los ascetas, más moral que los moralistas, más revolucionario que los revolucionarios. Tiene, por lo mismo, anchuras y profundidades que a los otros les faltan. Difícil de entender y casi imposible de captar en sus intenciones, para los amigos como para los enemigos. Por donde quiera que se mire, siempre resulta que *¡Jesús es distinto!* En todo paralelo que en concreto se establezca, el Jesús histórico en su totalidad se muestra absolutamente *inconfundible* entonces y ahora.

Como resultado complementario de este capítulo viene bien hacer hincapié en la superficialidad de los que ponen en la misma línea a todos los «*fundadores de religiones*», como si en definitiva se les pudiese no sólo confundir, sino intercambiar. Aun prescindiendo de que Jesús de Nazaret no tuvo intención de fundar una religión, ha de quedar fuera de duda una cosa: que el Jesús histórico no puede confundirse ni con Moisés ni con Buda, ni con Confucio (Kung-fu-tse) ni con Mahoma.

Para ser concisos: Jesús no fue un hombre educado en la corte, como presumiblemente lo fue Moisés; ni hijo de reyes, como Buda. Tampoco fue un hombre docto y político, como Confucio; ni un rico comerciante, como Mahoma. Por ser precisamente de procedencia tan insignificante resulta tanto más asombrosa su persistente significación. El mensaje de Jesús es enormemente *diferente*

- de la validez absoluta de la Ley escrita, en continua reelaboración (Moisés);
- del retiro ascético y la inmersión monástica en el marco de una vida en común regulada de una orden (Buda);
- de la conquista revolucionaria y violenta del mundo mediante la lucha contra los infieles y la instauración de Estados teocráticos (Mahoma);
- de la renovación de la moral tradicional y de la sociedad constituida, conforme a una ley eterna universal y en el espíritu de una ética aristocrática (Confucio).

Es evidente que aquí no se trata de unas cuantas posibilidades más o menos casuales, sino de *opciones o posiciones fundamentales* enormemente significativas. En el esquema de las coordenadas *históricas* de Jesús parecen apuntarse algunas de las posiciones *religiosas* generales de fondo que hoy todavía están vigentes, unas veces como tales, otras cambiadas de signo, es decir, *secularizadas*.

También dentro del cristianismo se ha de intentar poner de relieve, puede que en un intento totalmente nuevo, la verdad de las otras religiones. No hay nada que retirar de esta afirmación. El cristianismo, al fin y al cabo, ha aprendido tanto de Platón, Aristóteles y la Estoa como de los cultos místicos helenistas y de la religión estatal romana, pero apenas nada de India, China y Japón. Para el que se remite a Jesús, sin embargo, la urgencia de ese intento no puede constituir una justificación para mezclar todas las religiones. Otra vez se ratifica aquí lo que acabamos de decir: las grandes figuras individuales no son intercambiables; un solo hombre no puede recorrer conjuntamente sus distintos caminos; no se pueden abarcar simultáneamente el exterminio del mundo (Buda) y la construcción del mundo (Confucio); el dominio del mundo (Mahoma) y la crisis del mundo (Jesús)⁴³. Jesús de Nazaret no puede servir de clave para una religión mundial omni-comprensiva ni de etiqueta para un sincretismo más o menos viejo o de más o menos nuevo cuño.

Pero con lo dicho hasta aquí no hemos hecho más que delimitar la figura de Jesús de forma preferentemente negativa. Lo positivo de la cuestión sólo se ha tocado indirectamente: ¿qué es lo que caracteriza propiamente a Jesús? ¿Cuál es su centro?

⁴² E. Schweizer, *Jesus Christus*, 18.

⁴³ Cf. K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen* (Munich 1964) 203.

II

LA CAUSA DE DIOS

No vamos a estudiar aquí la conciencia o la psique de Jesús. Nada de ello dejan traslucir las fuentes, como repetidas veces hemos subrayado. Es posible, sin embargo, investigar el centro de su predicación y de su comportamiento. ¿En qué se empeñó Jesús? ¿Qué quiso realmente?

1. EL CENTRO

Más tarde se echará de ver la capital importancia de esta afirmación: Jesús no se anuncia a sí mismo. El no está en primer plano. No llega y dice: «Yo soy el Hijo de Dios; creed en mí». No es como aquellos predicadores ambulantes y hombres de Dios, ya conocidos de Celso, que se presentaban presuntuosamente con estas palabras: «Yo soy Dios, o Hijo de Dios, o Espíritu de Dios. He venido porque el fin del mundo está a las puertas... ¡Bienaventurado quien ahora me adora!»¹. La persona de Jesús, por el contrario, se repliega tras la causa que él defiende. Y ¿cuál es esta causa? Se puede responder con una sola frase: *la causa de Jesús es la causa de Dios en el mundo*. Hoy está de moda resaltar que el interés de Jesús se centra total y absolutamente en el hombre. Verdad indiscutible. Pero su interés se centra total y absolutamente en el hombre porque primeramente está centrado total y absolutamente en Dios.

a) Reinado de Dios

Es la palabra y el concepto central de la predicación de Jesús. Concepto que él nunca definió, pero que innumerables veces ha descrito, con términos siempre nuevos e inteligibles, en sus parábolas,

las, substrato original de la tradición evangélica: el *Reino de Dios* que se acerca (*malkut Yahvè*)². Como atestiguan los textos, él habla del reinado de Dios, no de la Iglesia. «Reino de los cielos», una expresión probablemente secundaria que se utiliza en los evangelios (Mateo) por el temor judío a pronunciar el nombre de Dios, quiere decir lo mismo: «cielos» suple a «Dios». Con «reino» no se significa un territorio, una zona de soberanía, sino el gobierno de Dios, el ejercicio de la soberanía que él asumirá: el «reinado de Dios». El reinado de Dios se convierte así en «santo y señal de la causa de Dios»³.

El significado de esta expresión, tan popular en el tiempo de Jesús, le hemos precisado ya un tanto al establecer la diferenciación entre Jesús y sus adversarios. ¿Qué es para Jesús el reinado de Dios? Resumamos brevemente lo que a este respecto interesa de lo dicho hasta aquí:

- *No sólo el reinado constante de Dios, instaurado desde el principio de la creación, como lo entendían los jerarcas de Jerusalén, sino el reinado de Dios del tiempo final, ya inminente.*
- *No la teocracia o democracia político-religiosa de los zelotas, instaurada por la fuerza, sino el directo e ilimitado dominio universal de Dios, establecido pacíficamente.*
- *No un juicio de venganza, favorable a una «élite» de perfec-*

² Además de los libros ya citados sobre Jesús y de las teologías del Nuevo Testamento, cf. los artículos sobre el *reino de Dios* en LThK (H. Fries, R. Schnackenburg), RGG (H. Conzelmann, E. Wolf, G. Gloege), EKL (L. Goppelt, J. Moltmann), así como en BL (P. van Imschoot) y ThW (H. Klein-knecht, G. von Rad, K. G. Kuhn, K. L. Schmidt). Cf. además las siguientes monografías modernas: O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im NT* (Zollikon-Zürich 1941); K. Buchheim, *Das messianische Reich. Über den Ursprung der Kirche im Evangelium* (Munich 1948); H. Ridderbos, *De komst van het Koninkrijk* (Kampen 1950); A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (Nueva York 1950); R. Morgenthaler, *Kommendes Reich* (Zürich 1952); W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (Zürich 1953); T. F. Glasson, *His Appearing and His Kingdom* (Londres 1953); R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (Londres 1954); H. Roberts, *Jesus and the Kingdom of God* (Londres 1955); J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu* (Paris 1957); E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlin 1957); R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1970); H. Conzelmann, *El centro del tiempo* (Madrid 1974); Th. Blatter, *Die Macht und Herrschaft Gottes* (Friburgo/Suiza 1961); W. Trilling, *Das wahre Israel* (Munich 1964); H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes* (Munich 1968); R. H. Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition* (Gainesville 1970). Sobre la evolución de la idea del reino de Dios en la tradición eclesial cf. la obra de F. Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi* (Basilea 1951ss).

³ Dibelius, *Jesús*, 52.

¹ Orígenes, *Contra Celsum*, VII,9.

tos, en el sentido de los esenios y los monjes de Qumrán, sino la alegre noticia de la infinita bondad y la incondicionada gracia de Dios en favor, sobre todo, de los perdidos y los miserables.

- No un reinado de Dios según el espíritu de los fariseos, conseguido a través de una estricta observancia de la Ley y una moral mejor, sino un reinado establecido por la libre acción de Dios.

Y ¿qué tipo de reinado ha de ser éste?

Un reinado en el cual, según la oración de Jesús⁴, se proclamará realmente que Dios es santo, su designio se realizará en la tierra como en el cielo, los hombres tendrán plenitud de todo, cualquier deuda será perdonada y el malo será vencido.

Un reinado en el cual, según las promesas de Jesús⁵, los pobres, los hambrientos, los afligidos y los pisoteados podrán por fin levantar cabeza; en el cual tendrá fin el dolor, el sufrimiento y la muerte.

Un reinado indescriptible, pero anunciabile a través de imágenes tales como la Nueva Alianza, la semilla germinada, la cosecha madura, el gran banquete, la fiesta real.

Un reinado, en fin, conforme a las promesas proféticas, de plena justicia, de suma libertad, de amor inquebrantable, de reconciliación universal, de paz eterna.

En este sentido, por tanto, el tiempo de la salvación, del cumplimiento, de la plenitud, de la presencia de Dios: el futuro absoluto.

Este futuro pertenece a Dios. La fe en las promesas proféticas ha sido concretada e intensificada decisivamente por Jesús. ¡La causa de Dios se impondrá en el mundo! En esta esperanza se apoya el mensaje del reinado de Dios. Todo lo contrario de la resignación, según la cual Dios queda en el más allá y el curso de la historia universal permanece inmutable. Esta esperanza no nace del resentimiento, que desde la indignancia y desesperación presentes proyecta al futuro la imagen rosada de un mundo radicalmente diverso, sino de la certeza de que Dios es ya Creador y Señor oculto de este contradictorio mundo y de que cumplirá en el futuro su palabra.

b) Horizonte apocalíptico

Llegue su reinado: también Jesús, como toda su generación apocalíptica, espera el reinado de Dios, el reinado de la justicia,

⁴ Mt 6,9-13 (par). ⁵ Lc 6,20-22; Mt 5,3-10.

la libertad, la alegría y la paz en un futuro inminente. Desde el principio hemos visto la gran diferencia que media entre la concepción del reinado de Dios de Jesús y la concepción estática del mismo de los sacerdotes del templo y otros grupos⁶: el sistema presente no es definitivo, la historia llega a su fin, y eso todavía en esta generación, que es la última y que vivirá el repentino y tremendo final del mundo con su nuevo nacimiento. Pero esto sobrevendrá, para Jesús, de otra manera, muy de otra manera.

Sobre si Jesús esperaba que el comienzo del reinado de Dios habría de tener lugar con su muerte o inmediatamente después de ella, se podrá hacer toda clase de especulaciones, pero las fuentes no dan pie para concluir nada definitivo. En todo caso, una cosa es clara, que Jesús esperó el reinado de Dios para un inmediato futuro. Nosotros, por el método que seguimos, no podemos permitarnos separar de la predicación de Jesús los textos más difíciles e incómodos y atribuirlos sin más ni más a influencias posteriores.

Nunca la expresión «reinado de Dios» (*basileia*) significa en Jesús la permanente soberanía de Dios sobre Israel y el mundo; siempre se trata, por el contrario, de su soberanía futura, la de la terminación del mundo. Numerosas son las palabras que expresamente anuncian o presuponen la cercanía del (futuro) reinado de Dios⁷. Ciertamente que Jesús se niega a señalar la fecha exacta⁸. Pero ni una sola de sus expresiones sitúa este acontecimiento final en un futuro lejano. El estrato más antiguo de la tradición sinóptica, en efecto, muestra que Jesús esperaba el reinado de Dios en un futuro cercanísimo. Los textos clásicos de esta «próxima expectación»⁹, auténticos sin duda, precisamente por el escándalo que suponían para la generación siguiente, se oponen a toda interpretación atenuada. Es un punto en que parecen concordar la mayoría de los exegetas más representativos: que tanto Jesús y la Iglesia primitiva, que también aquí deja oír, al menos en parte, su voz, como claramente después el apóstol Pablo, confiaban en asistir aún en vida al advenimiento del reinado de Dios.

Con el transcurso del tiempo, sin embargo, en el Nuevo Testamento se acusa claramente una progresiva *suavización y trasposición de las declaraciones*. En el núcleo más antiguo de la tradición, es «esta generación»¹⁰; en el estrato más reciente, sólo son «algunos» de los oyentes de Jesús¹¹ los que vivirán el advenimiento del reinado de Dios. En el tercer evangelista, todavía más tardío,

⁶ Cf. III. I.1: ¿«Establishment»? ⁷ Cf. esp. Mc 1,15 (par).

⁸ Mc 13,4-6.32 (par); Lc 17,20s.

⁹ Mc 9,1 (par); 13,30 (par); Mt 10,23.

¹⁰ Mc 13,30 (par); Mt 10,23. ¹¹ Mc 9,1 (par).

la aparición de Jesús pasa a ocupar un lugar central, como cumplimiento del tiempo de salvación¹²: al contrario de los dos evangelistas anteriores, ya no se dice que los jueces judíos de Jesús presenciarán la venida del Hijo de hombre¹³. La postrer fase de esta trasposición de perspectivas la encontramos en los últimos escritos del Nuevo Testamento. Sobre todo en el Evangelio de Juan, donde el acontecimiento final, si se prescinde de unos pocos (algunos dicen: interpolados) pasajes sobre el juicio final del último día¹⁴, se entiende como el «ya ahora»: ahora, al escuchar la palabra, se da el juicio; ahora, el paso de la muerte a la vida. Por otra parte, en la segunda carta de Pedro, tal vez el escrito más reciente del Nuevo Testamento, se explica el inquietante retraso del día del Señor con un salmo: que para el Señor un día es como mil años y mil años como un día¹⁵. De esta manera, ya en el Nuevo Testamento comienza el proceso de autointerpretación y autodesmitificación.

Esta evolución dentro del Nuevo Testamento no hace otra cosa que subrayar que Jesús no solamente hablaba de la inminencia del reinado de Dios con «acentos proféticos», sino que también creía efectivamente en ella. Sólo con este trasfondo hubieron de ser pronunciadas muchas de esas palabras tan apremiantes sobre la despreocupación por asegurar la vida, por comer y por vestir¹⁶, sobre los efectos de la plegaria¹⁷, sobre la fe que puede mover montañas¹⁸, sobre la decisión que no admite demora¹⁹, las metáforas del gran banquete y hasta el Padrenuestro y las bienaventuranzas. Lo confirman también las *parábolas del reino de Dios*, las cuales, según opinión general, pertenecen en su mayoría al componente originario de la tradición de Jesús, dado que no pueden derivarse del judaísmo ni de la comunidad pospascual. Estas parábolas no quieren velar, sino preparar el inminente reinado de Dios. El reinado de Dios, por el que como por la perla más fina y por el tesoro escondido en el campo merece la pena vender todo²⁰, es siempre el reinado del futuro, como claramente se supone en la parábola de la red²¹ y la de la cizaña entre el trigo²². La comparación de la semilla que crece sola²³ no significa simplemente que el reinado ya está ahí y se desarrolla, sino que llega «por sí mismo». Las imágenes del grano de mostaza²⁴ y de la levadura²⁵ no hacen hincapié tanto en el proceso natural del crecimiento como en el enorme contraste entre sus insignificantes comienzos y su ex-

traordinario final. Así, pues, no son parábolas de desarrollo, sino parábolas de contraste²⁶. No hay por qué ocultar el extraño tono que impregna la entera predicación de Jesús sobre el reinado de Dios.

Por eso mismo se hace más apremiante la pregunta: ¿no es esta predicación del reinado de Dios, en definitiva, una simple forma de apocalíptica judía tardía? ¿No es el mismo Jesús, en el fondo, un fanático apocalíptico? ¿No estaba llevado de una ilusión? En una palabra: ¿no se engañó? Es necesario no tener impedimentos dogmáticos para afirmarlo, si ese es el caso. Errar es humano. Y si Jesús de Nazaret fue verdaderamente un hombre, también él pudo errar. Teólogos hay, naturalmente, que parecen temer más el error que el pecado, la muerte y el demonio. Esto les puede llevar tan lejos que se atrevan, por ese mismo miedo al error, a falsificar la Biblia justamente en el punto que nos ocupa. La comisión teológica preparatoria del Concilio Vaticano II cambió la afirmación de la Carta a los Hebreos, según la cual Jesús «fue probado en todo igual que nosotros, excluido el pecado»²⁷, en su contraria, al añadir la apostilla «excluido el pecado y la ignorancia»²⁸. El mismo Concilio, no obstante, elevó sus protestas contra ello. Así, pues, quien en el contexto de la espera inmediata del fin de Jesús se crea en el deber de hablar de «error», hágalo. Bajo la perspectiva del saber cósmico es, sin duda, un error. Sólo que todavía falta por ver si el término «error» es, en ese mismo contexto, plenamente adecuado²⁹.

c) Inevitable desmitologización

No se liquida el problema diciendo simplemente que la descripción del curso de los acontecimientos finales, tal como ya

²⁶ Entre las obras sobre las *parábolas de Jesús* cf. las más importantes: A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* I (2.^a ed.) y II (Tubinga 1910); P. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neustamentlichen Zeitalters* (Tubinga 1912); C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino* (Cristiandad, Madrid 1973); T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1937; reimpresión: Londres 1957); J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970); E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung* (1961; edición aumentada: Gotinga 1969); G. Eichholz, *Gleichnisse der Evangelien* (Neukirchen-Vluyn 1971).

²⁷ Heb 4,15.

²⁸ «per omnia nobis assimilari voluit praeter peccatum (cf. Heb 4,15) et ignorantiam»! *Schema Constitutionis Dogmaticae de Fontibus Revelationis* (Ciudad del Vaticano 1962), cap. II, núm. 14 (página 14). Una redacción posterior contenía todavía el «absque peccato (Heb 4,15)». Otra redacción más tardía omite toda referencia a Heb 4,15.

²⁹ Cf. K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Estudio sistemático y exegético* (Cristiandad, Madrid 1975) 33-35.

¹² Lc 4,18-21. ¹³ Cf. Lc 22,69 con Mc 14,62 y Mt 26,64.

¹⁴ Jn 5,25-29; 6,39s.44-54; 12,48. ¹⁵ 2 Pe 3,8-10.

¹⁶ Mt 6,25-34. ¹⁷ Mt 7,7s (par). ¹⁸ Mt 17,20. ¹⁹ Lc 9,62.

²⁰ Mt 13,44-46. ²¹ Mt 13,47-50. ²² Mt 13,24-30; cf. 13,36-43.

²³ Mc 4,26-29. ²⁴ Mc 4,30-32. ²⁵ Mt 13,33.

aparece en el primitivo apocalipsis de Marcos³⁰ (profanación del templo, aparición de falsos profetas, guerra, terremotos, hambre, persecución de los discípulos de Jesús, procesos), se debe en su mayoría a la Iglesia primitiva. No se puede negar que el «apocalipsis sinóptico» recoge elementos de la tradición apocalíptica, a la vez que aprovecha experiencias de tiempos posteriores (de la guerra judía en especial, como en el caso de la redacción de Lucas), cosa que no se da en Juan. La tendencia a establecer una especie de programa apocalíptico con las más exactas fechas posibles se debe, sin duda, al estilo de composición literaria característico de la apocalíptica, como da a entender la frase «entiéndalo el lector»³¹. En general se admite que Jesús, al contrario que los apocalípticos, no se cuidó de satisfacer la curiosidad humana, datando y localizando con exactitud el reinado de Dios, revelando acontecimientos y misterios apocalípticos, prediciendo el desarrollo detallado del drama apocalíptico. Es preciso advertir que su anuncio se concentra en lo decisivo. Pero el problema, no obstante, sigue en pie: dado que Jesús esperaba el pronto fin del mundo, como atestigüa un material de indudable autenticidad, ¿no se engañó de todas formas?

Pero hagamos una pregunta paralela: ¿se engañó acaso también el narrador de la obra de los seis días y de la creación del hombre por el hecho de que su versión ha sido desmentida por la posterior descripción científica de la génesis del mundo y del hombre, hecho que hoy la mayoría acepta con toda naturalidad, pero que para muchos cristianos de la Edad Moderna supuso gran engaño y desconcierto? En este proceso de objetiva «desmitificación», la *realidad* que el autor quería expresar (Dios como principio de todas las cosas, sin concurrencia de otro principio contrario, el del mal; la bondad de todo lo creado, y la grandeza del hombre) se ha conservado intacta y hasta se ha explicitado más al caer el ropaje ideológico que la cubría.

Que nuestro planeta tiene, como la humanidad, un principio y un fin viene confirmado por algunos resultados científicos, y ello es de gran importancia para nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos. El concepto de error, pues, resulta en este contexto vago e inapropiado.

La Biblia comienza con la creación y concibe el fin como la culminación de la obra creadora de Dios. Las «cosas últimas» como las «cosas primeras» y el «tiempo final» como el «tiempo inicial» son *inaccesibles a toda experiencia directa*. No hay testigos humanos. La creación del mundo y su culminación, en sustancia, sólo

³⁰ Mc 13. ³¹ Mc 13,14.

pueden ser *descritas en imágenes*, contadas: imágenes y narraciones poéticas de lo que en el fondo es inexpresable. Así como la protología bíblica no puede ser un reportaje o historia de los eventos iniciales, así tampoco ha de ser la escatología bíblica un reportaje anticipado o historia de los acontecimientos finales. Al igual que las narraciones bíblicas de la obra de creación de Dios fueron tomadas del ambiente de entonces, así también las narraciones *relativas a la obra final de Dios sufrieron la influencia de la apocalíptica contemporánea*. Nadie será tan ingenuo que opine que la exposición sinóptica del fin del mundo (estrellas que caen del cielo, sol que se hace tinieblas, ángeles que tocan la trompeta) es una reproducción científica del suceso del fin del mundo. Mediante imágenes propias de la época se anuncia la revelación final y definitiva del reinado de Dios, reinado que se instaura exclusivamente por su propio poder y, por ello, trasciende —hoy lo sabemos mucho mejor— todas nuestras imágenes y conceptos.

Así, pues, se trata de una *desmitificación no eliminatoria, sino interpretativa*, que consiste en traducir el mensaje de la situación de entonces, de aquella concepción antigua de la realidad, de aquella imagen mítica del mundo, a nuestra situación actual, a la presente concepción de la realidad, a la moderna imagen del mundo³². Proceso ineludible no sólo respecto a las «cosas prime-

³² Para el debate sobre la desmitologización es fundamental: R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft*, en *Kerygma und Mythos*, obra editada por H. W. Bartsch (Hamburgo 1948) 15-48. Cf. además las numerosas contribuciones del mismo autor en los diversos tomos de *Kerygma und Mythos* y las colaboraciones de diversos autores en E. Castelli (ed.), *Il problema della demitizzazione* y en C. A. Braaten-R. A. Harrisville (ed.), *Kerygma and History*. Entre las monografías podemos mencionar: K. Barth, *R. Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen* (Zollikon-Zürich 1953); E. Buess, *Die Geschichte des mythischen Erkennens. Wider sein Missverständnis in der «Entmythologisierung»* (Munich 1953); F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche* (Stuttgart 1953); H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns* (Tubinga 1955); R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du NT* (París 1956); L. Bini, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione Bultmanniana* (Roma 1961); G. Hasenbühl, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis* (Essen 1963); G. Greshake, *Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie R. Bultmanns* (Essen 1963); E. Hohmeier, *Das Schriftverständnis in der Theologie R. Bultmanns* (Berlin-Hamburgo 1964); A. Anwander, *Zum Problem des Mythos* (Würzburg 1964); F. Vonessen, *Mythos und Wahrheit. Bultmanns «Entmythologisierung» und die Philosophie der Mythologie* (Einsiedeln 1964); R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung, in Glauben und Verstehen IV* (Tubinga 1965) 128-137. Más tarde ha aparecido, junto a diversos artículos, K. Prümm, *Gnosis an der Wurzel des Christentums? Grundlagen-*

ras», sino también respecto a las «cosas últimas». ¡No por otra razón que por el hombre de hoy y por el mensaje mismo! La autointerpretación y autodesmitificación que ya se inicia en el Nuevo Testamento hay que explicitarla y llevarla consecuentemente adelante. En el anuncio actual no hay por qué eludir las narraciones e imágenes —de ello trataremos expresamente en seguida— o reducirlas a puras ideas o conceptos. Pero sí hay que entenderlas correctamente. Es preciso, y con urgencia, distinguir entre el *marco conceptual o representativo* y la *realidad* significada, para *entender ésta de forma nueva*.

Jesús, como es natural, habló en consonancia con los conceptos apocalípticos de su tiempo y empleando las expresiones de uso corriente. Y pese a que él, como ya hemos apuntado, se abstuvo de señalar expresamente las fechas precisas del cumplimiento escatológico y redujo al mínimo, al contrario que la apocalíptica paleo-judaica, la descripción plástica del reinado de Dios, se mantuvo siempre dentro del horizonte de la apocalíptica, dentro de ese ámbito conceptual, tan extraño a nosotros, de la expectación a corto plazo. Este cuadro mental ha sido superado, empero, por la evolución histórica; el horizonte apocalíptico ha ido a pique. De esto hay que tener clara conciencia. Desde la perspectiva de hoy, tenemos que decir: más que de un error, en esa expectación a corto plazo se trata de una *visión del mundo condicionada y ligada a la mentalidad de la época*, que, naturalmente, compartía Jesús con sus contemporáneos. Mas no hay razón para hacerla resurgir artificiosamente. Y mucho menos sucumbir a la tentación, siempre tan real en los llamados «tiempos apocalípticos», de resucitarla para esclarecer el horizonte tan diverso de nuestras experiencias. El cuadro representativo y conceptual de aquella antigua apocalíptica, tan ajeno a nosotros, no haría más que encubrir y distorsionar la realidad significada.

Hoy todo se reduce a determinar si la idea básica de Jesús, si la *causa* que Jesús propugnó con su anuncio del inminente reinado de Dios, tiene todavía sentido en el horizonte de experiencias, tan diferente, de una humanidad que fundamentalmente acepta el hecho de que el curso de la historia del mundo, provisionalmente al menos, sigue adelante. Podríamos legítimamente plantear esto también en esta otra forma de pregunta directa: ¿cómo se explica que el mensaje de Jesús siguió siendo o, para decirlo más exactamente, comenzó a ser tan eficaz después de su muerte y el fallido fin del mundo? Algo, en efecto, tiene que ver esto con su muerte,

en cuanto que ésta representó un fin, y muy concreto, por cierto. Mas también con su vida y su doctrina. De aquí que se haga necesaria una nueva diferenciación.

d) *Entre presente y futuro*

Las parábolas, por demás comprensibles en su forma, contienen, sin embargo, un *misterio*: «el misterio del reinado de Dios»³³. Que éste haya de ser revelado a los discípulos solamente y no al pueblo (para que se obstine) es una interpretación posterior del evangelista³⁴. Las mismas parábolas de Jesús prueban lo contrario. Y ese mismo evangelista dice expresamente poco después que Jesús exponía el mensaje al pueblo con muchas parábolas del mismo estilo, según lo podían entender³⁵. ¿Qué es, a pesar de todo, el *misterio* del reinado de Dios, anunciado en las parábolas?

Hace poco, al hablar de contraste a propósito de las parábolas del crecimiento, sólo hemos dicho media verdad. En un desarrollo orgánico del reinado de Dios, que pueda identificarse ahora con la Iglesia, es evidente que no pensó Jesús: el reinado de Dios llega por la acción de Dios. Ahora bien, sin eliminar el contraste entre el insignificante comienzo y el grandioso final, en el minúsculo grano de mostaza ya se anuncia el poderoso árbol; en la pizca de levadura en la harina ya se anuncia el pan para muchos hombres; en la inaparente semilla, la gran cosecha; en el mínimo comienzo, el espléndido final. Y, ¿dónde habrá de ponerse el comienzo sino precisamente en Jesús? ¿Quién es, si no, el sembrador que salió a sembrar y, al sembrar, algunos granos cayeron en tierra buena y dieron el ciento por uno? ³⁶ En los poco vistosos hechos y dichos de Jesús, en su palabra a los pobres, hambrientos, afligidos y pisoteados, en sus acciones de auxilio a los enfermos, dolientes, posesos, culpables y desesperados, ahí se anuncia ya el reinado en el cual se acabará la culpa, el dolor, el sufrimiento y la muerte; el reinado de la plena justicia, la libertad y el amor, el reinado de la reconciliación y la paz eternas, el futuro absoluto de Dios. En él, en Jesús, ya se proclama que el nombre de Dios es santo, ya se realiza el designio de Dios en la tierra, ya se perdonan todas las deudas y es vencido el Malo; en él ya comienza el tiempo de la salvación, del cumplimiento y de la redención; en él ya ha llegado el reinado de Dios (en medio de vosotros)³⁷. En él mismo se cifra, por tanto, ese «misterio del reinado de Dios» que anuncian

³³ Mc 4,11s.

³⁴ Para lo que sigue, cf. G. Bornkamm, *Jesús*, 64-68.

³⁵ Mc 4,33. ³⁶ Mc 4,3-8 (par). ³⁷ Lc 17,21.

las parábolas. El mismo es el principio del fin. En él se inicia la plenitud del mundo, el futuro absoluto de Dios. ¡Ya ahora! ¡Con él Dios está cerca!

Precisamente por tomar en serio la espera de Jesús en el fin cercano podemos y debemos decir: principio y fin, presente y futuro no pueden ser desgajados el uno del otro. Tal es la escisión que provocan los que siguen una *sola* línea en la predicación sinóptica y todo lo demás lo excluyen como inauténtico o lo dejan en la sombra como insignificante. Ni la escatología «consecuente» (A. Schweitzer), que sólo mira el futuro sin preocuparse por el presente, ni la escatología «realizada» (C. H. Dodd), que prescinde de lo que está por venir, nos presentan al Jesús *total*. El anuncio de Jesús no es una forma de apocalíptica judía tardía que *sólo* se preocupa de las cosas venideras y nada exige para el presente. Pero mucho menos es una interpretación del presente y de la existencia, sin nada que ver con la apocalíptica y un determinado futuro absoluto.

Las afirmaciones sobre el presente y sobre el futuro (que de ambas hay muestras en los evangelios) han de ser tomadas con suma seriedad y relacionadas unas con otras diferenciadamente. No psicológicamente, como distintos «estados de ánimo» de la psique de Jesús (W. Bousset). No biográficamente, como distintos «estadios» de la vida de Jesús (P. Wernle, J. Weiss). Tampoco, ya lo hemos visto, sólo filológicamente, como distintos «estratos» de la tradición sinóptica (C. H. Dodd). Para evitar postulados y construcciones arbitrarias hay que ver el presente y el futuro en una irrompible tensión mutua esencial. En el trasfondo de la espera del fin cercano está presente la *polaridad* del «aún no», pero «ya sí», es decir, que el reinado de Dios del futuro ya tiene, por Jesús, fuerza y efecto en el presente. Los dichos de Jesús respecto al futuro deben entenderse no como enseñanza apocalíptica, sino como promesa escatológica³⁸. No cabe, pues, hablar del reinado futuro de Dios sin consecuencias para la sociedad presente. Y, viceversa, no se puede hablar del presente y sus problemas sin mirar al futuro absoluto, que es lo determinante. Quien quiera hablar del futuro según Jesús, debe hablar del presente, y a la inversa. Pues:

- *El futuro absoluto de Dios remite al hombre al presente: ¡no un aislamiento del futuro a expensas del presente! El reinado de Dios no puede ser vaga promesa de tiempos mejores, satisfac-*

³⁸ Cf. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (Zurich 1953), con bibliografía.

ción de la piadosa curiosidad humana sobre el porvenir, proyección de deseos incumplidos y de angustias, como opinan Feuerbach, Marx y Freud. Es desde el futuro desde donde debe instalarse el hombre en el presente. Es desde la esperanza desde donde el mundo y la sociedad actuales deben ser no sólo interpretados, sino cambiados. Jesús no quiso impartir enseñanza sobre el fin, sino emitir una llamada para el presente a la vista del fin.

Los apocalípticos se preguntaban por el reinado de Dios, por el futuro absoluto, partiendo de la situación presente del hombre y del mundo. Por eso se preocupaban tanto de conocer la fecha exacta del advenimiento. El camino de Jesús es exactamente inverso: él pregunta por la situación presente del hombre y del mundo partiendo del reinado inminente de Dios. Por eso, a pesar de esperararlo en breve, no se preocupa ni del día ni del modo preciso de su llegada. No obstante, cree que la verificación inmediata de la consumación es absolutamente segura. Sólo la visión del término deja libres los ojos para ver lo que está más cerca. El futuro es llamada de Dios al presente. Desde el futuro absoluto hay que configurar, ya ahora, la vida.

- *El presente remite al hombre al futuro absoluto de Dios: ¡no una absolutización de nuestro presente a expensas del futuro! El futuro entero del reinado de Dios no debe diluirse en el presente. Bastante triste y contradictorio resulta el presente de por sí como para que pueda ser ya, con toda su miseria y su culpa, el reinado de Dios. Demasiado imperfectos e inhumanos son nuestro mundo y nuestra sociedad como para que puedan ser ya la realidad perfecta y definitiva. El reinado de Dios no se queda en su fase inicial, sino que tiene que ser llevado al término definitivo. Lo que comenzó con Jesús, también con Jesús tiene que ser perfeccionado. La expectación próxima no se cumplió. Mas no por eso ha de descartarse la expectación como tal.*

Todo el Nuevo Testamento (y en este sentido serían importantes hasta las interpolaciones futuristas del Evangelio de Juan, en el caso de que se trate de meras «interpolaciones»), pese a centrar su atención en el reinado de Dios que ya se inicia en Jesús, no deja de afirmar que su pleno cumplimiento es futuro, está aún por venir. La causa de Jesús es la causa de Dios, por eso nunca puede ser una causa perdida. Como hay que distinguir entre los mitos del origen y el suceso originario de la creación, así también hay que distinguir entre los mitos del fin y el suceso final de la

consumación del mundo. Y, al igual que el Antiguo Testamento historizó los mitos del origen, es decir, los ligó a la historia, otro tanto ha hecho el Nuevo Testamento con los mitos del fin. La historia ha superado, es cierto, la espera a corto plazo propia de aquel entonces, pero en modo alguno ha superado la espera del futuro. El presente es tiempo de decisión a la luz del futuro absoluto de Dios. La polaridad del «aún no», pero «ya sí», constituye la tensión de la vida del hombre y de la historia de la humanidad.

e) *Por delante está Dios*

El mensaje de Jesús del reinado de Dios ha conservado su atractivo. El ocaso del mundo no tuvo lugar. El mensaje, no obstante, no ha perdido su sentido. El horizonte apocalíptico del mensaje ha desaparecido. Pero el mensaje escatológico como tal, el objetivo que Jesús perseguía, sigue siendo actual en nuestro nuevo contexto conceptual y representativo. Sobrevenga mañana o en un futuro lejano, el fin proyecta luces y sombras. ¿Cómo vamos a poder soslayarlo? ¡El mundo no durará eternamente! ¡La vida del hombre y de la historia de la humanidad tendrán un fin! Mas el mensaje de Jesús dice: *al término no está la nada, sino Dios*. Dios, que en cuanto principio también es el fin. La causa de Dios triunfará en cualquier caso. A Dios pertenece el futuro. Con este futuro de Dios hay que contar, más no computar días y horas. Desde este futuro de Dios hay que configurar el presente individual y social. Ya aquí y ahora.

De ahí que tal futuro no sea un futuro vacío, sino un futuro por desvelar y por cumplir. No es un mero *futurum*, un simple «porvenir», como el que podrían construir los futurólogos por extrapolación de la historia pasada o presente, sin poder por lo demás eliminar totalmente su efecto de sorpresa, sino un *ésjaton*, eso «último» del futuro que es algo realmente distinto y cualitativamente nuevo, que ya ahora, en su anticipación, anuncia su llegada. Así, pues, no simple futurología, sino escatología. Una escatología sin verdadero futuro absoluto delante de sí sería una escatología sin verdadera esperanza, sin esperanza con posible cumplimiento³⁹.

³⁹ Tras el sensacional redescubrimiento del *elemento escatológico* en la predicación de Jesús por J. Weiss y A. Schweitzer, fue K. Barth quien estimuló el sentido de lo escatológico en la teología. Más tarde, después de la segunda guerra mundial, dominó la escatología presente en el sentido de la interpretación existencial de R. Bultmann; luego, en la década de 1960, se llegó en diversos campos a una intensa valoración del futuro manifestada en prognosis, planificaciones, futurología. Junto a P. Teilhard de Chardin,

Lo que a su vez significa que no existen solamente valoraciones humanas provisorias para cada caso, sino que existe un *sentido definitivo del hombre y del mundo* que al hombre libremente se le ofrece. Es posible eliminar toda alienación. La historia del hombre y del mundo no se agota, como piensa Nietzsche, en un eterno retorno de lo mismo, ni tampoco termina por sumergirse en un absurdo vacío. No, el futuro es de Dios y por eso al final está la consumación.

La categoría del *novum* (E. Bloch) cobra aquí todo su significado. Y la esperanza de un futuro realmente distinto es la esperanza que aún no sólo a Israel y las Iglesias cristianas, sino también a cristianos y marxistas. Este futuro absoluto, realmente «otro», no se puede identificar, como se haría dentro de una concepción técnica unidimensional, con el progreso tecnológico-cultural automático de la sociedad, ni con el progreso y crecimiento orgánico de la Iglesia. Y mucho menos, como quiere la interpretación existencial de Heidegger y de algunos otros, con la posibilidad existencial del individuo y la siempre nueva futuridad de su decisión personal. Este futuro es algo cualitativamente nuevo que al mismo tiempo estimula a transformar radicalmente las condiciones del presente. Un futuro, por tanto, que no es lícito identificar con ninguna sociedad socialista futura.

Todas estas *falsas identificaciones* no tienen en cuenta que se trata del futuro de Dios, del reinado de Dios⁴⁰. El reinado de Dios no ha sido ni la Iglesia masivamente institucionalizada del catolicismo medieval y contrarreformista, ni la teocracia ginebrina de Calvino, ni el reino apocalíptico de algunos fanáticos apocalíptico-subversivos, como Thomas Münzer. Tampoco ha sido el reinado presente de la moralidad y la cultura burguesa perfecta, como pensaban el idealismo y el liberalismo teológico, y muchísimo menos el imperio político milenario, asentado en la ideología del pueblo y de la raza, propugnado por el nacionalsocialismo. Tampoco es, en fin, el reinado sin clases del hombre nuevo, tal como hasta ahora se ha esforzado en realizarlo el comunismo.

Desde el ángulo de Cristo, y frente a todas estas identificaciones prematuras, hay que hacer constar que el reinado de Dios, su consumación, *no llega por evolución social* (espiritual o técnica)

fue J. Moltmann quien, con su *Teología de la esperanza* (Salamanca 1972), y bajo el influjo de E. Bloch, abrió el camino hacia una nueva comprensión de la escatología futura. Para una discusión del tema y ulterior bibliografía, cf. H. Küng, *La encarnación de Dios*, cap. VII.6: *¿Dios del futuro?*

⁴⁰ Para la historia de las diversas interpretaciones del reino de Dios en la Antigüedad, Edad Media y época moderna, cf. H. Küng, *La Iglesia*, B III.2.

ni por revolución social (de derechas o de izquierdas). Su cumplimiento sobreviene exclusivamente por *acción de Dios*, una acción que no se puede ni prever ni extrapolar. Una acción, por lo demás, que no excluye, sino que incluye la acción del hombre en el aquí y el ahora, en el ámbito individual y social. De ahí que hoy haya que precaverse de una falsa «mundanización» del reinado de Dios, lo mismo que de una falsa «interiorización» en el pasado.

Se trata, pues, de una *dimensión realmente distinta*, la dimensión divina. *Trascendencia*. Mas no entendida primeramente en sentido espacial, como en la antigua física y metafísica: Dios *sobre* y *fuera* del mundo. Ni a la inversa, interiorizada al estilo idealista o existencialista: Dios *en* nosotros. Sino entendida desde Jesús, o sea, primeramente en sentido temporal: Dios *por delante* de nosotros⁴¹. No un Dios que es simplemente el Eterno, intemporal, que se encuentra tras el flujo uniforme del devenir o transcurrir del pretérito, presente y futuro, como se le conoce sobre todo en la filosofía griega, sino Dios como *el Dios futuro, el que viene, el que funda la esperanza*, tal como se deja reconocer en las promesas de Israel y del propio Jesús. Su divinidad se entiende como la fuerza del futuro que hace emerger nuestro presente bajo una nueva luz. El futuro es de Dios, lo cual significa que dondequiera que vaya cada hombre individual, en la vida como en la muerte, ahí está él. Dondequiera que arribe la evolución de toda la humanidad, en su ascensión como en su ocaso, ahí está él. Dios, como primera y última realidad.

¿Qué significa para el hombre todo esto? Que él *no* puede *tomar como definitivas las realidades del mundo y de la sociedad*. Que ni el mundo ni su propio yo pueden ser para él lo primero y lo último. Que, por eso, tanto el mundo como él mismo son de suyo extremadamente relativos, problemáticos e inestables. Que él, consiguientemente, por más que guste de disimularlo, vive en una situación crítica. Que se encuentra, en fin, retardado a tomar una decisión última, a aceptar la oferta, a *confiarse a la realidad de Dios* que está por delante de él. Una decisión, pues, en que se pone en juego todo: un *aut-aut*, por o contra Dios.

A pesar de haberse difuminado el horizonte apocalíptico, no ha remitido la *urgencia de la llamada*. Imperiosamente se requiere una *conversión*. Es apremiante e inaplazable adoptar un nuevo modo de pensar y de vivir. Se trata de lo definitivo. Una reinterpretación de la vida, una nueva actitud vital, una nueva vida, en suma. Quien se pregunta de cuánto tiempo dispone todavía para vivir sin Dios,

para posponer la conversión, malogra el presente y el futuro, puesto que malogrando a Dios también se malogra a sí mismo. El aquí y el ahora no es para computar o no computar el tiempo postrero del hombre o de la humanidad, sino el momento de la decisión definitiva y absolutamente personal de cada uno. El individuo no puede contentarse, como a menudo ocurre en el psicoanálisis, con una iluminación de su comportamiento sin implicaciones morales. No puede achacar a la sociedad, a sus erróneas estructuras o corrompidas instituciones, la decisión y la responsabilidad. El mismo, individualmente, recibe aquí el reto de intervenir, de entregarse: a él personalmente le atañe, por utilizar la imagen evangélica, la perla fina⁴², el tesoro escondido en el campo⁴³. Ya, ahora, está todo en juego: la vida y la muerte. Ya, ahora, puede el hombre con su entrega ganarse a sí mismo. Ya, ahora, vale eso de «el que pretenda poner su vida al seguro, la perderá, y, en cambio, el que la pierda, la recobrará»⁴⁴.

Esta conversión sólo es viable a través de un abandono confiado al mensaje, a Dios mismo, a través de esa confianza que por nada se turba y que se llama *fe*. Una fe que puede mover montañas⁴⁵ y que a su vez, aunque sólo sea en la modestísima forma de un grano de mostaza, participa ya de la promesa, de manera que el hombre siempre puede decir: «Fe tengo, ayúdame tú en lo que me falte»⁴⁶. Una fe que nunca llega a ser posesión, sino que siempre es don. Una fe que en la prospectiva del futuro tiene la dimensión de la esperanza: la fe llega a su término en la esperanza y, a la inversa, la esperanza tiene en la fe su permanente fundamento.

Desde esta esperanza en el futuro de Dios es desde donde hay que interpretar no sólo el mundo y su historia e iluminar la existencia del individuo, sino también transformar, con espíritu crítico frente al orden establecido, el mundo, la sociedad y la existencia. Partiendo de Jesús, por tanto, no se puede justificar realmente un eterno mantenimiento del *statu quo*, como tampoco la subversión social total y violenta a cualquier precio. En lo que sigue podrá ponerse de manifiesto lo que significa conversión nacida de la fe. Aquí basta que se haya hecho un poco más comprensible para el hombre de hoy la frase que el primero de los evangelistas, probablemente con una formulación personal, estampó al comienzo de su evangelio como síntesis del mensaje de Jesús: «Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia»⁴⁷.

⁴¹ J. Moltmann, *Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz*: «Internationale Dialog-Zeitschrift» 1 (1969) 2-13.

⁴² Mt 13,45. ⁴³ Mt 13,44. ⁴⁴ Lc 17,33; Mt 10,39.

⁴⁵ Mt 17,20; cf. Lc 17,6. ⁴⁶ Mc 9,24. ⁴⁷ Mc 1,15.

2. ¿MILAGROS?

Jesús no solamente habló, sino que actuó. Y tan provocativas como sus palabras fueron también sus *acciones*. Ahora bien, muchas de estas acciones son para el hombre de hoy más problemáticas aún que sus palabras. La tradición de los milagros es mucho más controvertida que la tradición de los discursos. El milagro, llamado por Goethe «hijo predilecto de la fe», se ha convertido para la misma fe, en esta época científica y tecnológica, en un «niño que da quebraderos de cabeza». ¿Cómo superar la tensión existente entre la concepción científica del mundo y la fe en los milagros, entre la configuración técnico-racional del mundo y la experiencia del milagro? Algunos Padres de la Iglesia, y también algunos apologetas modernos, han visto en el milagro un fenómeno reducido fundamentalmente a los tiempos primitivos de la Iglesia. Algunos teólogos modernos llegan a hablar, como ya lo hizo J. S. Semler, de un curioso «principio de economía» en lo tocante a los milagros a lo largo de la historia de la Iglesia. Para los milagros del presente siempre se tienen más reservas que para los milagros del pasado. Esa misma tendencia es un síntoma de la perplejidad existente ante el milagro en general¹.

¹ Para el planteamiento del problema del milagro, cf. M. Seckler, *Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern*: «ThQ» 151 (1971) 337-345. En este artículo se discuten las recientes publicaciones sobre el problema del milagro, a saber: R. Swinburne, *The Concept of Miracle* (Londres 1970) y R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage* (Friburgo-Basilea-Viena 1970), con bibliografía. El problema ha sido tratado por R. Pesch, *Zur theologischen Bedeutung der «Machtthaten» Jesu. Reflexionen eines Exegeten*: «ThQ» 152 (1972) 203-213, y H. Küng, *Die Gretchenfrage des christlichen Glaubens? Systematische Überlegungen zum neutestamentlichen Wunder*: «ThQ» 152 (1972) 214-223. Este artículo ha servido de base para el presente capítulo.

Además de los comentarios neotestamentarios y de los artículos en diccionarios y enciclopedias de A. Vögtle en: LThK X, 1255-1261, y E. Käsemann en RGG VI, 1835-1837, son de especial interés los libros sobre Jesús, entre los que podemos destacar los publicados por R. Bultmann, M. Dibelius, G. Bornkamm, E. Schweizer, K. Niederwimmer, H. Braun, E. Fuchs, C. H. Dodd y J. Blank. Son también importantes los capítulos pertinentes en las teologías de J. Jeremias, § 10,1 y K. Schelkle, II, § 6.

De los trabajos más antiguos son todavía indispensables: O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (1909; reimpresión: Berlín 1969), y P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters* (Tubinga 1911). Además, junto a las obras de historia de las formas de M. Dibelius y R. Bultmann y los artículos en ThW (*Wunder, Dämonen, Heilungen*), confrontense las monografías más recientes: H. R. Fuller, *Interpreting the Miracles* (Londres 1963); L. Monden, *Theologie des Wunders* (Friburgo 1961); H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (Leiden 1965); G. Schille, *Die*

a) Disimulo de la perplejidad

El concepto de «milagro» es casi tan vago como el de «revolución». Lo mismo se habla de las siete maravillas del mundo que del milagro económico, de los milagros de la técnica, de los milagros del átomo, de los milagros de las profundidades marinas: milagros, todos ellos, logrados por el hombre (o por la «naturaleza»), pero nunca por Dios. Esto tiene para el teólogo sus ventajas: el concepto de milagro puede ampliarse hasta el punto de que pierda su escandaloso perfil. Algunos creen poder cortar el nudo gordiano de los milagros viéndolos por todas partes: cuanto acontece en el mundo es o se vuelve para ellos milagro, en cuanto que todo acontecimiento está dominado, o lo parece, por la actuación divina. Ahora bien, ¿se puede decir que un desprendimiento de tierras, con docenas de muertos, es un milagro, como de hecho se dice del rescate de los mineros sepultados? ¿Por qué ha de tener Dios una intervención más directa en el segundo acontecimiento que en el primero? ¿Con qué derecho se apuntan a la cuenta de Dios solamente los casos venturosos y no los desventurados? Con esto, dando a todo acontecer mundano una interpretación religiosa *a posteriori*, se vacía totalmente el concepto de milagro.

De esa manera se enmascara elegantemente la auténtica problemática del milagro neotestamentario: si los milagros que se cuentan de Jesús, y que al parecer violan las leyes de la naturaleza, son o no hechos históricos. Ni el lenguaje religioso moderno, que descubre milagros por todas partes, ni el lenguaje arcaizante e igualmente desorientador, que habla de «hazañas» o «acciones poderosas» de Dios, ni tampoco el limitarse a «repetir» los relatos de milagros consiguen eliminar esta pregunta, lanzada ya por D. Hume y J. St. Mill: los milagros, entendidos no en un sentido vago, sino en un sentido estricto y moderno, como violación por parte de Dios de las leyes naturales, como intervenciones sobrenaturales, ¿son siquiera pensables? ¿Debe un cristiano creer en tales milagros? ¿Qué dice la crítica histórica sobre lo que la ciencia natural tiene por imposible?

Donde se habla de *deber* creer, hay algo que no anda bien. Una buena noticia puede ser creída. ¿Cómo juzgar entonces todas

urchristliche Wundertradition (Berlín 1966); K. Tagawa, *Miracles et Évangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc* (París 1966); F. Mussner, *Die Wunder Jesu* (Munich 1967); K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium* (Munich 1970); O. Böcher, *Christus Exorcista* (Stuttgart 1972); A. Fridrichsen, *The Problem of Miracle in Primitive Christianity* (Mineápolis 1972).

y cada una de las historias milagrosas de los evangelios? ¿Cómo juzgar las curaciones milagrosas (fiebre, parálisis, atrofia, hemorragia, sordomudez, ceguera, epilepsia, deformación, hidropesía, herida de espada), las expulsiones del demonio, las tres resurrecciones, los siete milagros sobre la naturaleza (andar sobre las aguas, la tempestad calmada, la pesca de Pedro, la moneda en la boca del pez, la maldición de la higuera, la multiplicación de los panes, la conversión del agua en vino)?

Para algunos nada de esto constituye hoy problema. No faltan creyentes en todas las Iglesias para quienes Jesús significa tanto y la imagen científico-técnica del mundo con todos sus problemas históricos tan poco que no sienten ningún escrúpulo en tomar todos los milagros al pie de la letra, como si hubiesen ocurrido tal cual aparecen contados. Bueno será que estas personas se salten las páginas que siguen y reanuden la lectura en el capítulo próximo. Pero hay otros a quienes las narraciones milagrosas neotestamentarias originan muchos problemas. Las narraciones de los milagros, diciéndolo con Lessing, ya no son hoy «pruebas de espíritu y de poder», no son milagros presentes. Así, pues, a cuantos se preguntan por lo que realmente sucedió, sin que se les pueda calificar de racionalistas, sólo les podrá ayudar una absoluta veracidad histórica y teológica. En efecto:

a) A personas críticas apenas servirán de ayuda los teólogos que si no pretenden prescribir hoy la facticidad histórica de los milagros atribuidos a Jesús como requisito fundamental de la fe, tratan al menos de aducir pruebas apoloéticas de la historicidad de cada uno de ellos. Para tales personas han pasado a la historia los tiempos en los que más de uno creyó demostrar la posibilidad de que Jesús caminase sobre el lago.

b) A personas críticas tampoco servirán de mucho los teólogos que sólo hablan del mensaje de Jesús, silenciando sus milagros. Los relatos de milagros en su conjunto (no cada uno de ellos) pertenecen de hecho al más antiguo substrato de la tradición. Desde el punto de vista de la crítica literaria, el Jesús taumaturgo viene atestiguado con la misma firmeza que el Jesús predicador. No se puede, en fin, si uno se toma en serio su labor de historiador, dejarse llevar por prejuicios ideológicos y eliminar sin más la mitad del Evangelio de Marcos.

c) A personas críticas tampoco servirán de mucha ayuda, finalmente, los teólogos que basan toda su interpretación de los relatos de milagros en la tesis de que Jesús rehusó, en distintas ocasiones, servirse de los milagros para ratificar su doctrina².

² Cf., por ejemplo, Mc 8,12; Lc 11,29s.

Jesús no critica por principio los milagros. Si rehúsa un signo no es porque los milagros sean imposibles, sino por su carga de seducción. No rechaza la fe en los milagros, sino el ansia y afán de milagros: no el milagro en sí mismo, sino su espectacularidad. El hombre debe creer las palabras de Jesús aun sin el aval del milagro.

Por otra parte, los contemporáneos de Jesús, al igual que los evangelistas, no estaban interesados por lo que tanto interesa al hombre de hoy, el hombre de la época racional y tecnológica: las leyes de la naturaleza. No existiendo un pensamiento científico, los milagros no fueron interpretados como violación de las leyes naturales, como ruptura de una ininterrumpida concatenación causal. Ya en el Antiguo Testamento no se hace distinción entre milagros que obedecen y milagros que rompen las leyes naturales; todo acontecimiento a través del cual Yahvé manifiesta su fuerza representa un milagro, un signo, una obra del poder y la grandeza de Yahvé. En todo lugar está Dios en acción, como fundamento primero y creador del mundo. En todas partes pueden los hombres experimentar milagros: desde la creación y conservación del mundo hasta su consumación, en lo grande y lo pequeño, en la historia del pueblo y en la liberación del individuo de su profunda miseria...

También en los tiempos neotestamentarios y en el ámbito del paganismo se juzga normal que en todas partes se den y puedan darse milagros, entendidos no como algo que contradice el orden natural, sino como hecho que suscita el asombro, que sobrepasa la capacidad normal del hombre, que resulta humanamente inexplicable, que esconde tras de sí otro poder (el poder de Dios, o también un poder maligno). La actividad taumatúrgica de Jesús era importante tanto para los evangelistas como para sus contemporáneos. Pero en aquel tiempo aún no se había desarrollado el pensamiento científico e histórico. ¿Y por qué no iban a servir para atestiguar la acción del Dios vivo géneros literarios y medios expresivos como la epopeya y el himno, el mito y la saga? Nadie pensaba entonces en una explicación o verificación científica de los milagros. Los mismos evangelios no describen nunca cómo se desarrolla paso a paso el suceso milagroso. No hay diagnóstico médico de la enfermedad, no se indican medios terapéuticos. ¿Para qué serviría? Los evangelistas no quieren adentrarse en el suceso que narran. Simplemente lo exaltan. No clarifican, sino que glorifican. Los relatos de milagros no buscan la descripción, sino la admiración: obras tan grandes ha hecho Dios por medio del hombre! Del lector no se exige que crea en la realidad de los milagros o que admita que este o aquel suceso es

realmente un milagro. Únicamente se espera la fe en Dios, el cual actúa en el taumaturgo, cuya actuación tiene por signo las acciones milagrosas.

b) *Lo que realmente sucedió*

El punto de partida para la interpretación de los relatos evangélicos de milagros debe ser éste, conforme a lo que acabamos de decir: tales relatos no son reportajes directos, ni documentos científicamente redactados, ni protocolos históricos, médicos o psicológicos. Son más bien narraciones populares sin otra preocupación que la de provocar un asombro que se traduzca en fe. Como tales, están enteramente al servicio del anuncio de Cristo.

Supuesto esto, ¿qué puede decir realmente el historiador sobre las acciones milagrosas de Jesús? ¿Es accesible para él la realidad que se esconde tras las narraciones populares? La narración aislada de cada milagro no parece dar material suficiente para poder llegar, mediante el análisis histórico-literario, al «hecho» real. A pesar de esto, no es menester aplicar aquí forzosamente la alternativa del «todo o nada»: o todo legendario o nada legendario. Ni se debe caer en una acrítica credulidad milagrera, que interpreta *todos* los relatos milagrosos como hechos históricos y «cree» en ellos sin preocuparse de las contradicciones, ni en la cerrazón mental racionalista, que no toma en serio absolutamente *ninguno* de tales relatos.

El error consiste en colocarlos a todos en el mismo plano. Estudios muy recientes a base de la historia de las formas han analizado minuciosamente su género literario, constatando que en los milagros del Nuevo Testamento aparecen modelos veterotestamentarios (en especial los relativos al éxodo de Egipto y a los dos profetas Elías y Eliseo), determinados esquemas narrativos comunes a los relatos de milagros judíos, helenistas y neotestamentarios y, finalmente, determinadas tendencias, como una acentuación de lo milagroso (en Juan sobre todo) o, en contados casos, una concisión (en Mateo respecto a Marcos). Son los mismos relatos evangélicos, en consecuencia, los que imperiosamente requieren una *consideración diferenciada*, ateniéndonos, en primer lugar, a las referencias singulares y no dejándonos confundir por los resúmenes redaccionales (referencias colectivas) de los evangelistas³, que dan la impresión de una vasta e incesante actividad taumática de Jesús.

Pese a su escepticismo frente a determinados relatos de mila-

³ Mc 1,32-34; 3,7-12; Mt 9,35.

gros, los exegetas más críticos están hoy de acuerdo en que no se puede rechazar como ahistórica la lista total de esos milagros. A pesar de los numerosos retoques y superposiciones de elementos legendarios, se admite universalmente lo siguiente:

1. Ciertamente debieron de acaecer *curaciones de enfermos de distinto tipo*, que al menos para los hombres de aquel tiempo fueron sorprendentes. En parte se trataba, sin duda, de enfermedades psicógenas, ya que en la Antigüedad, presumiblemente, bajo la única etiqueta de «lepra» aparecían otros determinados males psicógenos de la piel. La acusación de magia (expulsión de los demonios por poder del jefe de los demonios, Belcebú), lanzada varias veces contra Jesús y con toda seguridad (en razón de su carácter escandaloso) no inventada por los evangelistas, resulta inexplicable, si no es en base a unos acontecimientos auténticos que la motivasen. Acompañadas de curaciones estuvieron también las disputas sobre el sábado, históricamente indiscutibles. No existe, pues, razón alguna para eliminar de la tradición el elemento terapéutico.

Algunas curaciones, empero, siguen aún hoy sin tener explicación clínica. Y eso que la medicina actual reconoce más que nunca el carácter psicósomático de gran parte de las enfermedades y sabe de prodigiosas curaciones desencadenadas por extraordinarios influjos psicológicos, por una confianza ilimitada, por «fe», en suma. De otra parte, la más antigua tradición evangélica conoce casos en que Jesús, como en su pueblo, Nazaret, no pudo obrar ningún milagro por falta de fe y de confianza⁴. Sólo recibe quien cree. Las curaciones de Jesús nada tienen que ver con la magia y el encantamiento, en los que el hombre es manipulado contra su voluntad. Más que nada son una llamada a la fe⁵, que a veces se presenta como el auténtico milagro, ante el cual es secundaria la curación misma⁶. Las historias de curaciones del Nuevo Testamento han de ser interpretadas como historias de fe.

2. En especial debieron de darse *curaciones de «endemoniados»*. También este elemento, el exorcismo, sería excluido sin razón del conjunto tradicional. La enfermedad era puesta muchas veces en relación con el pecado, y el pecado con el demonio. Consecuentemente, esas enfermedades que llevan a un fuerte trastorno de la personalidad humana, las enfermedades mentales con

⁴ Mc 6,5a; en la adición de 6,5b y en la reelaboración de Mt 13,58 se mitiga lo más chocante.

⁵ Cf. Mc 5,34; Lc 7,50. ⁶ Cf. Mc 9,14-29.

síntomas especialmente aparatosos (la boca espumeante de la epilepsia, por ejemplo), eran atribuidas entonces, al igual que muchos siglos después, a un demonio alojado en el organismo del hombre. Al faltar establecimientos psiquiátricos, era normal y frecuente encontrarse en plena calle con enfermos mentales, que, obviamente, no podían ser dueños de sí mismos. La curación de tales enfermedades, como la del poseso furioso en la sinagoga⁷ o la del epiléptico⁸, era considerada como una victoria sobre el demonio, ya que éste tenía al enfermo en su poder.

No sólo en Israel, sino en todo el mundo antiguo, se creía en los demonios y se les temía. Cuanto más lejos está Dios, tanto más necesarios se hacen los seres intermedios entre el cielo y la tierra, buenos y malos. No pocas veces se ha especulado sobre toda una jerarquía de malos espíritus bajo la jefatura de Belial o Belcebú. En todas partes, y en todas las religiones, magos, sacerdotes y médicos se han ocupado de anatematizar y expulsar demonios. El Antiguo Testamento es, respecto a la creencia en los demonios, bastante reticente. No obstante, desde el 538 al 331 Israel formó parte del gran Imperio persa, cuya religión era dualista y sostenía la coexistencia de un dios bueno, origen de todo bien, y un dios malo, del que deriva todo mal. La influencia es innegable, y de hecho la creencia en los demonios llega a tomar notorio relieve en el contexto de la fe en Yahvé, como un momento, tardío y secundario, que declina en el judaísmo posterior y que hoy no desempeña ya papel alguno.

En un tiempo de masiva creencia en los demonios, no deja traslucir Jesús ningún síntoma de un posible dualismo persa encubierto, que contemplaría a Dios y al diablo luchando en el mismo plano por el dominio del mundo y del hombre. El predica simplemente la buena noticia del reinado de Dios, no el terrorífico mensaje del reinado de Satán. No muestra realmente ningún interés por la figura de Satán o del diablo ni por las especulaciones sobre el pecado y caída de los ángeles. No desarrolla ninguna teoría sobre los demonios. Nunca se advierten en él gestos sensacionalistas, determinados ritos, fórmulas mágicas o manipulaciones, usuales en los exorcistas judíos y helenistas de su tiempo. Pone en conexión con los demonios la enfermedad y la posesión, mas no toda clase de males y pecados, ni los poderes políticos, ni a quienes los ostentan. Ante todo, las curaciones y expulsiones de demonios por Jesús son un signo de que el reinado de Dios está cerca, de que el poderío del demonio está tocando a su fin. Por eso ve Jesús, según Lucas, caer a Satán de lo alto como un rayo⁹.

⁷ Mc 1,26 (par). ⁸ Mc 9,18 (par). ⁹ Lc 10,18.

Así entendida, la expulsión de los demonios, o sea, la liberación del hombre de su posesión, no representa un acto mitológico cualquiera. Más que nada representa un episodio de des-demonización y des-mitologización del hombre y del mundo, la liberación y vuelta del hombre a su verdadera condición de criatura y humanidad. El reinado de Dios es creación saludable. Jesús libera a los posesos de sus coacciones psíquicas y rompe el círculo vicioso de perturbación mental, creencia en los demonios y proscripción social.

3. Finalmente, otros relatos de milagros pueden haber tenido cuando menos una *ocasión histórica*. La narración de la tempestad calmada pudo estar basada en el salvamento de un naufragio gracias a la oración y a los gritos de socorro. La de la moneda en la boca del pez puede provenir de la exhortación de Jesús a pescar un pez para pagar los impuestos obligatorios del templo. Evidentemente, todo esto no son más que hipótesis. El motivo eventual exacto no se puede reconstruir, sencillamente porque al narrador no le interesaba. Lo que para éste contaba era el testimonio, cuanto más incisivo mejor, en favor de Jesús el Cristo.

c) *Lo que ha sido transmitido*

Bajo esta perspectiva no hay por qué extrañarse de que los hechos acaecidos fuesen ampliados, adornados y ensalzados en el curso de los cuarenta-setenta años de tradición oral, como es corriente, y no sólo en Oriente, en la transmisión verbal de historias.

1. Las *sucesivas reelaboraciones* de la tradición originaria son innegables: comparando unos textos con otros, cosa que ahora no es el momento de realizar¹⁰, se echa de ver que aparecen relatos duplicados (dos pescas milagrosas, dos multiplicaciones de los panes); se elevan las cifras (un ciego-dos ciegos; un endemoniado-dos endemoniados; primero 4.000, luego 5.000 hombres saciados de pan y peces; primero siete, luego doce cestos llenos de sobras); se agrandan los milagros (como prueba la comparación de los sinópticos entre sí, la comparación con los tres paralelos joánicos

¹⁰ Cf. el material en R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1921; 1961); M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1919; 3.^a ed. publicada por G. Bornkamm: Tubinga 1959); L. J. McGinley, *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives* (Woodstock 1944); H. van der Loos, *op. cit.*; E. Käsemann, *op. cit.*; J. Jeremias, *Teología del NT I*, § 10,1.

y la comparación de las tres resurrecciones), y, finalmente, se generaliza la actividad milagrosa de Jesús (referencias colectivas). Jesús aparece en muchos momentos como un «hombre de Dios» (*theios aner*) helenístico dotado de extraordinarios poderes. Algunas cosas pueden incluso haber sido malentendidas lingüísticamente: el arameo *ligjona* puede significar «legión» (una legión de demonios) o «legionario» (un demonio con el nombre de «legionario»); para la expresión: caminar «junto al lago» y «sobre el lago» se puede utilizar en el griego la misma palabra. Otras pueden atribuirse al gusto del adorno y la exaltación (complacencia ejemplificada ya en el Antiguo Testamento en el paso de los israelitas por el mar Rojo). Así, la oreja del criado, cortada según Marcos cuando detienen a Jesús, es, según Lucas, curada allí mismo. El relato de la pesca milagrosa podría prefigurar simbólicamente la imagen del «pescador de hombres»; en cualquier caso, Lucas lo presenta como historia de vocación, mientras que el autor del capítulo adicional del Evangelio de Juan lo hace como historia de aparición.

2. Tampoco se puede descartar, evidentemente, que la comunidad cristiana primitiva, coparticipe del general entusiasmo milagrero de sus contemporáneos, haya aplicado a Jesús *motivos o materiales extracristianos*, para subrayar su poder y grandeza. ¡Cuántas historias de milagros se cuentan de los grandes «fundadores de religiones» con este fin! Como quiera que esto sea, no se pueden rechazar sin más como ahistóricos los relatos de milagros paganos y judíos y aceptar como históricos los neotestamentarios. Tablas votivas, que todavía hoy pueden verse, del santuario de Esculapio en Epidauro (y podrían aducirse otros ejemplos) son el testimonio de numerosas curaciones. E innumerables eran también las historias milagrosas rabínicas y sobre todo helenistas que andaban en circulación, contando curaciones, transformaciones, expulsiones de demonios, resurrecciones de muertos, tempestades calmadas.

Las diferencias, naturalmente, son de mucho peso: ¡Jesús no realiza milagros en beneficio propio, milagros espectaculares, punitivos, milagros sujetos a una recompensa, a unos honorarios, al lucro personal! Mas de igual peso son también las semejanzas: la moneda (o la perla) en la boca de un pez capturado es un motivo legendario muy extendido en el judaísmo y el helenismo (el anillo de Polícrates). La conversión del agua en vino, sorprendentemente transmitida sólo por Juan, acusa el conocido rasgo característico del mito y culto de Dioniso. Tácito y Suetonio

cuentan de Vespasiano la curación de un ciego con saliva¹¹. En Luciano se habla de la curación de un enfermo, que se marcha con su catre a cuestras¹². Pero lo más sorprendente es la analogía, manifiesta hasta en los mínimos detalles, de la resurrección de una joven desposada a las puertas de Roma, atribuida a Apolonio de Tiana, contemporáneo de Jesús¹³, con la resurrección del muchacho de Naín¹⁴. El grotesco relato, que difícilmente se puede adscribir a Jesús, de la expulsión de una legión de demonios, que debió de costar a su propietario la pérdida de una gran piara de 2.000 cerdos («inmundos», prohibidos) y que, por lo mismo, debió de ser oída con complacencia por todo buen judío, pudo ser tomada de algún taumaturgo hebreo residente en el impuro país de los paganos (motivo del diablo engañador o engañado).

Del don de leer en el corazón del hombre, tan destacado en el Evangelio de Juan, existen paralelos en Qumrán, lo que induce a creer que no se trata de manifestar una omnisciencia mitológica, sino el poder mesiánico, pensando no en un público estupefacto, sino en personas competentes con vistas al juicio¹⁵. No faltan, en fin, relatos de milagros en los que cabría preguntar si el narrador no tuvo ante sus ojos más que el tipo de «hombre de Dios» u «hombre divino» helenista, algunas figuras veterotestamentarias como Moisés y Josué, David y Salomón, Elías y Eliseo.

3. Y por encima de todo, no hay que olvidar que los evangelios fueron escritos a la luz de la resurrección y exaltación del Señor. No se puede descartar, por tanto, que algunos relatos de milagros estén redactados como *representaciones anticipadas del Cristo exaltado*: historias epifénicas con sentido transparente y simbólico significado para la comunidad (salvación de la «tormenta» de la aflicción, etc.). Tales milagros anticipan la gloria del resucitado. Entre ellos podrían contarse la transfiguración en el monte¹⁶, caminar sobre las aguas¹⁷ y el dar de comer a cinco mil y cuatro mil personas, respectivamente¹⁸. Y sobre todo la resurrección de la hija de Jairo¹⁹, la del muchacho de Naín²⁰ (transmitida solamente, no obstante su sensacional carácter, por Lucas y Juan) y la resurrección de Lázaro²¹. Se trata de hacer patente en ellas que Jesús es el Señor de la vida y de la muerte,

¹¹ Tácito, *Historia*, 4,81; Suetonio, *Vespasianus*, 7.

¹² Luciano, *Philopseudes*, 11.

¹³ Filóstrato, *Vita Apollonii*, 4,45. ¹⁴ Lc 7,11-17.

¹⁵ Cf. 4 Q Mess ar; debo esta referencia a mi colega de Tübinga O. Betz.

¹⁶ Mc 9,2-9 (par). ¹⁷ Mc 6,45-52 (par).

¹⁸ Mc 6,34-44 (par); 8,1-9 (par). ¹⁹ Mc 5,21-43 (par).

²⁰ Lc 7,11-17. ²¹ Jn 11,1-44.

el Hijo de Dios. Motivos cristianos y no cristianos pueden entrecruzarse en el mismo relato. Aparte de que, como se desprende de cualquier análisis minucioso, muchos materiales narrativos, y en especial los de la tempestad calmada, el andar sobre las aguas, la multiplicación de los panes y las resurrecciones de muertos, están estructurados y estilizados conforme a motivos veterotestamentarios, de los salmos sobre todo.

d) ¿«Christian Science»?

De la investigación histórica no se puede sacar más de lo dicho, ni aun cuando crea ella *a priori* en la posibilidad de los milagros. Aquí no se ventila la posibilidad o imposibilidad de los milagros en general, sino simplemente de que quien afirma la realidad del milagro en sentido estricto acepta la tarea de probarlo. Sólo que los milagros en sentido estricto moderno, como violación de las leyes naturales, no se pueden probar históricamente. De aquí que hoy se prefiera evitar en lo posible el polivalente término de «milagro», encontrándose así, curiosamente, en coincidencia con el Nuevo Testamento, donde no aparece ni una sola vez el término griego de milagro (*thauma*), usual desde Homero y Hesíodo; tampoco el vocablo latino *miraculum* se emplea en la versión de la Vulgata. Hoy se prefiere hablar, teniendo presente el Nuevo Testamento y especialmente Juan, de «signos» o *acciones signo*. Se trata de acciones carismáticas, terapéutico-exorcistas (no médicas), de carácter simbólico, que como tales no dan pie para distinguir a Jesús de otros carismáticos similares. Se trata de acciones con múltiples analogías en el campo de la historia de las religiones. No es legítimo atribuir las únicamente a Jesús y a nadie más, como únicas, incomparables, inconfundibles. Pero al menos fueron, eso sí, portentosas para los hombres de su tiempo. Tan portentosas que a Jesús se le creía capaz de más, de todo incluso, sin que fuese posible ensalzarlo bastante, sobre todo después de su muerte, cuando la distancia en el tiempo ya lo había transfigurado.

¿Fue entonces Jesús una especie de *curandero* que puso en práctica una teoría o ciencia curativa? El movimiento de la *Christian Science* considera a Jesús de Nazaret de hecho como el primer teórico y practicante de la «ciencia cristiana»: como el pionero de un nuevo método terapéutico por la fuerza de la fe. Método que consiste en superar todo lo imperfecto, patológico y doloroso, todo lo que tiene, en suma, carácter de ilusión, mediante un proceso espiritual, mental, sin ninguna intervención externa.

Esto sería *malentender* las acciones carismáticas de Jesús. Sus

curaciones y expulsiones de demonios no acaecieron regularmente o conforme a un plan establecido. Jesús escapa a menudo de la gente y manda a los curados guardar silencio²². Jesús no fue un taumaturgo, un «hombre de Dios» helenista que intentaba restituir la salud al mayor número posible de enfermos. El estrato palestino más antiguo de los relatos milagrosos, como se desprende del análisis histórico de las formas, se abstiene de la estilización helenista, característica de los correspondientes relatos paganos. Temática y técnica de estos estilizados relatos presentan los siguientes rasgos estereotipados: exposición del horror de la enfermedad y de los vanos intentos de curación; descripción de la curación (con el gesto, la palabra, la saliva, etc.); finalmente, la demostración (el paralítico carga con su catre, etc.) y la reacción de los testigos (coro final: exclamaciones, asombro, temor de los presentes). Los más antiguos relatos de milagros palestinos, como el de la curación de la suegra de Pedro²³, son breves y sin pretensiones literarias. Renuncian a toda ornamentación, evitan motivos profanos. Los toques estilísticos sólo empezarán a aparecer tardíamente²⁴.

Los primitivos relatos, breves y sencillos, ponen en el centro el poder divino de Jesús. En sus obras carismáticas ve Jesús confirmadas su vocación, su plenitud de espíritu y su mensaje. Por eso entra en conflicto con su familia y con los teólogos²⁵. No era importante lo negativo, sino lo positivo: a los evangelistas no les importa en absoluto que las leyes naturales sean violadas, pero sí que en estas acciones se manifieste el poder de Dios. Las carismáticas curaciones y expulsiones diabólicas de Jesús no perseguían un objetivo personal. Estaban *al servicio del anuncio del reinado de Dios*. Ilustran o corroboran la palabra de Jesús. El paralítico es curado para probar la legitimidad del perdón de los pecados concedido por Jesús²⁶. No ocurren con regularidad y, mucho menos, organizadamente; la transformación del mundo es prerrogativa de Dios. Son un ejemplo, un signo: de que Dios ya comienza a cambiar en bendición la maldición de la existencia humana.

Más importante que el número y la envergadura de las curaciones, expulsiones de demonios y otras acciones maravillosas de Jesús es el hecho de que él se vuelve con simpatía y compasión hacia aquellos *hacia los que nadie se vuelve*: los débiles, los enfermos, los abandonados, los marginados por la sociedad. Ante

²² Mc 1,35-38.44. ²³ Mc 1,30s.

²⁴ Cf. la curación del ciego de Mc 10,46-52, totalmente exenta de motivos convencionales, con la redacción estilizada de Mc 8,22-26.

²⁵ Mc 3,20s.22-30 (par); 3,31-35; cf., además, Jn 7,20; 8,48.52; 10,21.

²⁶ Mc 2,1-12 (par).

ellos se ha preferido siempre pasar de largo. Los débiles y enfermos son cargantes. De los leprosos y «posesos» todo el mundo se mantiene a distancia. Por fidelidad a su Regla, hasta los piadosos monjes de Qumrán, en un gesto compartido en parte por los rabinos, excluyen en principio de su comunidad determinados grupos de personas:

*Necios, dementes, tontos, locos,
ciegos, tullidos, cojos, sordos y menores:
ninguno de ellos puede ser acogido en la comunidad;
pues ángeles santos están en medio de ella*²⁷.

A ninguno de éstos le da Jesús la espalda, a ninguno de ellos rechaza. No trata a los enfermos como pecadores; los atrae curándolos. «Vía libre al capaz, al sano, al joven»: no es ésta la consigna de Jesús, que desconoce el culto a la salud, a la juventud, al rendimiento. Ama a todos como son, de esta manera puede ayudar a todos: da salud a los enfermos del cuerpo y del alma, fuerza a los débiles y ancianos, capacidad a los incapaces, y a las existencias pobres y desesperadas, esperanza, nueva vida, confianza en el futuro. ¿No son todas estas cosas, aun sin transgredir las leyes de la naturaleza, acciones desacostumbradas, extraordinarias, admirables, milagrosas? Al Bautista, que en la cárcel no sabe qué pensar de él, le responde Jesús, según la tradición, con una imagen del reinado de Dios que en su configuración poética no representa una lista precisa de milagros (algunos de ellos puede que ocurrieran en presencia de los enviados), sino sobre todo un canto mesiánico, en acusado contraste con Qumrán²⁸.

*Los ciegos ven y los cojos andan,
los leprosos quedan limpios y los sordos oyen,
los muertos resucitan
y a los pobres se les anuncia la buena noticia.*

Lo que quiere decir: los efectos maravillosos del reinado de Dios que viene se dejan, ya ahora, sentir. El futuro de Dios actúa ya en el presente. No que el mundo se haya transformado ya, sino que el reinado de Dios llegará en seguida. Y también que en él, en Jesús, en sus palabras y acciones, ya se irradia su fuerza, ya ha comenzado su poder. Cuando cura enfermos y expulsa demonios con poder del Espíritu de Dios ya ha llegado *en él y con él* el reinado de Dios²⁹. Con sus hechos no ha edificado ya Jesús el

reino de Dios. Pero sí ha ofrecido *signos* en los que resplandece el reinado que llega: prefiguraciones significativas, corpóreas, típicas de ese bien psicofísico, definitivo y total que llamamos «salvación» del hombre. En este sentido, pudo decir Jesús: En medio de vosotros, dentro de vosotros, está el reinado de Dios³⁰.

e) Indicios, no pruebas

Las acciones-signo de Jesús *no* son argumentos inequívocos de credibilidad que puedan por sí solos fundamentar la fe. Los milagros solos nada prueban. Hasta para los mismos contemporáneos fueron ambivalentes: el mismo hecho de Jesús era para unos una intervención poderosa de Dios y para otros un engaño diabólico, según su respectiva actitud ante su mensaje y persona. Unos se dejaban convencer y otros lo recusaban; unos lo adoraban, otros lo condenaban. No es la historicidad de los milagros, por tanto, la pregunta clave de la fe cristiana. Y de la misma manera que el reconocimiento de tal historicidad no es, de por sí, prueba de fe, tampoco es prueba de incredulidad su negación. La pregunta clave de la fe *cristiana* se refiere más bien al propio Cristo: ¿Qué pensáis de él y qué pensáis de Dios?

Las acciones carismáticas de Jesús no son más que indicaciones que sólo se hacen creíbles partiendo de él mismo. De ninguna manera son pruebas, capaces por sí solas de garantizar la realidad y la verdad de la revelación. Jesús mismo rechaza frente a sus adversarios toda demostración de fuerza, toda legitimación de su propio poder. «Signos» tales como los que los fariseos piden y los apocalípticos esperan del Mesías, él los deniega³¹. Exigir signos es provocar a Dios, es decir, lo contrario de la auténtica fe, como claramente se pone de relieve sobre todo en el relato de las tentaciones del Evangelio de Juan, que sigue a su vez la tradición sinóptica³². No pretendía Jesús hacerse propaganda, sino salvar al hombre.

El verdadero defecto de la concepción supranaturalística de los milagros (el milagro como intervención divina en contra de las leyes naturales), al igual que por su generalizada interpretación religiosa (en el mundo todo es milagro, en armonía con las leyes naturales), radica en la disociación de los milagros del propio Jesús y de su palabra. La clave para entender los relatos milagrosos neotestamentarios no es la transgresión de la ley natural (que históricamente no es verificable) ni la acción universal de Dios en el

²⁷ 4 Q Dam b; cf. 1 Q Sa 2,3-9.

²⁸ Mt 11,5. ²⁹ Cf. Mt 12,28.

³⁰ Cf. Lc 17,21. ³¹ Mc 8,11s; etc.

³² Cf. Jn 2,23-25; 4,48; 20,29.

mundo (que es incontestable), sino Jesús mismo: sólo *a la luz de su palabra* adquieren sus acciones carismáticas su *significado preciso*. He aquí por qué, en la respuesta a Juan el Bautista, la enumeración de los signos del próximo reinado de Dios culmina en la predicación del evangelio³³ y concluye con la bienaventuranza de los que no se escandalizan de su persona³⁴. Los hechos carismáticos de Jesús ilustran sus palabras y, a la inversa, necesitan ser interpretados por ellas. Sólo a partir de la palabra de Jesús cobran credibilidad.

Ni las palabras ni los hechos de Jesús han de ser disociados de su persona. Así, como claramente se manifiesta en los relatos de milagros del Evangelio de Juan, tan drásticos como simbólicos en su sentido último, que indudablemente procedían de fuente propia, la multiplicación de los panes es signo de Jesús como «pan de vida»³⁵, la curación del ciego es signo de Jesús como «luz del mundo»³⁶, la resurrección de los muertos es signo de Jesús como «resurrección y vida»³⁷. Jesús mismo, que con sus dichos y hechos anuncia el reinado de Dios, es el único signo que se da a los hombres de ese reinado que llega. Que con el progreso de la ciencia se haya encontrado, o se pueda aún encontrar, una explicación científica satisfactoria de lo que entonces se tuvo por milagro es cuestión en absoluto secundaria que no debe turbar la fe. Jesús mismo es el signo que con su palabra y su acción anuncia y fundamenta la fe. No es la fe en los milagros lo que se solicita, sino la *fe en Jesús* y en el que él ha revelado. En este sentido, como nuevamente pone de relieve el Evangelio de Juan, puede el creyente desentenderse de los milagros: Dichosos los que tienen fe sin haber visto³⁸.

¿Qué nos quieren decir, pues, los relatos de milagros del Nuevo Testamento?

- *Jesús sería mal interpretado si se le concibiese como un curandero o taumaturgo que se ocupa metódicamente de todos los achaques humanos: su actividad no debe ser desvirtuada en sentido cientifista.*
- *Jesús sería igualmente mal interpretado si se le concibiese exclusivamente como un director espiritual o confesor al que no interesan más que el alma o el espíritu del hombre: su actividad no debe ser desvirtuada en sentido espiritualista.*

Así, pues, el mensaje del reinado de Dios se dirige al hombre en todas sus dimensiones; no sólo al alma del hombre, sino al

³³ Mt 11,5 ³⁴ Mt 11,6. ³⁵ Jn 6,27.35.

³⁶ Jn 9,5. ³⁷ Jn 11,25. ³⁸ Jn 20,29.

hombre *entero* en su existencia espiritual y corporal, en todo su mundo concreto, pleno de sufrimientos. Y es un mensaje que vale para *todos* los hombres, no sólo para los fuertes, jóvenes, sanos, capaces, a quienes tanto se complace en exaltar el mundo, sino también para los débiles, enfermos, viejos e incapaces, a quienes el mundo gusta de olvidar, descartar, descuidar. Jesús no se limitó a hablar, también intervino efectivamente en la esfera de la enfermedad y de la injusticia. No tuvo solamente el poder de predicar, sino también el carisma de curar. No es un simple *predicador* y *consejero*. Es a un mismo tiempo *sanador* y *auxiliador*.

Y también en este aspecto fue Jesús muy distinto de los sacerdotes y teólogos, de los guerrilleros y de los monjes. Enseñaba como quien tiene autoridad³⁹. «¿Qué significa esto? ¿Un nuevo modo de enseñar, con autoridad?». Así se preguntan y se dicen unos a otros en Marcos después del primer milagro⁴⁰. En él se alumbraba algo que por unos era rechazado enérgicamente e incluso condenado como magia, mientras que a los otros les daba la impresión de un encuentro con el poder de Dios. No era otra cosa ese algo que el reinado de Dios, que consiste no sólo en el perdón y en la conversión, sino también en la redención y liberación del cuerpo y en la transformación y consumación del mundo. De este modo, no solamente se presenta Jesús como el anunciador, sino como el *garante*, con su palabra y su acción, del reinado de Dios que viene. Mas, llegados a este punto, es obligado preguntarse: ¿cuál es su norma?

3. LA NORMA SUPREMA

De todas las consideraciones precedentes salta automáticamente la pregunta: ¿a qué debe, en sustancia, atenerse el hombre? Si uno no quiere ligarse al *establishment*, si no quiere adscribirse a la revolución, si no opta por la emigración externa o interna y rechaza asimismo el compromiso moral, ¿qué otra cosa puede pretender? En este cuadro de coordenadas parece no darse un quinto punto de referencia. ¿A qué cosa, a qué ley va a atenerse? ¿Qué significado siquiera puede tener aquí una norma, una norma suprema? Es una cuestión de capital importancia, antes como ahora: ¿qué es lo que vale para Jesús?

³⁹ Mc 1,22.

⁴⁰ Mc 1,27.

a) *No una ley natural*

No es norma suprema una ley moral de orden natural: *no una ley moral natural*. Comprobar esto, aunque sea brevemente, no dejará de tener interés para esta época en que una importante encíclica papal ha pretendido fundamentar la inmoralidad del control «artificial» de la natalidad en una ley natural semejante, remitiéndose para ello a la autoridad de Jesucristo. No podrá atribuirse a un defecto de reflexión teológica el hecho de que Jesús no arranque, para legitimar sus exigencias, de una esencia o naturaleza inmutable, supuestamente cognoscible y condicionante para todos los hombres. La atención de Jesús no se centra en la naturaleza humana en abstracto, sino en el singular hombre concreto. Con toda sencillez, y con extrema expresividad al mismo tiempo, habla del mundo del hombre: de los pájaros del cielo y los lirios del campo, de las uvas y los higos, de las espinas y los cardos, de semilla y cosecha, de sol y lluvia, del tiempo, del moho y la polilla... Nada juzga malo ni lo transfigura románticamente; todo lo toma como es. También en términos no menos concretos habla del hombre en este mundo, haciendo vivo retrato de él: los niños en la plaza del mercado y el padre en el seno de la familia, la mujer en la casa, los labradores en la viña, el pastor con sus ovejas, el aldeano en el campo, el juez y el acusado, el rey y el siervo. Nada aparece con tonos negros o de rosa: el hombre es visto con todo realismo, en el que no faltan toques de humor e ironía, como fácilmente se puede leer entre líneas.

El mundo y el hombre están, pues, presentes en Jesús como mundo de Dios y como hombre de Dios. Jesús no está guiado, como es el caso de Confucio, por la fe en una ley eterna del mundo, a la que debe el hombre conformar su acción. Apenas emplea el término «creación» y, desde luego, nunca en absoluto el de «naturaleza», que tiene su origen en el pensamiento griego. No tiene ningún interés en el conocimiento de una naturaleza humana común, inmutable. No parte, como los estoicos, de una idea previa del hombre, según la cual el hombre como tal es algo sagrado. Y, sobre todo, en lo que de ninguna manera piensa es en deducir de ciertas estructuras permanentes e inamovibles de una supuesta naturaleza humana unas leyes fundamentales de comportamiento inmutables y universalmente válidas: primeros principios, de los cuales puedan después derivarse más o menos directamente otros principios, de modo que al final todos juntos constituyan una respuesta unívoca para todos los casos teológico-morales posibles (en orden a la propiedad privada, la familia, el Estado, la sexualidad, el divorcio, la pena de muerte, etc.).

Cierto, mundo y hombre significan algo para Jesús. La creación le habla del Creador, que hace salir el sol sobre buenos y malos y llover sobre justos e injustos. La hierba del campo y los gorriones le dan testimonio de la providencia de Dios, que hace aparecer superfluos todos los afanes y agobios humanos. Simiente, crecimiento y cosecha le recuerdan las promesas; rayo, lluvia y tempestad, el juicio de Dios. La creación entera está para Jesús iluminada por la luz de Dios y viene a constituir un símil que remite al mismo tiempo al Creador y Consumador. Pero ni pasa Jesús deductivamente de la creación a Dios ni de la naturaleza y sus estructuras deduce, con la ayuda de la razón natural, un sistema normativo y doctrinal de base ontológica que haya de servir de fundamento para todas las otras leyes.

Ni propugna Jesús una «ética de derecho natural» como la defendida por la Escolástica, basada en el pensamiento griego, ni una «ética formal del deber» como la estructurada más tarde por Kant. La «regla de oro», utilizando la expresión que el mismo Kant emplea, del Sermón de la Montaña («todo lo que queríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos»¹) no es un principio formal, un imperativo categórico, del cual se pueden deducir todos los preceptos éticos concretos. Y Jesús, en fin, tampoco propone una «ética material de los valores» como la desarrollada principalmente por Max Scheler. No establece un orden de valores ni instituye una escala jerárquica de valores materiales, pasando por los vitales, estéticos e intelectuales hasta los morales y religiosos. El mismo concepto de justicia, al que la redacción de Mateo concede tanta importancia en la predicación de Jesús, no tiene el rango de valor supremo, sino que está en la línea de otros conceptos generales no menos importantes. Ni siquiera el amor tiene la función de valor máximo, del cual se derive íntegramente todo lo demás. En una integridad orgánica semejante no estaba interesado Jesús. Apenas habla del Estado y absolutamente nada de economía, cultura, educación y temas similares. Muchas de estas cosas, evidentemente, no entraban en el horizonte de su tiempo. Mas no todo se explica con esta simple constatación. No se trata sólo de una limitación condicionada por la época, sino de una reducción consciente, de una concentración calculada. Muchas cuestiones que en una óptica distinta pudieran parecer importantes, es manifiesto que para Jesús no lo son. ¿Qué le interesa entonces? Antes de dar a esto una respuesta positiva precisamos hacer una segunda precisión.

¹ Mt 7,12; Lc 6,31.

b) *No una ley revelada*

Tampoco es norma suprema una ley positiva de revelación: *no una ley revelada por Dios*. Jesús no es, como Moisés, Zaratustra y Mahoma, representante de una típica religión de la ley, cuyo fundamento determinante del vivir cotidiano no se cifra en la ley eterna del mundo (como en el pensamiento chino o estoico), sino en una ley revelada que regula todos los ámbitos de la vida (en el Islam, esta ley se presenta en forma de libro, el *Corán*, preexistente como tal junto a Dios, cuyo contenido ya había sido comunicado a los pueblos a través de otros profetas anteriores a Mahoma, siendo luego sucesivamente falseado, hasta que Mahoma, el último profeta después de Jesús, el «sello de los profetas», volvió a restaurar la primitiva revelación en toda su integridad).

Es cierto que en la historia de la Iglesia se ha presentado repetidamente a Jesús como el «nuevo legislador» y al evangelio como la «nueva ley». Mas también es cierto que Jesús, por el hecho de combatir el legalismo farisaico (paleojudío), no repudió la Ley veterotestamentaria como tal. En el contexto de su tiempo no hay que confundir la piedad legal con el legalismo, muy difundido por cierto². La Ley, de suyo, expresa la voluntad ordenadora de Dios, muestra su bondad y fidelidad, es documento y prueba de su gracia y del amor a su pueblo y exige no sólo actos particulares, sino el corazón. Jesús no quiso sustituirla por su propio mensaje. Como ya hemos visto, no vino a abolirla, sino a cumplirla. En modo alguno fue el representante de una anarquía sin ley.

Pese a todo esto, tampoco la Ley fue para él la norma suprema que excluye toda posibilidad de dispensa. De lo contrario, nunca se habría permitido ponerse a sí mismo por encima de ella. Nos consta, efectivamente, según hemos visto, que Jesús se puso a sí mismo más allá de la Ley, y no sólo en lo tocante a la tradición, la *halacha*, la transmisión oral de los padres, sino también a la misma Sagrada Escritura, la *Torá*, la Ley de Dios escrita en los cinco libros de Moisés (= Pentateuco)³. Directa y absolutamente recusó, sobre todo, la obligatoriedad de la tradición oral, atacando con palabras y con hechos las prescripciones culturales de purificación, los preceptos del ayuno y más que nada la observancia del sábado, lo que por sí solo ya bastaba, como queda dicho, para granjearse la más acerba hostilidad de los fariseos. Y este ataque, naturalmente, de alguna manera afectó a la misma *Torá*, dado

que el rechazo de la tradición oral comportaba de hecho el rechazo de la Ley mosaica, que sólo pretendía interpretar esas tradiciones de los padres; piénsese en las prescripciones de la *Torá* sobre los alimentos puros e impuros⁴, o en el precepto del sábado⁵. Directamente contraría a la Ley mosaica es, en fin, la postura de Jesús respecto a la prohibición del divorcio⁶, la prohibición del juramento⁷, la prohibición de la represalia⁸ y el mandato de amor al enemigo⁹.

La crítica de Jesús a la Ley se vio todavía reforzada por su crítica al culto. Para Jesús, el templo no es, como para la mayoría de sus contemporáneos, eterno. El cuenta ya con su destrucción¹⁰; el nuevo templo de Dios, que en la hora de la salvación ha de sustituir al antiguo, ya está a punto¹¹. En el tiempo intermedio, Jesús subraya, y no sólo en general, el significado secundario del culto sacrificial¹². Al sacrificio se antepone la reconciliación¹³.

No es posible minimizar la crítica de Jesús a la Ley veterotestamentaria. No se contentó con interpretar de otra manera determinados puntos de la misma; esto también lo hacían los fariseos. Ni con agravarla o radicalizarla en algunos aspectos (la ira ya es asesinato, el deseo adúltero ya es adulterio); esto también lo hizo el «Maestro de justicia» en el monasterio de Qumrán. No, él se colocó por encima de la Ley con sorprendente autonomía y libertad cuando y como le pareció oportuno. Aunque no las hubiese pronunciado Jesús (cosa que sólo puede dudar una crítica exegética demasiado escéptica), las fórmulas «pero yo os digo» en las antítesis del Sermón de la Montaña y el «amén» (sí, os lo aseguro) del principio de las frases, que nadie más que él utiliza, son muestras incontestables de su voluntad de radicalizar, criticar y reactivar —superándola— la Ley, a la vez que hacen plantearse el problema de la autoridad que el mismo Jesús reivindica aquí para sí y que parece trascender netamente la autoridad de cualquier otro teólogo de la Ley y cualquier otro profeta. Todo aquel que aceptase la *Torá* en su conjunto como ley de origen divino, pero exceptuase este o aquel verso, atribuyéndolo no a Dios, sino a Moisés, se hacía culpable, según el juicio de sus contemporáneos, de desprecio a la palabra de Yahvé. ¿Cómo puede darse una «justicia mejor»¹⁴ que la de la Ley? Ya al comienzo del primer Evangelio se cuenta que los oyentes de Jesús estaban perplejos de que éste enseñase de otro modo que los letrados¹⁵.

⁴ Por ejemplo, Lv 11; Dt 14,3-21; cf. Mt 15,11-20.

⁵ Dt 5,12-14; cf. Mc 2,27 (par). ⁶ Mc 10,2-9.11s (par); cf. Dt 24,1-4.

⁷ Mt 5,33-37. ⁸ Lc 6,28. ⁹ Mt 5,44 (par). ¹⁰ Mc 13,2 (par).

¹¹ Cf. Mc 14,58 (par). ¹² Mc 12,33. ¹³ Mt 5,23s. ¹⁴ Mt 5,20.

¹⁵ Mc 1,22.

² Cf. H. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums* (Düsseldorf 1971); R. J. Zwi Werblowski, *Tora als Gnade: «Kairos»* (NS) 15 (1973) 156-163.

³ J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* I, § 19,1.

c) *No legalismo, sino voluntad de Dios*

¿Qué quería, pues, Jesús? Ya lo hemos visto claramente: defender la causa de Dios. Es lo que él pretende con su mensaje sobre la venida del reinado de Dios. Pero en la redacción del Padrenuestro de Mateo, el «santificado sea tu nombre» (proclámese que tú eres santo) y el «venga tu reino» (llegue tu reinado) vienen seguidos y ampliados por la frase «hágase tu voluntad» (realícese tu designio). Lo que Dios quiere en el cielo también debe realizarse en la tierra. Así, pues, el mensaje de la venida del reinado de Dios, entendido como llamada al hombre aquí y ahora, significa: hágase lo que Dios quiere. El «realícese tu designio» es determinante para Jesús hasta en el momento de su pasión. La voluntad de Dios es la norma¹⁶. Y esto debe valer también para sus seguidores: el que cumple la voluntad de Dios ése es hermano suyo y hermana y madre¹⁷. No decir «¡Señor, señor!», sino poner por obra el designio del Padre, eso lleva al reino de los cielos¹⁸. Innegable es, por tanto, y así lo confirma todo el Nuevo Testamento, que la norma suprema es la voluntad de Dios¹⁹.

El «hacer la voluntad de Dios» se ha convertido para muchos piadosos en una pía fórmula. Han identificado la voluntad de Dios con la Ley. La verdadera radicalidad de la expresión sólo se capta si se reconoce que la voluntad de Dios no se identifica sin más con la Ley escrita y muchísimo menos con la tradición interpretativa de la Ley. Si es cierto que la Ley puede expresar la voluntad de Dios, también lo es que puede convertirse en un medio de parapetarse tras ella en contra de la voluntad de Dios. La Ley conduce fácilmente así a una actitud de *legalismo*. Una actitud enormemente extendida entonces, a pesar de las explicaciones rabínicas de la Ley como expresión de la gracia y la voluntad divinas.

Toda ley otorga seguridad, ya que cada cual sabe con ella a qué atenerse, que no es otra cosa que lo exactamente establecido, ni menos (que a veces puede resultar gravoso) ni más (que a veces resulta enormemente cómodo). Debo hacer sólo lo que está mandado. Y lo no vedado está permitido. ¡Cuántas cosas se pueden hacer u omitir en los casos concretos sin entrar en conflicto con la ley! Ninguna ley puede prever todas las posibilidades, calcular de antemano todos los casos, cubrir todas las lagunas. Se intenta una y otra vez, eso sí, adaptar artificiosamente las disposiciones

legales del pasado (tanto morales como doctrinales), que entonces tuvieron sentido, pero entretanto lo han perdido, a las nuevas condiciones de vida, o bien extraer forzosamente de ellas algo que responda a la nueva situación. Cuando se identifica la letra de la ley con la voluntad de Dios, el proceso parece ser siempre el mismo: por interpretación y explicación de la ley se llega a la acumulación de leyes. En la Ley veterotestamentaria se contaban hasta 613 prescripciones; en el *Codex Iuris Canonici* romano aparecen 2.414 cánones. Cuanto más fino es el entramado de la red, tanto más numerosos son también los agujeros. Cuanto más se multiplican los mandatos y las prohibiciones, tanto más se encubre lo verdaderamente esencial. Cabe, sobre todo, que se cumpla la ley en su conjunto o cada ley en particular por la única razón de que está prescrita y por temor a sus posibles consecuencias negativas. De no estar prescrita no habría que cumplirla. Y posible es, a la inversa, que no se haga mucho de lo que realmente se debería hacer sólo porque no está prescrito y nadie puede obligar a hacerlo. Como el sacerdote y el levita de la parábola: lo vieron y pasaron de largo. De este modo, la autoridad y la obediencia aparecen formalizadas: hay que hacerlo porque lo manda la ley. Y, en consecuencia, todo precepto o prohibición tienen por principio la misma importancia. Huelga toda diferenciación de lo que es y no es importante.

Las ventajas del legalismo son innegables hoy como ayer. Se comprende fácilmente que tantos hombres prefieran atenerse, en su relación con otros *hombres*, a una ley antes que tomar una decisión personal: ¿cuántas cosas no mandadas habría entonces que hacer? ¿Y cuántas no prohibidas habría que dejar de hacer? En tal caso son preferibles los límites bien trazados. En casos particulares siempre se podrá discutir si realmente se trata de una trasgresión de la ley, si se puede hablar de adulterio, si es un caso de perjurio, si es propiamente asesinato... Y si el adulterio está legalmente prohibido, no por ello está prohibido todo lo que al adulterio conduce. Y si también lo está el perjurio, no por ello lo están las formas más inocuas de insinceridad. La prohibición del asesinato no culpa los pensamientos malévolos, que es notorio que no pagan derechos de aduana. Lo que en mi interior pienso, lo que en mi corazón quiero y ansío, es cosa mía.

Fácilmente se comprende asimismo que muchos prefieran atenerse a una ley también en su relación con *Dios*: de esta manera yo sé exactamente cuándo cumplí con mi deber. Cumplida una determinada prestación, puedo contar asimismo con una retribución conveniente. Y si he hecho más de lo que debía, con una compensación especial. De este modo puedo contabilizar justamen-

¹⁶ Mt 26,42; cf. Lc 22,42. ¹⁷ Mc 3,35 (par).

¹⁸ Mt 7,21; cf. la parábola del hijo obediente y desobediente en Mt 21, 28-32.

¹⁹ Cf. la bibliografía sobre el reino de Dios.

te mis méritos y deméritos, compensar los puntos negativos con el excedente moral de las prestaciones extraordinarias y tal vez hasta eliminar los castigos con la paga final. Estas son cuentas claras y uno sabe a qué atenerse con su Dios.

Esta es, propiamente, la actitud legalista a la que Jesús asesta el golpe de gracia²⁰. No apunta a la misma Ley, sino al legalismo, del que la Ley se ha de mantener distante, a ese compromiso característico de la piedad legalista. Jesús rompe ese muro protector de los hombres, uno de cuyos lados lo representa la Ley de Dios y el otro las prestaciones legales del hombre²¹. No permite que el hombre se parapete en el legalismo dentro de la Ley y le arrebatara de la mano sus méritos propios. Mide la letra de la Ley según el módulo de la voluntad de Dios, haciendo así que la confrontación del hombre con Dios sea directa, liberadora y letificante. El hombre, en efecto, no se encuentra respecto a Dios en una relación jurídica codificada en la que su propio yo pueda mantenerse al margen. No debe situarse el hombre ante la ley, sino ante Dios mismo: ante lo que Dios quiere personalmente de él.

Esta es la razón por la que Jesús renuncia a hablar de Dios en términos eruditos, a proclamar principios morales de valor universal, a enseñar a los hombres un nuevo sistema, a dar directrices para todas las esferas de la vida. Jesús no es un legislador ni pretende serlo. De la misma manera que no restaura la obligatoriedad del antiguo orden jurídico, tampoco promulga una nueva Ley reguladora de todos los aspectos de la vida. No compone ni una teología moral ni un código de comportamiento. No establece ninguna norma moral o ritual sobre cómo debe el hombre rezar, ayunar o respetar los tiempos y lugares sagrados. El mismo Padre nuestro, omitido por el más antiguo de los evangelistas, no presenta un texto único obligatorio, sino que está recogido en dos versiones diferentes, la de Lucas (probablemente la original) y la de Mateo; a Jesús, pues, la repetición literal de la oración ni le va ni le viene. Y hasta el mismo mandamiento del amor no tiene por qué ser una Ley nueva.

Aún más: en forma muy concreta, lejos de toda casuística y todo legalismo, con certera precisión y sin remilgos de ninguna clase, llama Jesús individualmente a cada persona a una obediencia a Dios que debe involucrar la vida entera. Son llamadas simples, diáfanos, liberadoras, desentendidas de todo argumento de

²⁰ Sobre la comprensión de la Ley en Jesús es interesante, desde una perspectiva jurídica, P. Noll, *Jesus und das Gesetz. Rechtliche Analyse der Normenkritik in der Lehre Jesu* (Tübinga 1968).

²¹ Cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, § 2; G. Bornkamm, *Jesus*, 88-92; K. Niederwimmer, *Jesus*, cap. VII.

autoridad y tradición, pero que brindan ejemplos, signos, síntomas de una vida renovada. Son instrucciones generales, auxiliares, formuladas a menudo hiperbólicamente, sin peros ni condicionantes: ¡Si tu ojo te pone en peligro, sácatelo! ¡Que vuestro sí sea un sí y vuestro no un no! ¡Reconcíliate primero con tu hermano! La aplicación a la propia vida corresponde personalmente a cada uno.

d) El sentido del Sermón de la Montaña

A esto, a tomar radicalmente en serio la voluntad de Dios, tiende el *Sermón de la Montaña*²². En él Mateo y Lucas han reunido las exigencias éticas de Jesús en forma de aforismos o grupos de aforismos, procedentes en su mayoría de la fuente Q. Ahora bien, este Sermón de la Montaña no ha cesado de constituir un reto para cristianos y no cristianos, para los jacobinos de la Revolución francesa y para el socialista Kautsky, para Tolstoi y para Albert Schweizer. ¿Cuál es el sentido del Sermón de la Montaña?

De entrada podemos hacer una afirmación previa: el Sermón de la Montaña no quiere ser una ética legal más exigente. Su definición de «ley de Cristo», como a veces se le ha denominado, puede inducir a error. En el Sermón de la Montaña se habla precisamente de algo que no puede ser objeto de reglamentación legal. La «justicia mejor» y la «perfección» no significan un incremento cuantitativo de los preceptos. Como dejan entrever las antítesis del Sermón de la Montaña, Jesús no actualiza esa obediencia a toda letra y acento de la Ley escrita, cual la postula el logion judeocristiano citado por Mateo²³. Con ello la obediencia quedaría desvirtuada y, en este caso, más en línea ultraconservadora que

²² Sobre el *Sermón de la Montaña*, cf. G. Bornkamm, *Jesus*, 92-108.201-204; H. Conzelmann, *Theologie des Neuen Testaments*, § 15. Me ha sido de especial utilidad el comentario a Mt 5-7 que mi colega de Zurich Eduard Schweizer me ha dejado generosamente en manuscrito (aparecerá próximamente en la obra bíblica *Neues Testament Deutsch*, de Gotinga). Cf. también, además de H.-D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments* (Gotinga 1970), cap. I, 4 y de otros estudios sobre la ética del NT, las siguientes monografías: J. Staudinger, *Die Bergpredigt* (Viena 1957); E. Thurneysen, *Die Bergpredigt* (Munich 1963); W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1964); id., *El Sermón de la Montaña* (Cristianidad, Madrid 1975); G. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt* (Neukirchen 1965); H.-Th. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (Tübinga 1968); P. Pokorný, *Der Kern der Bergpredigt. Eine Auslegung* (Hamburgo 1969); G. Miegge, *Il Sermone sul Monte. Commentario esegetico* (Turín 1970).

²³ Cf. Mt 5,18s.

liberal²⁴. El mensaje de Jesús no es en absoluto una suma de preceptos. Seguirle no significa poner en práctica un cierto número de prescripciones. No en vano están en el ápice del Sermón de la Montaña las promesas de bienaventuranza para los desventurados. La donación, el regalo, la gracia preceden a la norma, la exigencia, la recomendación: todos están llamados, a todos se brinda la salvación sin méritos previos. Las mismas recomendaciones sólo son consecuencia del mensaje del reinado de Dios. Jesús toma postura sirviéndose de ejemplos, de signos. Con todo esto, no obstante, aún no tenemos clara respuesta a esta pregunta: ¿qué pretende el Sermón de la Montaña?:

- *¿Una ética de dos clases? ¿La justicia mínima, normal de los mandamientos para el pueblo, y la «justicia mejor» o la «perfección» para los discípulos o especialmente elegidos? Esta ha sido la doctrina católica tradicional anterior al Vaticano II. Mas el Sermón de la Montaña no es una regla monástica: los «consejos» (consilia evangelica) están destinados a todos. En el reino de los cielos no entra quien no cumple la justicia superior (o «mejor»), pues, según Mateo, ésta se exige a todo el mundo²⁵.*
- *¿Una ética penitencial irrealizable? ¿Es el Sermón de la Montaña una simple llamada a la penitencia y un mero formulario de confesión que sólo sirve para convencer al hombre de su pecado e impotencia para el bien? Esta fue la interpretación de Martín Lutero. Ciertamente que el Sermón de la Montaña pone al hombre ante un espejo y le descubre lo que verdaderamente es. Mas también le pide, poniéndolo en una nueva situación, un nuevo modo de obrar. No hay conversión sin cumplimiento de la voluntad de Dios, sin buenas obras, sin actos de amor. En ningún lugar del evangelio se dice que Jesús satisfaga las exigencias absolutas del Sermón de la Montaña en nuestro lugar.*
- *¿Una ética del puro sentimiento? ¿Bastan los buenos sentimientos, el buen corazón? Esta es la postura de Kant, del idealismo filosófico y del liberalismo teológico del siglo pasado. Ciertamente que en el Sermón de la Montaña la obra como tal se relativiza, el motivo es el último determinante, el cómo y el porqué son más importantes que el qué. Mas no basta haber querido lo bueno. El Sermón de la Montaña apremia a la acción. El obrar no es cosa sin importancia. Más bien se toma ya el sentimiento*

²⁴ Cf. W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Munich 1964), cap. 9: Die Gesetzesfrage nach Mt 5,17-20.

²⁵ Mt 5,17-20.

como acción, y la exigencia de obediencia se extiende asimismo hasta el hecho concreto. Corazón y acción no se pueden separar.

- *¿Una nueva ética social? ¿El modelo de un nuevo orden social de amor y de paz, del reinado de Cristo en la tierra, que se ha de establecer al pie de la letra, pero sin necesidad de fuerza estatal ni ordenamiento jurídico, de policía ni ejército? Esta es la concepción de muchos «entusiastas» (reposados o revolucionarios) a lo largo de la historia de la Iglesia, como también la de León Tolstói y no pocos socialistas religiosos de este siglo. Ciertamente que el Sermón de la Montaña no puede entenderse como cuestión meramente privada, atañente sólo a las relaciones personales y familiares. Hay situaciones objetivas de injusticia, opresión y deshumanización que deben ser detectadas a la luz del Sermón de la Montaña y combatidas con la actuación del amor. Mas el reinado de Dios, por encima de todo, no se instaure mediante las acciones morales del hombre. Y en ningún lugar del evangelio se presenta el Sermón de la Montaña como ley fundamental de una nueva sociedad, como medio básico para liberar al mundo de todos los males. Como no es lícito reducir el Sermón de la Montaña a las relaciones individuales y familiares, tampoco lo es extenderlo a un programa social.*
- *¿Una ética provisional a corto plazo? ¿Una «legislación de excepción» para el tiempo final? ¿Exigencias radicales posibles de cumplir sólo en el breve tiempo que precede al inminente fin del mundo, pero que han perdido ahora su sentido? Este es el juicio de J. Weiss y A. Schweitzer. Indudablemente, el Sermón de la Montaña se encuadra dentro del mensaje del inminente reinado de Dios. Mas el resplandor apocalíptico del cercano fuego final no basta para explicarlo. Las exigencias de Jesús, como el amor al prójimo, no están motivadas simplemente por el próximo fin del mundo, sino fundamentalmente por la voluntad y esencia de Dios. No se piden actos extraordinarios, heroicos (desprendimiento de todos los bienes, martirio), sino actos muy corrientes de amor. En el propio cumplimiento de la voluntad divina se manifiesta la constante disposición para el advenimiento cercano del reinado de Dios. En el «tiempo último», por descontado, la voluntad de Dios emerge con toda claridad y nitidez, diáfananamente diferenciada de todos los «reglamentos humanos». La cercanía de Dios, es natural, confiere a las exigencias de Jesús una premura extraordinaria, pero también la gozosa seguridad de poder cumplirlas.*

Hágase la voluntad de Dios: éste es el denominador común del Sermón de la Montaña. Se acabó toda relativización de la voluntad de Dios. Ya no vale el entusiasmo piadoso ni la pura interioridad; sólo la obediencia de sentimiento y acción. El hombre es personalmente responsable ante el Dios cercano, el Dios que llega. Sólo cumpliendo la voluntad de Dios decididamente y sin reservas participará el hombre en las promesas del reinado de Dios. Mas la exigencia liberadora de Dios es radical. Recusa todo compromiso casuístico. Traspasa e infringe toda limitación mundana y todo ordenamiento jurídico. Los provocativos ejemplos del Sermón de la Montaña²⁶ no quieren marcar una acotación legal (hasta la mejilla izquierda, dos millas, la capa), y ahí se acabó la comodidad de lo prescrito. Las exigencias de Dios apelan a la liberalidad del hombre, apuntan a un más, o sea, a lo incondicionado, a lo ilimitado, al todo. ¿Acaso puede Dios contentarse con una obediencia recortada, condicionada, formal sólo porque algo está mandado o prohibido? En ese caso podría uno siempre ahorrarse ese algo último, eso que ninguna disposición jurídica y legal, por minuciosa que sea, puede captar y es, no obstante, lo decisivo de la actitud del hombre. Dios quiere más; no le basta media voluntad, pide la voluntad entera. No sólo reclama lo exterior, lo controlable, sino lo interior, lo incontrolable, el corazón del hombre. No sólo espera sanos frutos, exige el árbol sano²⁷. No sólo el obrar, también el ser. No algo de mí, sino mi propio yo, y éste entero.

Las sorprendentes antítesis del Sermón de la Montaña, poniendo la voluntad de Dios frente al derecho, no quieren significar más que esto, que no van solamente contra la voluntad de Dios el adulterio, el perjurio y el asesinato consumado, sino también el deseo adúltero, el pensamiento insincero y la actitud hostil, cosas todas ellas que la Ley no puede abarcar. Cualquier «solamente» en la interpretación del Sermón de la Montaña equivale a una reducción y debilitamiento de la voluntad incondicionada de Dios: «solamente» una mejor observancia de la Ley, «solamente» unos nuevos sentimientos, «solamente» un formulario de pecados a la luz de un Jesús justo, «solamente» para los llamados a la perfección, «solamente» para entonces, «solamente» para un breve período de tiempo...

Una muestra de lo difícil que hubo de resultar a la Iglesia posterior mantener inalterables las exigencias radicales de Jesús, está en las *atenuaciones*²⁸, que ya se acusan en la comunidad (¿sirio-palestina?) de Mateo: según Jesús, debe ser reprimida toda ma-

nifestación de ira²⁹; según Mateo, cuando menos ciertos insultos como «imbécil» y «renegado»³⁰. Según Jesús, hay que abstenerse en absoluto de jurar, e ir por la vida con los simples sí o no³¹; según Mateo, hay que evitar cuando menos determinadas fórmulas de juramento³². Según Jesús, hay que echar en cara la falta al hermano, y si se arrepiente, perdonarlo³³; según Mateo, hay que respetar un orden reglamentado de instancias³⁴. Según Jesús, para defensa de la mujer, sobremanera desfavorecida jurídicamente, el divorcio ha de estar absolutamente prohibido al hombre³⁵; según Mateo, en caso de flagrante adulterio de la mujer, es lícito hacer una excepción³⁶.

¿Se trata de una simple tendencia al reblandecimiento? Difícil afirmarlo. Como quiera que sea, es innegable por lo menos el serio cuidado de seguir manteniendo vigentes las exigencias incondicionales de Jesús en una vida cotidiana, ya no determinada por el inminente advenimiento del futuro reinado de Dios. Piénsese, por ejemplo, en el *divorcio*³⁷. Jesús, en una línea enteramente anti-judaica, en contra de la Ley mosaica patriarcal³⁸, lo prohíbe rigurosamente por la apodíctica razón de que es Dios quien vincula los matrimonios y no quiere que separen los hombres lo que él ha unido. Para Jesús carecía de toda importancia aquella cuestión tan acerbamente discutida entre los eruditos de las escuelas de Shammai y Hillel: si para justificar el repudio de la mujer se requiere una falta de orden sexual (Shammai) o basta, en la práctica, cualquier motivo, como puede ser que se queme la comida (Hillel; praxis corriente, según Filón y Josefo). A Jesús le importaba lo esencial. Jesús, por supuesto, no había dado respuesta a una pregunta que surgió después, cuando se vio que el fin se retrasaba y que requería apremiante respuesta: ¿qué va a pasar ahora que los matrimonios, a pesar del mandato incondicionado de Dios, se quiebran y la vida tiene que seguir adelante? La llamada incondicional de Jesús al mantenimiento de la unidad del matrimonio fue entendida como norma jurídica a la que había que ir dando forma legal cada vez con mayor precisión. Así, a la prohibición de repudiar a la mujer y contraer nuevo matrimonio por parte del marido se añadieron, teniendo en cuenta el derecho hebreo, la prohibición de divorcio por parte de la mujer, la regla de excepción de los matrimonios mixtos³⁹ y la prohibición de nuevo matrimonio para ambas partes⁴⁰; no obstante, y como caso de excepción, hubo de ser reconocido el adulterio como motivo

²⁶ Mt 5,39-41. ²⁷ Lc 6,43s; Mt 7,16.18.

²⁸ Cf. H. Braun, *Jesus*, cap. 7.

²⁹ Mt 5,22a. ³⁰ Mt 5,22b. ³¹ Mt 5,34a.37. ³² Mt 5,34b-36.

³³ Lc 17,3. ³⁴ Mt 18,15-17. ³⁵ Lc 16,18; Mc 10,11.

³⁶ Mt 5,32; 19,9. ³⁷ Cf. H. Braun, *Jesus*, cap. 8.

³⁸ Dt 24,1-4; cf. Mt 10,9. ³⁹ 1 Cor 7,10-16. ⁴⁰ Lc 16,18; Mc 10,11s.

suficiente de divorcio⁴¹. ¿Qué otra respuesta hubiera sido posible aparte de esta solución, nuevamente inspirada en la casuística, de fijar legalmente los casos particulares?

Jesús no fue ningún jurista, sólo lanzó llamadas incondicionales, dejando libre su aplicación y realización en cada caso concreto. Bien claro se muestra esto en el ejemplo de la *propiedad*. Jesús, con ello, como tendremos ocasión de ver después, no impone a todos la renuncia a los bienes ni la comunidad de bienes. Hay quien lo da todo a los pobres⁴², otro la mitad⁴³, un tercero les ayudará con préstamos⁴⁴. Una da para la causa de Dios lo último⁴⁵, otras siguen a Jesús sirviéndole y atendiéndole⁴⁶, una tercera hace con él un derroche al parecer absurdo⁴⁷. Nada está aquí legalmente reglamentado. Por eso mismo no necesita excepciones, justificaciones, privilegios ni dispensas de la Ley.

El Sermón de la Montaña, en fin, no mira hacia una superficial ética de situación en que exclusivamente impera la ley de la situación. No es la situación la que ha de determinarlo todo, sino, en cada situación, la exigencia incondicionada de Dios, que quiere incautarse enteramente del hombre. Con la mira puesta en lo definitivo y último —el reinado de Dios—, se espera del hombre su transformación radical.

III

LA CAUSA DEL HOMBRE

Se espera una transformación radical del mismo hombre, una especie de regeneración personal que sólo comprende quien se presta a su realización. No es una transformación al estilo de Sócrates, el progresivo desarrollo del recto pensar en orden al recto obrar; ni, al estilo de Confucio, la instrucción y formación del hombre fundamentalmente bueno. Y tampoco es una transformación por iluminación al estilo del asceta Siddhartha Gotama, quien por iluminación (*bodhi*) se convirtió en el Buda, el iluminado, hasta llegar por este camino a la intuición de la causa del sufrimiento, a la eliminación del dolor y, finalmente, a la propia extinción en el nirvana. Para Jesús se trata de una transformación radical por entrega del hombre a la voluntad de Dios.

1. HUMANIZACION DEL HOMBRE

Jesús espera un hombre distinto, un hombre nuevo, es decir, un cambio radical de conciencia, una actitud fundamentalmente diversa, una orientación totalmente nueva de pensamiento y acción.

a) Cambio de conciencia

Jesús espera nada más y nada menos que una radical, una *integral orientación de la vida del hombre hacia Dios*. Un corazón indiviso que últimamente no sirva a dos señores, sino a un único señor. El hombre, en medio del mundo y de los demás hombres, debe, en espera del reinado de Dios, poner su corazón única y exclusivamente en Dios: no en el dinero ni los bienes¹, no en el derecho ni el honor², ni aun en los padres y la familia³. Según el pensamiento de Jesús, no se puede hablar aquí de paz; aquí reina la espada. Frente a esta decisión fundamental todos los de-

⁴¹ Mt 5,32; 19,9. ⁴² Mc 10,21. ⁴³ Lc 19,8. ⁴⁴ Lc 6,34s.

⁴⁵ Mc 12,41-44. ⁴⁶ Mc 15,41. ⁴⁷ Mc 14,3-9 (par).

¹ Mt 6,19-21; 24,34; Mc 10,17-27.

² Mt 5,38-42; Mc 10,42-44. ³ Lc 14,26; Mt 10,34-39.

más vínculos deben pasar a segundo plano. Por esto mismo, el seguimiento de Jesús prevalece sobre todas las ataduras familiares: padre, madre y hermanos, mujer e hijos; uno tiene incluso que «odiarse» a sí mismo si quiere ser su discípulo. ¡Sí, incluso a sí mismo! El verdadero enemigo de semejante transformación es, por experiencia, mi propio yo, soy yo mismo. De ahí la inmediata consecuencia: el que pretenda poner su vida al seguro, la perderá, y, en cambio, el que la pierda, la recobrará⁴. ¿Un duro lenguaje? Una suculenta promesa.

Ahora ya queda claro lo que se significa con ese concepto central (para nosotros conocido) de «metanoia»⁵, *conversión* o, como equívocamente se decía en el pasado, «penitencia». No quiere decir hacer penitencia exterior en saco y ceniza. No es una experiencia religiosa de índole intelectual o tonos sentimentales, sino la decisiva transformación de la voluntad, el cambio radical de conciencia: una nueva actitud de base, otra escala de valores. Un cambio radical de pensamiento, un viraje total del hombre, una postura vital enteramente nueva. Jesús no espera nunca una confesión de los pecados del hombre que quiere cambiar. El pasado problemático del que éste desea apartarse no le interesa a Jesús en absoluto, sino solamente el futuro mejor, que Dios le promete y regala y al que él ha de volverse irrevocablemente y sin reservas, sin seguir mirando atrás una vez echada la mano al arado⁶. El hombre puede vivir del perdón. Esta es la conversión que nace de la impávida e imperturbable confianza en Dios y en su palabra, que en el Antiguo Testamento ya recibe el nombre de *fe*⁷. Una confianza fiel y una fe confiada, algo muy diferente de lo que, según la filosofía india, es la intuición para Buda, o de lo que, según el pensamiento griego, es para Sócrates la dialéctica de la mente,

⁴ Lc 17,33; Mt 10,39.

⁵ Mc 1,15 (par). Cf. sobre la *metanoia* en el Nuevo Testamento, las teologías del NT, especialmente las de R. Bultmann (§ 1-2), J. Jeremias (§ 15), K. H. Schellke (II, § 5). De entre los libros sobre Jesús podemos destacar los de G. Bornkamm (IV,3), H. Braun (§ 5), J. Blank (II,5). Además: J. Schniewind, *Das biblische Wort von der Bekehrung* (Berlín 1947); A. Hulsbosch, *De bijbel over bekering* (Roermond 1963); traducción alemana: *Die Bekehrung im Zeugnis der Bibel* (Salzburgo 1967). De entre los artículos de diccionarios, cf. especialmente J. Behm-E. Würthwein, *metanoia*, en ThW IV, 972-1004.

⁶ Lc 9,62.

⁷ Sobre la *fe* en el Nuevo Testamento, además de las teologías neotestamentarias y los libros sobre Jesús citados a propósito de la *metanoia*, confóntese A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament* (Stuttgart 1927; reimpresión: Darmstadt 1963); R. Bultmann-A. Weiser, *pistuo*, en ThW VI, 174-230; E. D. O'Connor, *Faith in the Synoptic Gospels* (Notre Dame/USA 1961); H. Ljungman, *Pistis* (Lund 1964).

o de lo que, según la tradición china, es para Confucio la piedad.

Dios mismo con su evangelio y su perdón hace posible la conversión por la fe, el nuevo comienzo. Del hombre no se pide ningún heroísmo: simplemente se le permite vivir del *agradecimiento* confiado del que ha encontrado el tesoro en el campo o conseguido la perla fina⁸. El hombre no debe estar sujeto a nuevas coacciones legales o presiones de eficiencia. Cumplirá ciertamente su deber sin envanecerse de haberlo hecho⁹. Mejor aún que el siervo fiel, su modelo será el niño. Y no porque su supuesta inocencia haya de ser románticamente transfigurada e idealizada, sino porque el niño, desamparado y pequeño como es, está naturalmente dispuesto a dejarse ayudar y regalar y a entregarse confiadamente todo entero¹⁰. O sea, porque el niño no mira de reojo la recompensa —por más que sea recompensa de gracia—, como durante años había hecho el hijo que se quedó en casa y, en último momento, falló¹¹. El hombre no ha de obrar por el premio o el castigo. Premio y castigo no deben motivar los actos morales; la reacción de Kant contra el eudemonismo primitivo estaba justificada. El hombre debe, por el contrario, obrar consciente de su responsabilidad, con la conciencia de que con todos sus pensamientos, palabras y acciones camina al encuentro del futuro de Dios, de la última decisión de Dios. Y todo lo que el hombre haga, aunque no sea más que dar un cuenco de agua a un sediento¹² o pronunciar una inútil palabra¹³, sigue siendo presente para Dios, aunque para el hombre constituya lejano pasado.

La asunción de esta responsabilidad nada tiene que ver con la tristeza de los piadosos bajo el yugo de la Ley. La llamada de Jesús a la conversión es una llamada a la *alegría*. ¿Acaso comienza el Sermón de la Montaña con un catálogo de deberes? No; se arranca con las bienaventuranzas¹⁴. Un santo triste es para Jesús un triste santo¹⁵. Al jornalero de la viña se le dice que no vea con malos ojos el que Dios sea generoso¹⁶. El irreprochable hermano del hijo pródigo¹⁷ debería también hacer fiesta y alegrarse. El adiós a su pasado pecaminoso y la vuelta del hombre entero a Dios es, para Dios como para los hombres, un acontecimiento gozoso. Y para el propio interesado una verdadera liberación, puesto que no se le impone ninguna nueva ley. Llevadero es el yugo y ligera la carga¹⁸, y con alegría puede el hombre tomarlos sobre sí, si se pone bajo la voluntad de Dios.

⁸ Mt 13,44-46. ⁹ Lc 17,10. ¹⁰ Mc 10,15 (par). ¹¹ Lc 15,29.

¹² Mt 10,42. ¹³ Mt 12,36. ¹⁴ Mt 5,3-12. ¹⁵ Cf. Mt 6,16-18.

¹⁶ Mt 20,15. ¹⁷ Lc 15,32. ¹⁸ Mt 11,30.

b) *Lo que Dios quiere*

La voluntad de Dios es inequívoca. No es posible manipularla. De todo lo dicho hasta aquí sobre las exigencias concretas de Jesús habrá quedado claro, cuando menos, que Dios no quiere nada para sí, para su provecho y mayor gloria. No desea otra cosa que el beneficio del hombre, su verdadera grandeza, su auténtica dignidad. Esta es la voluntad de Dios: *el bien del hombre*.

La voluntad de Dios, de la primera a la última página de la Biblia, apunta al bien del hombre en todos los niveles, a su bien completo y definitivo: en términos bíblicos, a la «salvación» del hombre y de los hombres. La voluntad de Dios es una voluntad que salva ayudando, sanando, liberando. Dios quiere la vida, la alegría, la libertad, la paz, la salvación, la gran felicidad última del hombre, en cuanto individuo y en cuanto colectividad. Esto es lo que significa el futuro absoluto, la victoria, el reinado de Dios, según lo anuncia Jesús: liberación total, redención, pacificación, felicidad del hombre. Jesús, a la vista de la cercanía de Dios, verifica la radical identificación de la voluntad de Dios y el bien del hombre. Y con ello está bien claro que no se trata de un simple arreglo, de coser una pieza sin estrenar a un manto gastado o echar vino nuevo en odres viejos. Se trata efectivamente de algo nuevo que hace peligrar todo lo viejo.

De aquí se desprende una consecuencia de enorme importancia, algo que no se puede atribuir, como algunos quisieran, a una arbitrariedad autocrática de Jesús en abuso de su libertad: Dios no es visto sin el hombre, ni se ve al hombre sin Dios. No se puede estar a favor de Dios y en contra del hombre. No se puede querer ser piadoso y comportarse de forma inhumana. ¿Ha sido esto realmente obvio alguna vez?

Cierto, Jesús no hace de Dios una interpretación humanística, no lo reduce a confraternidad humana (*Mitmenslichkeit*). Tampoco diviniza al hombre. Tal divinización lo deshumanizaría tanto como su esclavitud. Sencillamente, fundamenta en la benevolencia de Dios para con los hombres la benevolencia de los hombres entre sí. De ahí que el criterio último sea siempre el mismo: Dios quiere el bien del hombre.

Algunas cosas aparecen así bajo un prisma distinto. Puesto que *el hombre está en juego*,

Jesús, que vive de ordinario en la observancia de la Ley, no vacila en transgredirla;

Jesús condena la corrección y tabuización ritual, poniendo en lugar de la pureza ritual la pureza del corazón;

Jesús rechaza el ascetismo del ayuno, prefiriendo que le tachen, hombre entre hombres, de comilón y borracho;

Jesús no tiene ningún escrúpulo ante el sábado, sino que declara al propio hombre medida de la Ley¹⁹.

c) *Tradiciones, instituciones y jerarquía, relativizadas*

Otra vez tenemos a la vista el *escándalo* que horroriza a todo judío piadoso. La relativización es enorme: las más santas tradiciones e instituciones del pueblo pierden su relevancia, se tornan indiferentes. ¿Dónde, si no es aquí, va a estar la razón del insalvable recelo, del implacable odio de los sacerdotes y teólogos frente a Jesús? Quien relativiza el ordenamiento legal y ritual socava asimismo los cimientos de la *jerarquía*.

- Jesús relativiza la Ley, que es tanto como decir todo el ordenamiento religioso, político y económico, todo el orden social. La Ley no es principio y término de todos los caminos de Dios. No es fin en sí misma, no es la última instancia.
- En consecuencia, la piedad legal al viejo estilo está acabada. Tener la Ley y observarla rectamente no garantiza la salvación. En orden a la salvación, la Ley es, a fin de cuentas, incompetente. No se niega que la Ley sea un valioso regalo de Dios: simplemente queda abolida la religión legalista tradicional, presuntuosa. De ahora en adelante prevalece otra tesis, tan evidente de por sí como revolucionaria respecto a la idea tradicional, que se encierra en esta frase: los mandamientos se hicieron para el hombre y no el hombre para los mandamientos²⁰.

¿Qué significa esto? Que el *servicio al hombre* tiene prioridad sobre el cumplimiento de la Ley. No se pueden fijar normas e instituciones absolutas. Jamás el hombre debe ser sacrificado a presuntas normas o instituciones absolutas. No se trata de revocar o eliminar toda norma o institución, sino de evaluar todas las normas e instituciones, todos los mandamientos y leyes, todos los reglamentos y estatutos, todos los ordenamientos y reglas, todos los dogmas y decretos, todos los códigos y párrafos bajo este único criterio: si han sido hechos o no para el hombre. El hombre es la medida de la Ley. Sólo desde este ángulo será posible distinguir

¹⁹ Cf. especialmente K. Niederwimmer, *Jesús*, cap. 7, y J. Blank, *Jesús de Nazaret*, II, 6: *¿Ética de Jesús?*, pp. 128-133.

²⁰ Cf. Mc 2,27.

críticamente lo que es correcto o incorrecto, esencial o indiferente, constructivo o destructivo, ordenamiento bueno o malo.

La *causa de Dios* no es la Ley, sino el *hombre*. El propio hombre pasa a ocupar el lugar del ordenamiento absolutizado de la Ley: *humanidad* en lugar de legalismo, institucionalismo, juridicismo, dogmatismo. La voluntad del hombre no suplanta a la voluntad de Dios, sino que la voluntad de Dios se concreta a partir de la concreta situación del hombre y de los hombres, sus próximos.

- *Jesús relativiza el Templo, que es tanto como decir todo el ordenamiento del culto, la liturgia, el servicio divino en el sentido estricto de la palabra. Tampoco el Templo es principio y término de todos los caminos de Dios. No es eterno en sí mismo, también tendrá un fin.*
- *En consecuencia, la piedad cultural al viejo estilo está también acabada. Tener el Templo y practicar rectamente el culto no garantiza la salvación. En orden a la salvación, el Templo es, a fin de cuentas, incompetente. No se niega que sea el Templo un valioso regalo de Dios: simplemente queda abolida la presuntuosa religión tradicional de la Ley. De ahora en adelante prevalece otra tesis, tan evidente de por sí como revolucionaria respecto a la idea tradicional, la que se encierra en esta frase: ve primero a reconciliarte con tu hermano, vuelve entonces y presenta tu ofrenda²¹.*

¿Qué significa esto? Que la *reconciliación* y el *servicio cotidiano al prójimo* tienen prioridad sobre el *servicio divino* y la observancia del calendario cultural. Culto, liturgia y servicio divino no pueden ser absolutizados. Jamás el hombre debe ser sacrificado a presuntos ritos o usos religiosos vinculantes con carácter absoluto. No se trata de revocar o eliminar todo culto y toda liturgia, sino de evaluar todo culto y liturgia, todos los ritos y costumbres, todas las prácticas y ceremonias, todas las fiestas y celebraciones bajo este único criterio: si han sido hechos o no para el hombre. El hombre es también la medida del servicio divino. Sólo desde este ángulo será posible distinguir críticamente lo que en el culto y la liturgia es correcto o incorrecto, importante o accesorio, servicio divino bueno o malo.

La *causa de Dios* no es el culto, sino el *hombre*. El propio hombre pasa a ocupar el lugar de la liturgia absolutizada: *humanidad*, en lugar de formalismo, ritualismo, liturgismo, sacramen-

²¹ Mt 5,23s.

talismo. El servicio del hombre no suplanta el servicio de Dios, sino que el servicio de Dios jamás dispensa del servicio del hombre, ya que en él perdura y se afirma.

Cuando se dice que Dios, y con él el servicio divino, es la razón determinante del hombre, debe recordarse al mismo tiempo que también el hombre, y su mundo con él, es la realidad determinante del mismo Dios. Las indicaciones de Dios no quieren más que ayudar y servir al hombre. Nadie puede, por tanto, tomar en serio a Dios y su voluntad si no hace lo mismo con el hombre y su bien. La humanidad del hombre viene exigida por la humanidad del mismo Dios. La ofensa a la humanidad del hombre cierra el paso al verdadero servicio de Dios. La humanización del hombre es presupuesto del verdadero servicio de Dios. De modo que ni el servicio de Dios puede reducirse a puro servicio del hombre ni el servicio del hombre a puro servicio de Dios. Pero podemos y debemos decir que el auténtico servicio divino es a la par servicio humano y que el auténtico servicio humano es a la par servicio divino.

Cuando uno se para a pesar en todo lo que venimos diciendo sobre el cambio de conciencia, la voluntad de Dios y la relativización revolucionaria de las más santas tradiciones e instituciones, podrá entonces comprender que sea la *combatividad*²², en la línea de los profetas del Antiguo Testamento, una de las notas esenciales de Jesús. Jesús jamás da pie para ser interpretado exclusivamente como una figura blanda, dulce, incapaz de ofrecer resistencia, mansa, humilde y paciente. También la imagen de Jesús de Francisco de Asís tiene sus límites. Y, sobre todo, esa imagen pietista de Jesús, de tonos jerarquísticos, propia de los siglos XIX y XX. Con toda razón se rebeló Nietzsche, hijo de un pastor protestante, contra esa desmayada imagen del Jesús de su juventud, que él no sabía conciliar con los testimonios evangélicos sobre un Jesús agresivo y crítico contra jerarcas y teólogos. El mismo Nietzsche afirmaría luego en su *Anticristo* (arbitrariamente, sin ningún apoyo en las fuentes) que la figura del Jesús luchador habría sido creada por la comunidad primitiva para poder utilizar en sus propias luchas un modelo de combatividad. Las fuentes, sin embargo, muestran claramente hasta qué punto se armonizan en Jesús el altruismo y la conciencia de su propio yo, la humildad y la dureza, la suavidad y la agresividad. Y no precisamente en el sentido de la repetida recomendación *fortiter in re, suaviter in modo*. El tono de las palabras de Jesús es con frecuencia extremadamente áspero. De su boca salen más palabras agrias que acara-

²² Cf. K. Jaspers, *Die massgebenden Menschen*, 178-180.

meladas. Siempre que se trata de defender la voluntad de Dios contra la oposición de los poderosos (personas, instituciones, tradiciones, jerarcas), Jesús lo hace con una combatividad sin condiciones: por amor a los hombres, a quienes no debe abrumar con cargas insoportables²³. Esta es la razón por la cual se impone la relativización de las más santas instituciones y tradiciones *y de sus representantes*: por amor a Dios, que quiere el bien completo, la salvación de los hombres.

Que el mensaje de Jesús nada tiene que ver con esa debilidad decadente que tanto detestaba Nietzsche se pondrá de manifiesto en seguida, en cuanto introduzcamos esa palabra (para Nietzsche igualmente sospechosa) que hasta ahora —conscientes de que con ello concordábamos plenamente con el Jesús de la historia— hemos tratado con gran circunspección, por haber sido objeto de muchos abusos por parte de cristianos y no cristianos y haber llegado a ser instrumento de discriminación entre piadosos y no piadosos: el amor.

2. ACCION

Las palabras «amor» y «amar» en el sentido de amor al prójimo, así como la misma palabra «prójimo», si se exceptúa la formulación del mandamiento principal tomada del Antiguo Testamento, aparecen muy contadas veces en boca de Jesús en los evangelios sinópticos. No obstante, el amor al prójimo está continuamente presente en el mensaje de Jesús. Es evidente que en el amor es más importante el obrar que el simple decir. No son las palabras, son las acciones las que muestran lo que es el amor. El criterio es la praxis. Y ¿qué es, según Jesús, el amor?

a) Dios y el hombre a un tiempo

La primera respuesta es ésta: según Jesús, el amor es esencialmente *amor a Dios y al hombre al mismo tiempo*. Jesús vino a cumplir la Ley y puso de relieve la voluntad de Dios, que tiende al bien del hombre. Por eso pudo decir que todos los mandamientos se encierran en el doble mandamiento del amor. También el judaísmo habla esporádicamente del amor en una doble dimensión. Jesús, sin embargo, logra una originalísima, simplicísima y concreta *reducción y concentración* de todos los mandamientos en ese doble mandamiento, asociando el amor a Dios y el amor al hombre en unidad indisoluble. Desde entonces es im-

²³ Lc 11,46.

posible jugar la carta de Dios en contra del hombre, y viceversa. El amor se convierte en una exigencia absoluta, que determina la vida entera del hombre como totalidad y es aplicable al mismo tiempo a sus más concretas circunstancias. Esto es lo característico de Jesús, que el amor se constituye en criterio de religiosidad y del total comportamiento.

Para Jesús, evidentemente, el amor a Dios y el amor al hombre *no son la misma cosa*, por la sencilla razón de que Dios y el hombre para Jesús no son lo mismo. La humanización de Dios y la divinización del hombre no corren a expensas de Dios, sino del hombre. Dios permanece Dios. Dios sigue siendo el único Señor del mundo y del hombre. No puede ser reemplazado por la fraternidad humana. ¿Qué hombre habría tan exento de limitaciones y defectos que pudiera llegar a ser para mí el Dios, objeto de mi amor total, incondicionado? Un romanticismo o una mística del amor pueden evocar mágicamente una imagen idealizada del otro, pueden encubrir o demorar conflictos, pero no eliminarlos. Sin embargo, partiendo del amor incondicionado a Dios, que todo lo engloba, se puede también amar radicalmente al prójimo como es, con todos sus defectos y limitaciones. Está fuera de duda que para Jesús, y esto otra vez en interés del hombre, *Dios ostenta el primado absoluto*. Por eso reclama la totalidad del hombre: toda la voluntad, el corazón, el núcleo más íntimo, el hombre mismo. Y también por eso espera del hombre vuelto a casa, convertido a él en fe confiada, nada más y nada menos que amor, amor total, indiviso: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente; éste es el mandamiento principal y el primero»¹.

No significa este amor una unión mística con Dios, en la cual el hombre intente evadirse del mundo, solitario entre los hombres, hecho uno con Dios. Un amor a Dios sin amor al hombre, a fin de cuentas nada tiene de amor. Y si es verdad que Dios debe conservar su irreemplazable primado y el amor a Dios jamás debe convertirse en instrumento y clave del amor al hombre, también vale lo contrario: *el amor al hombre jamás debe convertirse en instrumento y clave del amor a Dios*. Yo debo amar al prójimo por sí mismo, no sólo por Dios. Cuando yo me vuelvo hacia el prójimo no tengo que mirar de reojo a Dios; cuando se trata de ayudarlo, no tengo que hacer discursos piadosos. El samaritano presta auxilio sin andar buscando motivos religiosos; le basta la necesidad del asaltado por los bandidos; en ese momento su pensamiento se centra totalmente en él². Los benditos del juicio

¹ Mt 22,37s. ² Lc 10,30-35.

final no tienen ni idea de haberse encontrado con el Señor en la persona de aquellos a quienes dieron de comer o de beber, a quienes recogieron, vistieron o visitaron. Y, a la inversa, los malditos replican que, de haber sabido que se trataba del Señor, habrían dispensado amor al prójimo³. Este no es sólo el falso amor a Dios, sino el falso amor al hombre.

Amor al hombre: pero esto es aún demasiado genérico. Humanidad universal, sí, pero es preciso hablar con mayor precisión. En los discursos de Jesús no se encuentra ni el más mínimo indicio de lo que Schiller y Beethoven cantan en el gran himno a la alegría: «Abrazaos, millones, este beso del mundo entero...». Semejante beso, a diferencia del beso a este enfermo concreto, a este encarcelado, a este desposeído de sus derechos, a este hambriento, nada cuesta. Tanto más barato resulta vivir el humanismo cuanto más se le extiende a la humanidad entera y menos se atiende al hombre individual y sus necesidades concretas. Es más fácil hablar de la paz en el Lejano Oriente que pacificar la propia familia o el propio campo de acción. Más fácil resulta para el «humano» europeo solidarizarse con los negros de Norteamérica o Sudáfrica que con los trabajadores extranjeros de su propio país. Cuanto más lejos está el prójimo, tanto más fácil resulta pronunciar palabras de amor.

b) *Quien me necesita*

No propugna Jesús un amor genérico, teórico o poético. Para él el amor no significa primeramente palabras, sensaciones, sentimientos, sino acción vigorosa, valiente. Lo que él quiere es el amor práctico, concreto. Así, la *segunda* respuesta a la pregunta qué sea el amor, no puede ser otra que ésta: según Jesús, el amor es *esencialmente no sólo amor al hombre, sino amor al prójimo*. No amor al hombre en general, lejano, distante, sino amor al prójimo, cercano, concreto. En el amor al prójimo se prueba el amor a Dios; el amor al prójimo es el barómetro exacto del amor a Dios: tanto amo a Dios cuanto amo a mi prójimo.

Y *¿cuánto* debo amar a mi prójimo? Jesús, recogiendo una formulación aislada del Antiguo Testamento⁴ (por cierto, referida exclusivamente a los compatriotas), da una respuesta lapidaria y absoluta: *como a ti mismo*⁵. Una respuesta evidente, que en la mente de Jesús apunta de inmediato a la totalidad, no da lugar a justificaciones o escapatorias y señala simultáneamente la dirección y medida del amor. Se da por supuesto que el hombre se ame

a sí mismo. Así, pues, esta actitud connatural del hombre para consigo mismo, y no otra, ha de ser la medida práctica y definitiva del amor. Bien sé yo lo que me debo a mí mismo, y otro tanto lo que me deben los demás. En todo lo que pensamos, decimos y sentimos, hacemos y sufrimos, tendemos naturalmente a conservarnos, defendernos y favorecernos, a cuidar y cultivar nuestro propio yo. Y ahora se pide de nosotros que empleemos justamente con el prójimo el mismo cuidado y solicitud. ¡Todas las barreras se derrumban! Para nosotros, egoístas por naturaleza, esto significa un giro radical: asumir el punto de vista del otro, dar al otro exactamente lo que creemos debernos a nosotros, tratar al prójimo como quisiéramos ser tratados por él⁶. Sin duda no se trata, como muestra el mismo Jesús, de flaqueza o debilidad, de renunciar a la conciencia de sí mismo, de borrar el propio yo mediante devota extinción en sentido budista o intensiva ascesis en sentido «cristiano». Se trata, ante todo, de enderezar el propio yo hacia el otro, de estar vigilante, abierto y dispuesto a favor del prójimo, de estar pronto a ayudarlo sin condición de ningún tipo. No vivir para sí, sino para los demás: en eso consiste, desde la perspectiva del hombre que ama, la unidad indisoluble del amor integral a Dios y el amor incondicionado al prójimo.

El *denominador común* del amor a Dios y el amor al prójimo es, por tanto, el *abandono del egoísmo* y la *voluntad de entrega*. Sólo si yo no vivo para mí puedo estar del todo abierto a Dios e ilimitadamente abierto al prójimo, al cual, lo mismo que a mí, Dios también da su sí. Pues en el amor, Dios no se agota en el prójimo. Yo sigo siendo inmediatamente responsable ante Dios, y ningún prójimo puede eximirme de esta responsabilidad. Pero Dios sale a mi encuentro (no exclusivamente, pero sí primeramente, puesto que yo mismo soy hombre) en el prójimo, y ahí espera mi entrega. No me llama de las nubes, ni sólo directamente en mi propia conciencia, sino ante todo a través del prójimo: es una llamada que nunca enmudece, que cada día me llega nueva en medio de mi vida corriente dentro del mundo.

Pero, *¿quién* es mi prójimo? Jesús no responde con una definición, con una clasificación precisa, y mucho menos con una ley, sino, como a menudo ocurre, con una historia, con una parábola. No es mi prójimo solamente quien está desde un principio más cerca de mí: los miembros de mi familia, de mi círculo de amigos, de mi clase social, de mi partido, de mi país. Prójimo puede serlo también el extraño, el más extraño de todos, todo el que llega. No se puede prever quién es el prójimo. Bien claro

³ Mt 25,31-46. ⁴ Lv 19,18. ⁵ Mt 22,39.

⁶ Mt 7,12 (par).

lo dice el relato del buen samaritano: prójimo es *todo el que en este momento me necesita*⁷. La pregunta inicial de la parábola reza así: ¿quién es mi prójimo? Pero al final, en un significativo cambio de perspectiva, se pregunta: ¿para quién soy yo prójimo? En la parábola no se intenta siquiera una definición del prójimo, sólo se insiste en la urgencia con que de mí se espera el amor en el caso concreto, en la necesidad del momento, más allá de las reglas convencionales de la moral. Y las necesidades no escasean. Cuatro veces repite Mateo en el discurso del juicio seis de las más importantes obras del amor, no menos actuales hoy que en aquel tiempo⁸. En ningún caso pretende establecer con ello un nuevo orden legal. Más bien reclama, como en el caso del samaritano, un comportamiento activo y creador, una fantasía productiva y una acción decidida, particular para el caso y acorde con la situación.

De esta manera, en el amor se manifiesta claramente lo que Dios quiere, lo esencial de los mandamientos: que en todo caso no es simplemente, como en el Islam, una obediente «sumisión» (= «islam») a la voluntad de Dios expresada en la Ley. Bajo el prisma del amor, los *mandamientos* cobran un *sentido unitario*, mas también resultan, por otra parte, *limitados* y, en circunstancias, incluso *anulados*. Quien entiende los mandamientos desde la Ley y no desde el amor cae continuamente en conflictos de colisión de deberes. El amor, por el contrario, pone fin a la casuística: el hombre ya no se orienta mecánicamente según el mandamiento o la prohibición particular, sino según lo que la realidad concreta exige o permite. Cada mandamiento y cada prohibición tiene su medida interior en el amor al prójimo. Aquí está basado el atrevido dicho agustiniano: «Ama y haz lo que quieras». Sí, tan lejos llega el amor al prójimo.

c) Incluso los enemigos

¿No será ir demasiado lejos? Si el prójimo es todo aquel que en el momento me necesita, ¿por qué no voy a poder hacer alto ahí? Según Jesús, no puedo pararme en absoluto. Tanto es así que, después de haber dado dos primeras respuestas a la cuestión del amor, vamos a formular ahora, sin miedo a llegar a las últimas consecuencias, la *tercera* y definitiva respuesta: según Jesús, el amor no es amor al prójimo solamente, lo decisivo es el *amor al enemigo*. Ni el amor al hombre ni el amor al prójimo; el amor al enemigo es lo *característico de Jesús*.

⁷ Lc 10,29-37. ⁸ Mt 25,31-46.

El mandato programático de amar a los enemigos lo hallamos exclusivamente en Jesús. Aunque no propiamente del «amor al prójimo», también Confucio habla del «amor al hombre», entendido como respeto, magnanimidad, lealtad, diligencia, bondad. En el Antiguo Testamento, como ya hemos podido observar, se habla igualmente del amor al prójimo una vez, esporádicamente. Como en la mayoría de las grandes religiones, también en el judaísmo se conocía, probablemente por influjo del paganismo grecorromano, la famosa «regla de oro» tanto en su formulación negativa como (y éste es el caso de la diáspora judía) en su formulación positiva: tratar al prójimo como cada cual quiere que le traten a él. El gran rabbi Hillel (hacia el 20 a. C.) había definido esta regla de oro, por cierto en su formulación negativa, como la «summa» de la Ley escrita.

Tal regla, sin embargo, llegó a sufrir una acomodación tan egoísta como astuta, y el prójimo vino a reducirse al compatriota o miembro del mismo partido y el amor al prójimo a uno más del sinnúmero de preceptos religiosos, morales y rituales. El propio Confucio, que conocía la regla en su forma negativa, rechazó expresamente el amor al enemigo como injusto: la bondad ha de ser recompensada con la bondad, mas la injusticia no con la bondad, sino con la justicia. También en el judaísmo, el odio al enemigo era relativamente lícito; el enemigo personal estaba excluido del precepto del amor. Y entre los piadosos monjes de Qumrán era hasta preceptivo odiar a los que estaban fuera de la comunidad, los hijos de las tinieblas. Con todo esto se pone de manifiesto una vez más que los numerosos paralelos existentes entre los dichos de Jesús y las sentencias de la literatura sapiencial judaica y rabínica no pueden ser contemplados más que en el contexto total de lo que el uno y los otros respectivamente entienden por Ley y salvación, hombre y prójimo. La superioridad de Jesús no se evidencia en la frase concreta, que pocas veces excluye la analogía, sino en el todo, en su totalidad inconfundible. El programático «amad a vuestros enemigos» es exclusivo de Jesús, caracteriza el amor al prójimo del mismo Jesús, que en este punto, realmente, no conoce ningún límite⁹.

Es típico de Jesús *no reconocer* la inveterada *discriminación entre correligionarios y no correligionarios*. Es cierto que Jesús, según noticias, limitó su misión a los judíos solamente¹⁰; de otra manera no habrían tenido lugar en la comunidad primi-

⁹ Cf. recientemente, sobre la historia de la tradición, D. Lührmann, *Liebet eure Feinde (Lk 6,27-36/Mt 5,39-48)*: «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 69 (1972) 412-438 (con bibliografía).

¹⁰ Cf. Mt 15,24.

tiva tantas y tales polémicas en torno a la misión entre los paganos. Pero Jesús da muestras de una apertura que hace saltar las barreras, de hecho infranqueables, de la pertenencia a un pueblo o a una religión. La condición de compatriota o correligionario deja de ser para él determinante. Lo decisivo es el prójimo, que puede salir a nuestro encuentro en cada hombre, es decir, también en el adversario político y religioso, en el rival, en el oponente, en el antagonista, en el enemigo. Este es el particular *universalismo fáctico* de Jesús: no una apertura reducida a los miembros del propio grupo social, de la propia stirpe, del propio pueblo, de la propia raza, clase, partido o Iglesia, con exclusión de todos los demás; sino una apertura ilimitada, una superación de todas las limitaciones dondequiera que éstas se encuentren. Es ante todo a la ruptura fáctica de todas las fronteras establecidas (entre judíos y no judíos, próximos y lejanos, buenos y malos, fariseos y publicanos), y no a los méritos especiales, a los actos caritativos, a las «acciones samaritanas», a lo que tiende esa historia del buen samaritano, que, después de constatar el fracaso del sacerdote y el levita, la clase dirigente judía, pone como ejemplo no precisamente al judío laico (como hubieran esperado los oyentes de Jesús), sino al odiado enemigo del pueblo, al bastardo y herético samaritano. Judíos y samaritanos se maldecían públicamente en los servicios religiosos y no aceptaban unos de otros ayuda alguna¹¹.

En la última antítesis del Sermón de la Montaña verifica Jesús una explícita *corrección del mandamiento veterotestamentario* «amarás a tu prójimo» y de la prescripción qumránica «odiarás a tu enemigo», cuando afirma: «Pues yo os digo: amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen»¹². Lo cual, según Lucas, también vale para los perseguidos y maldecidos: «Haced el bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, rezad por los que os injurian»¹³. Para el hombre corriente, ¿no es todo esto desproporcionado, excesivo, exagerado? ¿Por qué todo esto? ¿Acaso en razón de nuestra común naturaleza humana? ¿Acaso en nombre de una filantropía que ve algo divino hasta en lo más miserable? O ¿en nombre de una piedad universal para con todos los que sufren, que ante el espectáculo del infinito sufrimiento del mundo procura apa-

¹¹ Una misma parábola puede sugerir diversos tipos de interpretación teológica, filosófica y literaria; cf. sobre este punto W. Jens (ed.), *Der barmherzige Samariter* (Stuttgart 1973), con colaboraciones de C. Amery, G. Bornkamm, H. Braun, T. Brocher, W. Dirks, I. Fetscher, W. y R.-E. Schulz.

¹² Mt 5,43s. ¹³ Lc 6,27s.

ciguar su tierno corazón? O ¿en nombre de un ideal de perfección moral universal?

La motivación de Jesús es distinta: la perfecta imitación de Dios. Porque a Dios sólo se le puede concebir rectamente como Padre, que no hace distinciones entre amigo y enemigo, que hace salir el sol y manda la lluvia sobre buenos y malos y que brinda su amor incluso a los indignos (¿y quién no lo es?). Amando así han de mostrarse los hombres hijos e hijas del Padre del cielo¹⁴ y de enemigos tornarse hermanos y hermanas. El amor de Dios a todos los hombres es la razón de mi amor al hombre que él mismo pone en mi camino, es decir, que en el momento es mi prójimo. El *amor de Dios al enemigo* es, pues, el *fundamento del amor del hombre a sus enemigos*.

Llegados a este punto, podemos también formular la pregunta al revés: ¿no es en presencia del adversario donde únicamente se manifiesta lo que es el verdadero amor? El verdadero amor no sueña con la reciprocidad del otro, no liquida prestaciones con contraprestaciones, no piensa en la recompensa. Está libre de todo cálculo y egoísmo latente: *no es egoísta, sino abierto del todo hacia el otro*.

¿Quiere decir entonces que no se trata de *eros*, sino de *agape*? ¿No «amor», sino «cáritas»? La cosa no es tan sencilla. Uno y otro significan «amor». Los teólogos se han tomado muchas molestias para elaborar la distinción entre el eros anhelante de los griegos y el ágape obsequioso de Jesús¹⁵. Basados en este estudio, han podido constatar un importante dato lexicográfico: el sustantivo «agape» apenas aparece en la literatura griega profana y el verbo «agapan» (amar) sólo marginalmente. Y, al contrario, la palabra «eros» no aparece en el Nuevo Testamento en absoluto y en el Antiguo Testamento griego sólo dos veces (y en sentido negativo) en el libro de los *Proverbios*¹⁶. La pa-

¹⁴ Cf. Mt 5,45.

¹⁵ Sobre *eros* y *agape*, cf. —prescindiendo de los filósofos como M. Scheler— A. Scholz, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinn des Christentums* (Halle 1929) y esp. A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* I-II (Gütersloh 1930-37), que provocó una intensa discusión y agudas críticas; cf., por ejemplo, K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/2, § 45,2; IV/2, § 68,1; G. Bornkamm, *Jesus*, 106-108; K. H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento* III, § 8-9 (donde se da cuenta de los estudios sobre el amor de Dios y del prójimo tanto en el Antiguo Testamento, de J. Ziegler y N. Lohfink, como en el Nuevo, de K. Rahner, C. Spicq, V. Warnach y R. Völkl). Cf., además, los artículos pertinentes en ThW: *agapao* (G. Quell-E. Stauffer), *phileo* y *fileo* (H. Greeven-J. Fichtner). Es interesante, desde una perspectiva teológica, H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971).

¹⁶ Prov 7,18; 30,16 (LXX).

labra, evidentemente, estaba comprometida por las connotaciones de erotismo morboso y sexualidad puramente instintiva típicas del mundo griego, presentes hasta en el mismo culto.

Es obvio que se da una diferencia entre el amor posesivo, que sólo busca lo propio, y el amor obsequioso, que busca lo del otro. Es la diferencia entre el amor egoísta y el verdadero amor, tal como Jesús lo ve. No obstante, la *diferencia entre amor egoísta y amor verdadero no es la misma que entre «eros» y «agape»*: como si solamente el agape, y no también el eros, pudiera ser verdadero amor. ¿Acaso quien desea a otra persona no puede entregarse a ella simultáneamente? O, a la inversa: ¿acaso a quien se entrega a otra persona no le es lícito desearla? ¿Es que en el amado o la amada no puede haber nada deseable y placentero? ¿Acaso el Dios del Antiguo Testamento no desea a su pueblo Israel apasionadamente, «celosamente», como el marido a su mujer infiel, según la imagen de los profetas? ¿No está representada la alianza de Dios con su pueblo mediante símbolos del eros, como un matrimonio, y la apostasía del pueblo como un adulterio? ¿No está recogido también en el canon veterotestamentario el *Cantar de los Cantares*, que es una recopilación de cantos al amor sensible? Y, por último, ¿no reviste el amor de Dios en el Nuevo Testamento rasgos enormemente humanos, como el amor del padre que ansía el retorno del hijo perdido?

Es sorprendente la naturalidad con que el Antiguo Testamento griego habla del «agapan» del marido por su mujer y del marido y la mujer por sus hijos. Y según el Nuevo Testamento griego, también Jesús emplea ese mismo verbo para designar tanto el amor al amigo como el amor al enemigo¹⁷. Jesús aparece en los evangelios como un verdadero hombre bajo todos los ángulos: un hombre que toma en brazos a los niños¹⁸, se deja ungir con perfume por mujeres¹⁹, se siente especialmente ligado por «amor» a Lázaro y sus hermanas²⁰, todo lo cual es evidente que no excluye el eros. A sus discípulos, en fin, los llama «amigos»²¹. Es claro que ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento pretenden establecer una distinción entre el amor «celeste» y el «terreno». Del amor de Dios se habla humanamente, alegremente, y en ningún caso se advierte desprecio por el amor humano elemental. El amor

¹⁷ Mt 5,43-46. ¹⁸ Mc 10,13-16.

¹⁹ Lc 7,36-50; Mc 14,3-9; cf. Jn 11,2; 12,1-8.

²⁰ Lc 10,38-42; cf. Jn 11,3.5.28s; sobre Juan, que reposó en el pecho de Jesús (Jn 13,23) y a quien Jesús amaba (Jn 19,26; 20,2; 21,7.20); uso sinónimo de los términos *agape* y *filia*.

²¹ Lc 12,4; cf. Jn 15,13-15; así como la pregunta sobre el amor dirigida a Pedro: Jn 21,15-17.

humano auténtico al esposo, padre, madre o hijo no está en contraposición, sino en armonía, con el amor a Dios. Cuando entre eros y agape se pretende no sólo ver una diferencia, sino construir una *oposición excluyente*, todo ello va en detrimento tanto del «eros» como del «agape»²².

El eros resulta *desvalorizado y condenado*. El amor apasionado, que desea al otro para sí, queda reducido al sexo, y el erotismo y la sexualidad, descalificados. El eros despierta sospechas en todas partes, no sólo cuando se presenta como pasión sensual, ciega, inquietante y avasalladora; basta con que aparezca, al estilo del *Simposio*, de Platón, como impulso hacia lo bello, como fuerza creadora que marca el camino hacia el sumo bien divino (en Plotino, una exigencia de unificación con el «Uno»). Una educación hostil al eros y, en general, la actitud de aversión al eros y al sexo por razones religiosas han ocasionado incalculables desdichas. ¿Por qué han de excluirse mutuamente el deseo erótico y el servicio de amor, el juego amoroso y la fidelidad?

A su vez, también el agape queda *exaltado y deshumanizado*. Pierde todo contacto con los sentidos, queda espiritualizado (lo que falsamente se llama «amor platónico»). Se deja de lado lo vital, lo emocional, lo afectivo: un amor sin fascinación. Cuando el amor se reduce a una decisión de la voluntad sin arriesgar a la par el corazón, carece de verdadera humanidad. Le falta profundidad, calor, interioridad, ternura, cordialidad. Si tantas veces la «cáritas» cristiana ha sido tan poco convincente es porque ha sido poco humana.

¿Por qué no ha de repercutir todo lo humano en todo amor: en el amor al hombre, en el amor al prójimo y hasta en el amor al enemigo? Un amor de este tipo no es un amor egoísta, que sólo busca su propio provecho, sino el amor verdaderamente humano, fuerte, que busca el bien del otro con alma y cuerpo, de palabra y de obra. En el amor verdadero todo deseo se hace don, no posesión.

d) La verdadera radicalidad

La identificación de la causa de Dios y la causa del hombre, de la voluntad de Dios y el bien del hombre, del servicio divino y el servicio humano, y la consiguiente relativización de la Ley y el culto, de las santas tradiciones, instituciones y jerarquías, señalan el punto exacto en que se encuentra situado Jesús: en el *cruce de las coordenadas* «establishment» - revolución - emigración -

²² Así, contra una separación excesivamente clara: G. Bornkamm, *ibid.*

compromiso. Jesús no se deja encuadrar en la clase dominante ni en el grupo de los rebeldes políticos, en la categoría de los moralizantes ni en la multitud de los retirados silenciosos. No está ni en la derecha ni en la izquierda, mas tampoco es simplemente un mediador entre ambas. Exactamente, él está más allá: *verdaderamente más allá* de todas las alternativas, que él mismo elimina de raíz. Esta es su radicalidad: la radicalidad del amor, radicalidad sobria y realista, básicamente diferente de todos los radicalismos ideologizados.

Craso error sería pensar que este amor se centra exclusivamente en grandes acciones o grandes sacrificios, como la necesidad de romper con los parientes en casos particulares, la obligación de renunciar a los propios bienes en determinadas circunstancias, tal vez la exigencia de martirio... Ante todo, y en la mayoría de los casos, este amor se refiere a la *vida cotidiana*: el que primero saluda²³, el puesto que uno escoge en el banquete²⁴, el que no condena, sino juzga con misericordia²⁵, el que se cuida de decir la verdad sin reservas²⁶. Para mostrar hasta dónde llega el amor en la vida cotidiana, propondremos tres frases programáticas para sintetizarlo con toda concreción y radicalidad, aplicables a la vez al ámbito de las relaciones individuales y al de las relaciones sociales entre grupos, naciones, razas, clases, partidos, Iglesias.

1. *Amor quiere decir perdón.* La reconciliación con el hermano precede al servicio divino. No hay reconciliación con Dios sin reconciliación con el hermano. De ahí la súplica del Padre nuestro: «Perdónanos nuestras deudas, que también nosotros perdonamos a nuestros deudores»²⁷. Esto no significa que Dios espere del hombre realizaciones especiales para concederle el perdón. Basta que el hombre se vuelva confiado a él, que crea y que de ello saque las consecuencias. Pues dado que él mismo está necesitado de perdón y lo ha recibido, tiene que ser testigo de ese perdón, es decir, pasarlo al hermano. No puede recibir el gran perdón de Dios y negar el pequeño perdón al prójimo, como claramente expone la parábola del rey magnánimo y el siervo inmisericorde²⁸.

- *Nota característica de Jesús es la disposición al perdón sin límites: siete veces, no; setenta y siete. Es decir, siempre, hasta el infinito²⁹. Y a todo el mundo, sin excepción. Nota igualmente característica de Jesús, y de nuevo en oposición a la extendida*

²³ Mt 5,47. ²⁴ Lc 14,7-11. ²⁵ Lc 6,36s; Mt 7,1. ²⁶ Mt 5,37.

²⁷ Mt 6,12; cf. Lc 11,4. ²⁸ Cf. Mt 18,21-35. ²⁹ Mt 18,22; cf. Lc 17,4.

teoría y praxis judía, es en este mismo contexto la inhibición del juicio³⁰: el otro no está sujeto a mi juicio. Todos estamos sujetos al juicio de Dios.

- *La exigencia del perdón no se ha de interpretar jurídicamente. Jesús no piensa en una ley: hay que perdonar setenta y siete veces, pero no setenta y ocho. Se trata de una llamada al amor del hombre: perdonar siempre, por principio.*

2. *Amor quiere decir servicio.* La servicialidad, el ánimo de servicio es el camino de la verdadera grandeza. Este es el sentido de la parábola del convite: a la autoexaltación sigue la humillación, el ridículo de la degradación; a la autohumillación sigue la exaltación, el honor del ascenso³¹.

- *Nota característica de Jesús es el servicio desinteresado sin acepción de jerarquías. Es significativo que la recomendación de Jesús sobre el servicio sea siempre la misma, aunque transmitida con diferentes formulaciones (con ocasión de la disputa entre los discípulos, la última cena, el lavatorio de los pies): el que sea primero, sea el esclavo (servidor) de todos³². Por esta razón, entre los discípulos de Jesús no puede haber ningún cargo constituido por simple derecho y poder, que correspondería al cargo de los detentores del poder estatal, y ningún ministerio constituido por simple saber y dignidad, que correspondería al ministerio de los escribas.*
- *La exigencia del servicio tampoco se ha de entender como una ley, según la cual no debe haber entre los seguidores de Jesús superioridad y subordinación. Pero sí se ha de entender como una resuelta llamada al servicio tanto de los superiores hacia los inferiores como al revés, es decir, al mutuo servicio de todos.*

3. *Amor quiere decir renuncia.* Jesús amonesta contra la explotación de los débiles³³. Exige resuelta renuncia a todo lo que obstaculiza la disponibilidad en favor de Dios y del prójimo. Pide, en términos aforísticos, cortarse la mano si a uno lo pone en peligro³⁴. Y espera no sólo la renuncia a lo negativo (la concupiscencia y el pecado), sino también a lo positivo (el derecho y el poder).

- *Nota característica de Jesús es la renuncia voluntaria sin contrapartida. Lo que puede concretarse así:*

³⁰ Mt 7,1 (par). ³¹ Lc 14,11 (par). ³² Mc 10,43s (par).

³³ Mt 23,25 (par); Mc 12,40. ³⁴ Mc 9,43 (par).

*Renuncia a ciertos derechos en favor del otro: acompañar dos millas a quien me fuerza a caminar una*³⁵.

*Renuncia al poder a propia costa: dejar también la capa a quien me quite la túnica*³⁶.

*Renuncia a la réplica violenta: volver también la mejilla izquierda a quien me abofetea la derecha*³⁷.

- Los últimos ejemplos muestran, aún con mayor claridad que todo lo anterior, que las exigencias de Jesús no pueden ser interpretadas erróneamente como leyes. Jesús no quiere decir que está prohibida la represalia por un golpe en la mejilla izquierda y permitida por un golpe en el estómago. Estos ejemplos, no cabe duda, no tienen un significado simbólico: son casos extremos muy elocuentes (formulados de ordinario con la típica exageración oriental), que en cualquier momento pueden hacerse realidad. Pero no tienen sentido de ley, como si siempre fuera preceptivo eso y nada más que eso. La renuncia a la réplica violenta no implica a priori la renuncia a toda resistencia. El mismo Jesús, según noticias, ante un golpe en la mejilla en presencia del tribunal no volvió la otra mejilla, sino que protestó. No hay que confundir renuncia con debilidad. Las exigencias de Jesús no persiguen unos resultados éticos o ascéticos que tengan sentido por sí mismos; más que nada son drásticas llamadas al cumplimiento radical de la voluntad de Dios en todos los casos en bien del prójimo. Toda renuncia no es otra cosa que el reverso negativo de una praxis positiva.

Bajo esta perspectiva, hasta los mismos diez mandamientos del decálogo veterotestamentario³⁸ aparecen «superados», en el triple sentido hegeliano de la palabra, «absorbidos», anulados y, al propio tiempo, conservados, porque son elevados al plano superior de la «justicia mejor» que Jesús proclama en el Sermón de la Montaña³⁹:

- *no sólo no tener otro Dios fuera de él, sino amarlo con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente y amar al prójimo, e incluso al enemigo, como a sí mismo;*
- *no sólo no pronunciar el nombre de Dios en vano, sino ni jurar siquiera por él;*
- *no sólo santificar el sábado con el descanso, sino haciendo positivamente el bien;*
- *no sólo honrar al padre y a la madre para prolongar la vida en la tierra, sino mostrarles respeto incluso en forma de separación, si es necesario por amor a la auténtica vida;*

³⁵ Mt 5,41. ³⁶ Mt 5,40. ³⁷ Mt 5,39. ³⁸ Ex 20,1-7. ³⁹ Mt 5,20.

- *no sólo no matar, sino evitar hasta los pensamientos y palabras airados;*
- *no sólo no cometer adulterio, sino abstenerse hasta de las intenciones adúlteras;*
- *no sólo no robar, sino renunciar incluso al derecho de represalia por la injusticia sufrida;*
- *no sólo no dar testimonio falso, sino hablar con absoluta veracidad de modo que el sí sea un sí y el no un no;*
- *no sólo no codiciar los bienes del prójimo, sino soportar incluso el mal;*
- *no sólo no codiciar la mujer del prójimo, sino abstenerse del divorcio «legal».*

¿No tenía razón el apóstol Pablo cuando expresaba su convicción, también aquí en concordancia manifiesta con el Jesús de la historia, de que quien ama al otro tiene cumplida la Ley?⁴⁰ Todavía es más drástica la formulación de Agustín: «Ama y haz lo que quieras». Así, pues, no es una nueva Ley, sino una nueva liberación de la Ley.

Llegados a este punto, vuelven a acumularse los interrogantes: en la persona del propio Jesús, ¿quedó todo en palabras, en llamadas? ¿Fue todo ello una pura teoría sobre la praxis, cómoda, incomprometida, sin consecuencias? ¿Qué ha hecho Jesús, en suma? ¿Qué se puede decir de su praxis?

3. SOLIDARIDAD

La misma *palabra* de Jesús ya fue *acción* en un sentido eminente. Su misma palabra exigía la actuación total. Y por su palabra sucedió el acontecimiento decisivo: la *situación cambió radicalmente*. Ni los hombres ni las instituciones, ni los jerarcas ni las normas posteriores a él han vuelto a ser las mismas que fueron antes de él. Con su palabra liberadora Jesús ha puesto simultáneamente sobre el tapete la causa de Dios y la causa del hombre, brindando a éste unas posibilidades enteramente nuevas, abriéndole la posibilidad de una nueva vida, una nueva libertad, un nuevo *sentido de la vida*: una vida según la voluntad de Dios para el bien del hombre en la libertad del amor que deja atrás todo legalismo (tanto el legalismo del sagrado orden establecido—*law and order*— como el legalismo de toda clase de radicalismos, sea el de

⁴⁰ Cf. Rom 13,8-10.

los revolucionarios violentos, sea el de los ascetas solitarios, como, finalmente, el legalismo de la moral proclive a la casuística).

No fue, pues, la palabra de Jesús pura «teoría», ni siquiera puede decirse que se mostrara particularmente adicto a la teoría. Su predicación está enteramente ligada a la praxis, orientada a la acción. Sus exigencias crearon nuevas obligaciones dentro de la máxima libertad y tuvieron, para él mismo y para los demás, consecuencias que, como se verá en seguida, se hicieron cuestión de vida o muerte. Pero esto no es todo.

a) De parte de los desfavorecidos

Por mucho que la palabra de Jesús sea acción en sentido eminente, no podemos reducir su obra a la acción de su palabra, su praxis a la praxis de sus discursos, su vida a su predicación. Teoría y praxis coinciden en Jesús en un sentido mucho más amplio: *todo su comportamiento* responde a su predicación¹. Y mientras la palabra de su predicación razona y legitima su comportamiento práctico, éste hace a su vez que su misma predicación sea prácticamente inequívoca, inatacable: él vive lo que dice, y esto conquista el corazón y la mente de sus oyentes.

Un pequeño detalle de esta actitud vital de Jesús ya nos ha mostrado² lo siguiente: que Jesús de hecho, con su palabra y su acción, se volvió hacia los débiles, los enfermos, los abandonados. Lo cual es un signo de fortaleza, no de debilidad. Jesús brindó a todos aquellos que según los criterios de la sociedad deben ser marginados: a los débiles, enfermos, inferiores, menospreciados, una oportunidad de ser hombres. Acudiendo en socorro de su alma y de su cuerpo, a no pocos enfermos mentales y físicos les dio salud; a muchos débiles, fuerza, y a todos los ineptos, esperanza: todo como signo del reinado de Dios que se acerca. Jesús está para ayudar al hombre entero: no sólo su espiritualidad, sino también su corporalidad y mundanidad. Y para ayudar a todos los hombres: no sólo los fuertes, jóvenes, sanos, sino también los débiles, los ancianos, los enfermos, los inválidos. Así es como las acciones de Jesús ilustran su palabra y, a la inversa, su palabra explica sus acciones. Este proceder de Jesús, sin embargo, no habría bastado para provocar tanto escándalo como de hecho provocó. Se trataba de algo más. Que Jesús se ocupase hasta tal punto

¹ El *comportamiento* de Jesús, en cuanto contexto auténtico de su predicación, constituye un concepto clave para la comprensión de su persona según E. Fuchs (contra Bultmann), *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tübinga 1960) 155s.

² Cf. III. II.2: ¿Milagros?

de los enfermos y «poseosos» era algo desacostumbrado, pero aún se le podía disculpar; después de todo, el afán milagrero de todos los tiempos reclama siempre sus taumaturgos. Pero la cosa no dejaba de crear problemas: los enfermos eran, según la mentalidad del tiempo, personalmente culpables de su desgracia, pues se tenía la enfermedad por castigo del pecado cometido; los poseosos estaban dominados por el diablo; los leprosos, invadidos por el hijo primogénito de la muerte, no merecían vivir en sociedad. Todos ellos eran (no importa si a causa del destino, de la propia culpa o, simplemente, de los prejuicios de la sociedad) unos marcados sociales. No obstante, Jesús guardaba con todos ellos una actitud radicalmente positiva, rechazando además —según el testimonio de Juan, fiable en este caso³— la concatenación causal entre pecado y enfermedad y condenando por principio todo tipo de marginación social.

Y como agravante, sin ser tal vez lo decisivo, aunque sí digno de tener en cuenta, se añadía el hecho de que Jesús, además de preocuparse por los usos y costumbres, se había hecho especialmente sospechoso por el séquito que le rodeaba:

- *Las mujeres: en la sociedad de aquel tiempo, las mujeres no contaban para nada; debían evitar incluso en público la compañía masculina. Las fuentes judías contemporáneas están llenas de animosidad contra la mujer, quien, según Josefo, vale en todos los aspectos menos que el hombre⁴. Hasta con la propia mujer, así se aconseja, ha de hablarse poco, y absolutamente nada con la extraña. Las mujeres vivían en lo posible retiradas de la vida pública; en el templo sólo tenían acceso hasta el patio de las mujeres y respecto a la obligación de la plegaria estaban equiparadas a los esclavos. Los evangelios, sin embargo, cualquiera que sea la historicidad de los detalles biográficos, no tienen reparos en hablar de las relaciones de Jesús con determinadas mujeres. Lo cual quiere decir que Jesús se había liberado de la costumbre que imponía la segregación de la mujer. Jesús, en efecto, no muestra ningún desprecio por las mujeres, sino que las trata con sorprendente naturalidad: unas mujeres lo acompañan a él y a sus discípulos desde Galilea a Jerusalén⁵; él mismo siente un afecto personal hacia algunas mujeres⁶; unas mujeres asisten también a su muerte y sepultura⁷. La situación,*

³ Cf. Jn 9,1-3.

⁴ *Contra Apionem*, 2,201; cf. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* I, 217s.

⁵ Mc 15,40s (par); Lc 8,1-3; cf. Hch 1,14.

⁶ Lc 10,38-42; Jn 11,3.5.28a.36.

⁷ Mc 15,40s (par); 15,47 (par).

jurídica y humanamente tan precaria, de la mujer en la sociedad de aquel tiempo hubo de resultar considerablemente revalorizada al prohibir Jesús el divorcio por parte del marido, a quien sólo bastaba presentar el libelo de repudio⁸.

- Los niños: *tampoco éstos tenían derechos. Jesús les da un trato de preferencia, los defiende frente a sus discípulos, los acaricia y los bendice*⁹. De una forma enteramente antijudía los pone de ejemplo a los mayores, por su disposición a aceptar un regalo sin cálculos ni segundas intenciones¹⁰.
- El pueblo religiosamente ignorante: *la muchedumbre, las gentes humildes que no podían o no querían preocuparse de la Ley. Son alabados los «simples», los incultos, los retrasados, los inmaduros, los no piadosos, los no «sabios» y «entendidos»*¹¹, los «pequeños» o «humildes»¹², los «más pequeños» o «más humildes»¹³.

No es, pues, una moral aristocrática para los «nobles», separados de la gente común, como quiere Confucio. Ni una moral elitista conventual para los «inteligentes», únicos que pueden formar parte de una comunidad monástica, como quiere Buda. Y mucho menos, naturalmente, una moral para las «castas» superiores al estilo del hinduismo, que, entre sus múltiples discriminaciones, también soporta la existencia de parias en la sociedad.

b) ¿Qué pobres?

Los pobres gentes: Jesús, provocativamente, proclama su mensaje como un mensaje gozoso para los *pobres*. A los pobres se encamina su primera llamada, su primer consuelo, su primer grito de salvación, su primera bienaventuranza. ¿Quiénes son estos pobres?

No es una pregunta fácil de responder, dado que en los sinópticos la primera bienaventuranza no suele entenderse de la misma manera. Mateo¹⁴ la entiende claramente en sentido religioso: los pobres «de espíritu», los *espiritualmente* pobres, que se identifican con los humildes de la tercera bienaventuranza y que, como mendigos ante Dios, son conscientes de su indigencia espiritual. Sin

⁸ Lc 16,18. ⁹ Mc 10,13-16 (par). ¹⁰ Mc 10,15.

¹¹ Cf. Mt 11,25 (par); 21,16.

¹² Cf. Mc 9,42 (par); Mt 18,10.14; Mt 10,42.

¹³ Cf. Mt 25,40.45; Mt 11,11 (par); Lc 9,48.

¹⁴ Mt 5,3. Todos los libros sobre Jesús tratan extensamente de su relación con los «pobres» y la pobreza; son especialmente instructivos G. Bornkamm, *Jesus*, cap. IV,2, y H. Braun, *Jesus*, cap. 9, así como las teologías del Nuevo Testamento de J. Jeremias (§ 12) y K. Schelkle (III, § 23).

embargo, Lucas¹⁵, que no recoge la apostilla de Mateo, entiende la expresión en sentido sociológico: la gente realmente pobre. De la misma manera debió de entenderla Jesús, pues a Jesús hay que remitir, según la más breve y más primitiva redacción de Lucas¹⁶, al menos la primera, segunda y cuarta bienaventuranza de la redacción ampliada de Mateo¹⁷: se trata de los que *realmente* son pobres, lloran y pasan hambre, de los que se quedan cortos, de los que están al margen, de los que andan retrasados, de los rechazados y oprimidos de este mundo.

Jesús mismo fue pobre. Aparte de lo que el historiador tenga que decir sobre el establo de Belén, éste es, en cuanto símbolo, exacto. Y de la frase de Ernst Bloch también es exacta, cuando menos, la continuación: «El establo, el hijo del carpintero, el soñador entre la gente humilde, el cadalso final, todo esto está hecho de material histórico, no del material dorado del que gusta la saga»¹⁸. Jesús, ciertamente, no fue un proletario, perteneciente al amplio estrato inferior de la sociedad; los artesanos también eran entonces algo mejor, como pequeños burgueses. Pero no es menos cierto que Jesús en su actividad pública llevó una vida libre, peregrina, de total modestia. Y su predicación se dirigió a todos y en especial a las clases inferiores. Sus seguidores pertenecieron, como ya hemos visto, a la gran masa de los «pequeños»¹⁹ o «simples»²⁰: los incultos, los ignorantes, los atrasados, los que, ayunos de cultura religiosa e incapaces de un comportamiento moral, estaban colocados al lado opuesto de los «inteligentes y sabios». Por el contrario, los adversarios de Jesús pertenecieron en su mayoría al reducido estrato medio, pequeño burgués (fariseos), y al finísimo estrato superior (sobre todo saduceos); a éstos especialmente intranquilizó el mensaje de Jesús no sólo en su conciencia religiosa, sino social²¹.

No caben más discusiones: Jesús estuvo *de parte de los pobres*, los que lloran, los que pasan hambre, los que no tienen éxito, los impotentes, los insignificantes. A los ricos, que amontonan riquezas que la polilla y la carcoma echan a perder y pueden robar los ladrones, a esos ricos que ponen su corazón en las riquezas, los juzga Jesús, no obstante su economía y parsimonia, como ejemplo detestable²². El éxito, la elevación social, no tienen sentido para

¹⁵ Lc 6,20. ¹⁶ Lc 6,20-23. ¹⁷ Mt 5,3.4.6.

¹⁸ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1959; Francfort 1967) 1482.

¹⁹ Por ejemplo, Mc 9,42; Mt 10,42. ²⁰ Mt 11,25 (par).

²¹ El lector encontrará ideas interesantes sobre este punto en M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III: Das antike Judentum* (Tübinga 1920), esp. el apéndice: *Die Phariseer*, 401-442.

²² Mt 6,19-21 (par).

Jesús: a todo el que se encumbra lo abajarán y al que se abaja lo encumbrarán²³. Le son ajenos todos esos hombres que se aseguran y abrigan encadenándose a los bienes transitorios de este mundo. Es menester decidirse, no se pueden tener dos dioses. Dondequiera que los bienes, sean los ahorros grandes o pequeños, se interpongan entre Dios y el hombre, dondequiera que uno sirva al dinero haciéndolo su ídolo²⁴, ahí se aplica el «¡ay de vosotros, los ricos!», que el mismo Lucas contrapone a la bienaventuranza de los pobres²⁵. El aviso de Jesús es sobremanera claro: más fácil es que pase un camello por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el reino de Dios²⁶. Todas las sutiles tentativas de atenuación (en vez del «ojo de una aguja», una pequeña puerta; en vez del «camello», un cabo de buque) de nada sirven: la riqueza es extremadamente peligrosa para la salvación. Y la pobreza no es nada malo. Jesús está por principio del lado de los pobres.

A pesar de todo lo cual, Jesús no propaga el *desposeimiento de los ricos*, una especie de «dictadura del proletariado». No reclama la *venganza contra los explotadores*, la *expropiación de los expropiadores*, la opresión de los opresores, sino la paz y la renuncia a la fuerza. No exige, como en el monasterio de Qumrán, la entrega de las propiedades a la comunidad. Quien renuncia a lo que posee, no debe cederlo a la propiedad colectiva, sino darlo a los pobres. El mismo, de hecho, no exigió a todos sus seguidores la renuncia a los propios bienes. En esto, como hemos visto, no hay ley. Diversas personas de entre sus seguidores (Pedro, Leví, Marta y María) tenían casa propia. Jesús aprueba que Zaqueo reparta sólo la mitad de sus bienes²⁷. Lo que Jesús pide al joven rico²⁸ para poder seguirle, no lo pide sistemática y rígidamente a todos en cualquier situación. Ciertamente, quien quería seguirle debía necesariamente dejar todo atrás; pero no podía vivir de la nada. ¿De qué vivían entonces Jesús y sus discípulos en su vida peregrinante? Los evangelios no guardan ningún secreto al respecto: de la ayuda de los que tenían bienes entre sus seguidores y, sobre todo, seguidoras²⁹. Más de una vez se dejó invitar por pudientes fariseos y por ricos publicanos. Sólo que Lucas idealiza *a posteriori* la situación interna de la primitiva comunidad, fundamentándola en las palabras de Jesús contra la propiedad, pero que son palabras que en el mismo Lucas, como se advierte comparándolo con Marcos y Mateo, presentan un énfasis rigorista.

²³ Lc 14,11 (par). ²⁴ Mt 6,24. ²⁵ Cf. Lc 6,24. ²⁶ Mc 10,25 (par).

²⁷ Lc 19,8. ²⁸ Mc 10,17-22 (par). ²⁹ Lc 8,1-3; cf. Mc 15,40s (par).

En realidad, tampoco la comunidad primitiva practicó de forma generalizada la renuncia a los propios bienes³⁰.

Por un lado, pues, no fue Jesús, en el orden económico, un entusiasta ingenuo de los que hacen de la necesidad virtud y adornan la pobreza con ribetes de religiosidad: la necesidad enseña no tan sólo a rezar, sino también a maldecir. Jesús no transfigura la pobreza, lo mismo que no transfigura la enfermedad: no suministra ningún opio. La pobreza, el sufrimiento y el hambre son miseria, no felicidad. Jesús no proclama una espiritualidad entusiasta, que salta en espíritu por encima de la injusticia o trata buenamente de consolarla con una compensación en el más allá. Y, por otro lado, Jesús tampoco fue un fanático revolucionario de los que pretenden eliminar por la fuerza la miseria de la noche a la mañana creando, las más de las veces, otra nueva. No mostró odio contra los ricos, por más que fuesen tan brutales como acostumbaban en el Oriente antiguo. No fue uno de esos violentos bienhechores públicos que no hacen más que acelerar la espiral de la violencia y contraviolencia en lugar de quebrarla. Ciertamente que él no estaba de acuerdo con la situación social existente. Ve las situaciones definitivas por otro camino. Y, por eso, en medio de la miseria del presente, lanzó a los pobres, dolientes y hambrientos su grito de «¡Salvación a vosotros!», «¡Felices, dichosos vosotros!».

¿Una felicidad de los pobres? ¿Una felicidad de los infelices? Esta bienaventuranza no se debe entender como regla general y evidente para todo el mundo, válida en todo lugar y todo tiempo: cual si toda pobreza, todo sufrimiento y toda miseria garantizase el cielo e, incluso, el cielo en la tierra. La bienaventuranza debe ser entendida como un mensaje: una promesa que se cumple para aquel que no la escucha impasiblemente, sino que la hace suya confiadamente. Para él, entonces, el futuro de Dios irrumpe ya en su vida, le da al punto ya el consuelo, la herencia, la saciedad. Dondequiera que vaya, Dios le precede, está ya allí. En la confianza de este Dios que va delante, su propia situación se transforma, ya ahora: ya ahora puede vivir de otra manera, se torna apto para una nueva praxis, se hace capaz de una ilimitada disponibilidad. y ayuda, sin afán de prestigio y sin envidia de los que tienen más. Amor no significa espera meramente pasiva. Y puesto que sabe que su Dios va por delante, el creyente puede estar activamente comprometido y dar a la vez pruebas de una asombrosa y suprema

³⁰ Cf. H. Braun, *Jesús*, 104-113; M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte* (Stuttgart 1973), cap. 3: *Verkündigung Jesu*.

despreocupación: una despreocupación que, al igual que los pájaros del cielo y los lirios del campo, no anda agobiada por la comida, ni por el vestido, ni en general por el mañana³¹, porque confía en el cuidado del Padre celestial y porque divisa el alegre futuro de Dios. Esta vida «sencilla» de Jesús es la que llegó a impresionar al mismo Henry Miller. Bastante distinto, naturalmente, debió de ser el significado de todo esto en la tierra y en el tiempo de Jesús, puesto que, merced al clima y a la cultura agraria del país, la necesidad de vestido era mínima, el problema de vivienda no era angustioso y el alimento podía tomarse en caso de necesidad directamente del campo. Verdaderamente era posible vivir al día y rezar: Nuestro pan de mañana dánosle hoy³². Esto es lo que Francisco de Asís y sus primeros hermanos intentaron imitar a la letra.

Mas por extensión, como ya hizo el mismo Mateo, la exigencia es válida para *toda* hombre, aun cuando no cuente con el inminente fin del mundo: la pobreza «de espíritu» es la actitud fundamental de la *vida sobria, sin pretensiones, confiada y despreocupada*, todo lo contrario de esa pretensión arrogante y presuntuosa, esa afanosa inquietud que a menudo se puede encontrar entre los económicamente débiles. La pobreza de espíritu es la *libertad interior de los bienes propios*, que debe realizarse de distinta manera en las distintas situaciones. Pero siempre de tal modo que los valores económicos no sean los valores supremos, que impere una escala de valores radicalmente nueva.

Jesús no pretendía interpelar solamente a un grupo o estrato determinado y mucho menos a aquellos grupos que se habían arrogado el honorífico título religioso de «los pobres» («los humildes», según los profetas y los salmos). Sus radicales exigencias atraviesan todos los estratos sociales y alcanzan a todo hombre, al rico con su codicia y al pobre con su envidia. Jesús tuvo compasión del pueblo, mas no sólo por razones económicas. Vivir solamente de pan es para todos una tentación. Como si el hombre no tuviera otras necesidades. En el contexto del Evangelio de Juan, concretamente en el relato de la multiplicación de los panes, es precisamente la falsa apetencia de pan la que ocasiona la gran discusión después de la cual la gran mayoría se aparta de Jesús: la gente busca sólo pan y saciarse, no a Jesús. Jesús no predica ni una sociedad de bienestar ni un comunismo utilitario. No «primero viene el comer, luego la moral» (B. Brecht)³³, sino «primero

³¹ Mt 6,25-34 (par).

³² Mt 6,11 (par), según la traducción de Mateos-Alonso Schökel en NBE.

³³ B. Brecht, *Die Dreigroschenoper*, en *Gesammelte Werke* II (Frankfurt 1967) 457.

el Reino de Dios y luego todo lo demás»³⁴. También a los condenados de esta tierra les predica que hay otra cosa más importante, que ellos mismos, por encima de la satisfacción de las necesidades económicas, son pobres, míseros, explotados y necesitados en un sentido mucho más profundo.

En síntesis: todo hombre se encuentra siempre ante Dios y ante los hombres como un «pobre pecador», como mendigo que necesita misericordia y perdón. También el pequeño criado puede ser tan duro de corazón como el gran rey³⁵. Ya en Isaías, al que cita Jesús en su respuesta al Bautista, los «pobres» (*anavim*) son los oprimidos en sentido lato: los vejados, los destrozados, los acobardados, los desesperados, los miserables. Y Jesús llama a sí a todos los miserables y perdidos, sea en necesidad externa (Lucas), sea en aflicción interior (Mateo), todos aquellos, en fin, que están fatigados y cargados, que llevan incluso el peso de la culpa. De todos ellos es él el abogado. Aquí es donde reside el auténtico escándalo.

c) *Los fracasados morales*

No era simplemente imperdonable que Jesús se ocupase de los enfermos, tullidos, leprosos y posesos, que tolerase junto a sí a las mujeres y a los niños, ni siquiera que estuviese de parte de los pobres y humildes. Lo imperdonable era que se mezclase con los *moralmente fracasados*, con los *descreídos e inmorales* públicos: con gente moral y políticamente reproachable, con existencias dudosas, equívocas, perdidas, desahuciadas, que anidan al margen de la sociedad cual plaga inevitable e inextirpable. Este fue el verdadero escándalo. ¿Era absolutamente necesario llegar hasta ese punto? Semejante comportamiento práctico es efectivamente muy distinto de todo comportamiento religioso en general, y en especial de la ética elitista (monacal, aristocrática o clasista) de las religiones orientales y aún más de la severa moral de las auténticas religiones de la Ley (judaísmo, mazdeísmo, islam).

Tal vez haya sido la comunidad quien retrospectivamente formuló esta frase general y programática: Jesús ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido³⁶; no ha venido a invitar a los justos, sino a los pecadores³⁷. Pero, en todo caso, hasta para los exegetas más críticos es incuestionable que Jesús, sea lo que fuere de la historicidad de sus palabras concretas, mantuvo un trato escandalosamente frecuente con los moralmente fracasados, los descreídos e inmorales, los que eran señalados con el dedo y dis-

³⁴ Cf. Mt 6,33. ³⁵ Mt 18,23-35. ³⁶ Lc 19,10. ³⁷ Mc 2,17 (par).

criminada y desdeñosamente denominados «pecadores». El injurioso apelativo de «comilón y borracho», del que ya hemos dicho que evidentemente no fue inventado por la comunidad, tiene todavía una continuación, de mucho mayor peso incluso: «amigo de recaudadores (publicanos) y descreídos»³⁸.

Los *publicanos* eran los recaudadores de impuestos, pecadores por antonomasia, los fastidiosos pecadores por excelencia: profesionales de un negocio proscrito, odiados, estafadores y tramposos, enriquecidos al servicio de las fuerzas de ocupación, colaboracionistas y traidores a la causa nacional, afectados de impureza permanente, incapaces de penitencia por no poder saber a quién ni cuánto habían defraudado. ¡Y precisamente con estos sinvergüenzas profesionales tuvo que mezclarse Jesús! A este respecto, no tiene la menor importancia establecer hasta qué punto la narración del escandaloso convite en casa del jefe de recaudadores Zaqueo³⁹ y el relato de la aceptación del recaudador Leví en el círculo de los seguidores de Jesús⁴⁰ reflejan reminiscencias históricas; su historicidad, así como no puede darse previamente por supuesta, tampoco puede ser excluida de antemano, por el hecho sobre todo de que la llamada de Leví, hijo de Alfeo, ya viene narrada por Marcos. También es bastante elocuente el hecho de que los evangelios conozcan el nombre propio de no menos de tres publicanos entre los seguidores de Jesús. De todas formas, lo que sí se reconoce universalmente como histórico es el reproche de sus adversarios: éste acoge a los descreídos y come con ellos⁴¹.

Jesús no rehuía el trato con los *pecadores*, los sin ley, los transgresores de la Ley, aunque naturalmente también se le acercaban los justos. Se hospedó en casa de publicanos y pecadores públicos. «Este, si fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que lo está tocando»: no es posible verificar si son leyendas o recuerdos o ambas cosas a la vez, es decir, relatos estereotipados; tanto el episodio de esta pecadora, de seguro una prostituta conocida en toda la ciudad, que tributa a Jesús un homenaje sin convenciones ni recon convenciones de ninguna clase ungiéndole los pies con perfumes⁴², como el otro, transmitido únicamente por Juan,

³⁸ Mt 11,19. Sobre el *pecado* y la *gracia* (perdón), cf. los libros sobre Jesús y las teologías del Nuevo Testamento, *passim*, especialmente H. Braun (cap. 11) y K. H. Schelkle (III, § 3; con bibliografía). Sobre el concepto teológico de la gracia en cuanto gratuidad, cf. H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (Einsiedeln 1957), cap. 27 (con bibl.); tr. española: *La justificación según K. Barth* (Barcelona 1965).

³⁹ Lc 19,1-10. ⁴⁰ Mc 2,13-17 (par). ⁴¹ Lc 15,2; cf. Mc 2,16 (par).

⁴² Lc 7,36-50, idéntica a la mujer de Mc 14,3-9 y Mt 26,6-13, pero, a pesar de Jn 12,1-8 (donde aparece el nombre de María), difícilmente puede ser identificada con María Magdalena.

tan sugestivo, de la mujer sorprendida en flagrante adulterio y que Jesús libra del acoso de los celadores de la Ley⁴³. Entre los elementos más ciertos de la tradición se cuentan, en todo caso, la provocativa simpatía de Jesús hacia los pecadores y su solidaridad con los descreídos e inmorales. Los depravados y proscritos encontraban en él, sin duda, un futuro. Y otro tanto aquellas mujeres sexualmente explotadas y encima despreciadas, víctimas, todos ellos, de una sociedad de «justos». Y son rotundas las palabras que aparecen en tales escenas: «Cuando muestra tanto agradecimiento es que le han perdonado sus pecados, que eran muchos». «El que no tenga pecado, que tire la primera piedra»⁴⁴.

Es innegable: Jesús andaba «en mala compañía»⁴⁵. En los evangelios no cesan de salir a escena gente dudosa, personas turbias, de las que los hombres de bien prefieren mantenerse a distancia. Contradiciendo a las esperanzas abrigadas por sus contemporáneos respecto al heraldo del reinado de Dios, Jesús se niega a representar el papel del asceta piadoso que rehúye los convites y, en especial, el trato con determinadas gentes. Sería ciertamente inexacto hacer romanticismo de su innegable «inclinación hacia los de abajo». No se trata de lo que suele decirse: «cada oveja con su pareja». Jesús no comparte un gusto malsano por la *dolce vita*, ni se siente atraído por los bajos fondos. Ni justifica el «ambiente», ni excusa culpa alguna. Pero también es innegable, según las noticias evangélicas, que Jesús, frente a todos los prejuicios y barreras sociales, *rechaza toda descalificación social* de grupos determinados y minorías desgraciadas.

¿Tendrá tal vez razón Günter Herburger en su novela, cuando ve a Jesús en Osaka entre los trabajadores inmigrados? Sin cuidarse de las habladurías a sus espaldas ni de las críticas en público, Jesús tuvo trato efectivo con los seres marginados, los proscritos sociales, los anatematizados religiosos, los discriminados y desclasados. Hizo causa común con ellos. Los aceptó sin más. No sólo predicó un amor abierto a todos los hombres, también lo practicó. Ciertamente Jesús no se familiarizó con los círculos de mala reputación hasta el punto de llevar la misma vida que ellos. No se abajó al nivel de ellos, sino que los alzó hasta el suyo. Pero también es cierto que no se limitó a discutir con estos hombres de declarada mala fama; literalmente, *se sentó a la mesa con ellos*. ¡Imposible!, fue el indignado comentario.

¿Es que no se percataba de lo que hacía? ¿Es que no se daba

⁴³ Jn 7,53-8,11. ⁴⁴ Lc 7,47; Jn 8,7.

⁴⁵ La obra ensayística de A. Holl, *Jesús in schlechter Gesellschaft* (Stuttgart 1971) contiene, a pesar de su unilateralidad, elementos muy interesantes.

cuenta de lo comprometido que podía resultar —antes como ahora— sentarse a la misma mesa? Uno tiene que pensar a quién invita y por quién se deja invitar y, en todo caso, a quién hay que excluir. Para un oriental estaba bien claro: *mesa común* significa algo más que simple cortesía y amabilidad. Mesa común significa paz, confianza, reconciliación, hermandad. Y todo esto, añadiría el verdadero judío creyente, no sólo ante los ojos de los hombres, sino ante los ojos de Dios. Todavía hoy, en las familias judías, el cabeza de familia parte al principio de la comida un trozo de pan, recitando una plegaria de bendición, para que cada uno, al tomar el fragmento que recibe, participe de la bendición que se invoca sobre todos. ¿Compartir la mesa con pecadores ante los ojos de Dios? Sí, exactamente eso. Como si la Ley no fuese la medida exacta para determinar con quién debe uno mantener contacto y quién pertenece a la comunidad de los piadosos...

Compartir la mesa con las personas proscritas por los piadosos no era expresión solamente de la tolerancia liberal y la mentalidad humanitaria de Jesús, sino también y sobre todo expresión de su misión y su mensaje: paz, reconciliación para todos sin excepción, incluso para los fracasados morales. Los piadosos entendieron todo esto como una violación de todas las normas éticas convencionales, como una demolición de la moral. ¿Tenían razón?

d) El derecho de la gracia

También el judaísmo conocía un Dios capaz de perdonar. Pero ¿perdonar a quién? A todo aquel que se ha transformado, que ha subsanado todo, que ha hecho penitencia, que ha borrado su culpa con sus actos (observancia de la Ley, votos, sacrificios, limosnas) y ha mostrado una mejor conducta de vida. En resumen: se perdona a aquel que de pecador se ha vuelto justo. Pero no al pecador: al pecador le alcanza el juicio, el castigo. ¡Esto es justicia!

Y ahora ¿ya no va a valer la secuencia: «primero actos y penitencia y después gracia»? ¿Ha de juzgarse abolido todo este sistema? ¿Es que ya no tiene validez lo que aparece tan claro en el *Deuteronomio* y en los libros de las *Crónicas*: que la fidelidad a la Ley es recompensada por Dios y castigada la infidelidad? ¿Cómo perdona Dios, el Dios santo, *sobre todo a los pecadores*, a los no santos, según dice este amigo de recaudadores y descreídos? Tal Dios sería un Dios de pecadores. Un Dios que ama más a los pecadores que a los justos.

Con esto no se hace más que *sacudir los fundamentos de la religión*. Se da la razón a los traidores, estafadores y adúlteros en

lugar de a los piadosos y justos⁴⁶. Se antepone el hermano andrajoso y perdido al que se ha quedado trabajando duramente en casa⁴⁷. Se propone como modelo para los del propio país a un odiado y además herético extranjero⁴⁸. ¿Y recibirán todos, al final, la misma paga?⁴⁹ ¿Por qué tan largos discursos en favor de los perdidos?⁵⁰ ¿Acaso los manchados de culpa van a estar más cerca de Dios que los observantes de la justicia? ¡Que en el cielo dé más alegría un pecador que se enmienda que noventa y nueve justos que no necesitan enmendarse es sencillamente escandaloso!⁵¹ Eso es poner la justicia cabeza abajo.

¿No es de esperar que semejante simpatizante de los *out-laws*, de los fuera de la ley, infrinja él mismo la Ley? ¿Y que no observe las prescripciones rituales y disciplinarias, como debe hacerse según el mandamiento de Dios y las tradiciones de los padres? ¡Bonita pureza de corazón! ¡Hacer fiesta en lugar de ayuno! ¡El hombre, medida de los mandamientos divinos! ¡En lugar de castigar, festejar! ¿Quién puede extrañarse, bajo estas condiciones, de que las prostitutas y los recaudadores lleven la delantera a los piadosos para entrar en el reino de Dios⁵² y que los infieles de todos los confines del mundo tengan preferencia sobre los ciudadanos del reino?⁵³ ¿Qué descabellada justicia es ésta, que arruina en la práctica los más sacrosantos criterios e invierte todos los órdenes jerárquicos, haciendo de los primeros los últimos y de los últimos los primeros?⁵⁴ ¿Qué ingenuo y peligroso amor es éste, que no conoce fronteras: las fronteras entre compatriotas y extranjeros, entre correligionarios y no correligionarios, entre oficios decorosos e indecorosos, entre personas morales e inmorales, entre buenos y malos? Como si no fuese de todo punto necesario guardar un distanciamiento. Como si no se debiese juzgar. Como si siempre se pudiese perdonar...

Sí, Jesús llegó hasta este punto: *se puede perdonar*. Perdonar hasta el infinito, setenta y siete veces⁵⁵. Y perdonar todos los pecados, a menos que uno peque contra el Espíritu Santo, contra la misma realidad de Dios, y no quiera el perdón⁵⁶. A todos se les ofrece claramente una *oportunidad*, independientemente de las condiciones sociales, étnicas, políticas y religiosas. Cada cual está ya incluso aceptado antes de que se convierta. ¡Primero la gracia, luego los actos! El pecador, merecedor de toda suerte de castigos, está amnistiado: basta que reconozca el hecho de la amnistía. Le es regalado el perdón: basta que acepte el regalo y se convierta.

⁴⁶ Lc 18,10-14. ⁴⁷ Lc 15,11-32. ⁴⁸ Lc 10,30-37. ⁴⁹ Mt 20,1-16.

⁵⁰ Lc 15. ⁵¹ Lc 15,4-7.8-10. ⁵² Mt 21,31. ⁵³ Mt 8,11s.

⁵⁴ Mt 20,16. ⁵⁵ Mt 18,21s. ⁵⁶ Mt 12,31.

Se le concede una verdadera amnistía, gratuitamente: basta que la viva lleno de confianza. Sí, *la gracia prevalece sobre el derecho*. O mejor dicho: vale el derecho de la gracia. Sólo así resulta posible la nueva justicia mejor: por un perdón sin restricciones. Única condición: confianza fiel o fe confiada; única consecuencia: generosa transmisión del perdón. Quien puede vivir del gran perdón no debe negar el pequeño perdón a los demás⁵⁷.

Naturalmente, quien ha comprendido la precariedad de su propia situación también sabe que la decisión no admite dilaciones. Cuando la ruina moral amenaza la existencia, cuando todo está en juego, hay que actuar con valentía, decisión e inteligencia. Siguiendo el ejemplo (escandaloso, irritante) de aquel administrador cínico que aprovecha sin ilusión su última hora⁵⁸. No es una oportunidad cualquiera; es la oportunidad de la vida: quien quiere salvar su vida, la perderá, y quien la pierda, la conservará⁵⁹. Angosta es la puerta⁶⁰. Y hay más llamados que escogidos⁶¹. La salvación del hombre es siempre un milagro de la gracia, sólo posible para Dios, para quien todo es posible⁶².

El gran banquete ya está preparado, y preparado para todos: incluso para los mendigos y lisiados de las calles y hasta para los que andan por los caminos y senderos⁶³. ¿Qué otro signo hubiera podido expresar más claramente la universalidad del perdón que esos *convites* de Jesús en compañía de todos los que querían participar, incluidos los normalmente excluidos de las mesas respetables? Estos excluidos lo percibieron con gran alegría: aquí hay, en vez de la acostumbrada condena, indulgencia; en vez del automático veredicto de culpabilidad, misericordiosa absolución; en vez de la general malevolencia, la sorpresa de la gracia. ¡Una verdadera liberación! ¡Una auténtica redención! Es el modo más efectivo de demostrar prácticamente la gracia. Por esto los convites de Jesús quedaron grabados en la memoria de la comunidad, llegando después de su muerte a ser entendidos en una dimensión aún más profunda: como signo admirable, como preludio y anticipación en cierto modo del banquete escatológico anunciado en las parábolas⁶⁴.

Pero aún queda por responder este interrogante: *¿cómo se justifica esta gracia*, este perdón, esta liberación y redención de los pecadores? Las parábolas de Jesús ofrecen datos clarísimos. Su defensa consiste primeramente en contraataque: ¿son los justos, que no tienen necesidad de penitencia, de verdad tan justos; los

piadosos, tan piadosos? Presumiendo de su propia moral y religiosidad, ¿no incurrir ellos mismos en culpa? ⁶⁵ ¿Saben siquiera lo que es perdón? ⁶⁶ ¿No son implacables con sus hermanos cuando fallan? ⁶⁷ ¿No pretextan obedecer y luego no lo hacen? ⁶⁸ ¿No se excusan ante la llamada de Dios? ⁶⁹ Existe una culpa de los inocentes: pretender que no están en deuda con Dios. Y una inocencia de los culpables: ponerse enteramente, al verse perdidos, en las manos de Dios. Lo cual quiere decir que los pecadores, al no disimular su pecado, son más sinceros que los piadosos. Jesús les da la razón frente a aquellos que se niegan a reconocer su propio pecado.

Pero la auténtica respuesta y justificación de Jesús es otra. ¿Que por qué se puede perdonar en vez de condenar, por qué la gracia tiene primacía sobre el derecho? Porque *Dios mismo* no condena, sino que *perdona*. Porque Dios mismo, libérrimamente, antepone la gracia al derecho, ejerce el derecho de la gracia. Así es como aparece Dios en todas las parábolas con todas sus variantes: como el Generoso, como el rey magnánimo y misericordioso⁷⁰, como el generoso prestamista que no reclama la deuda⁷¹, como el pastor que busca la oveja descarriada⁷², como la mujer que busca la moneda perdida⁷³, como el padre que sale corriendo al encuentro del hijo⁷⁴, como el juez que escucha al publicano⁷⁵. Siempre es un Dios de infinita misericordia e inconcebible bondad⁷⁶. De alguna manera debe el hombre, donando y perdonando, reproducir el don y el perdón de Dios. Sólo desde esta perspectiva puede entenderse la plegaria del Padrenuestro: *perdónanos nuestras deudas, que también nosotros perdonamos a nuestros deudores*⁷⁷.

Jesús, como siempre, anuncia todo esto sin formulaciones teológicas, sin elaborar una gran teología de la gracia. El término «*gracia*» no aparece en los sinópticos (excepto en Lucas, en contextos por lo general no primitivos) y tampoco en Juan (excepto en el prólogo). El sustantivo «*perdón*» forma parte por lo general de la fórmula referente al bautismo y el de «*misericordia*» no se encuentra en ningún pasaje evangélico. Frecuentísimo es, por el contrario, el empleo de los verbos «*perdonar*», «*remitir*», «*dispensar*». Y esto es decisivo: es una demostración de que Jesús habla ante todo de una gracia y un perdón que se *están realizando*. Que el hijo disoluto no sea sometido a un juicio delictivo, sino que el padre se le eche al cuello interrumpiendo su confesión de culpabilidad, que se saque el mejor traje, un anillo y sandalias, que se

⁵⁷ Cf. Mt 18,21-35. ⁵⁸ Lc 16,1-9.

⁵⁹ Mt 10,39 (par); 16,25; cf. Jn 12,25. ⁶⁰ Mt 7,13s; Lc 13,24.

⁶¹ Mt 22,14. ⁶² Mt 19,26. ⁶³ Lc 14,15-24; Mt 22,1-10.

⁶⁴ Mc 2,15-17.19; Mt 8,11; 22,1-14; Lc 14,16-24.

⁶⁵ Lc 18,9-14. ⁶⁶ Lc 7,47. ⁶⁷ Lc 15,25-32. ⁶⁸ Mt 21,28-31.

⁶⁹ Lc 14,16-24. ⁷⁰ Mt 18,23-27. ⁷¹ Lc 7,41-43. ⁷² Lc 15,1-7.

⁷³ Lc 15,8-10. ⁷⁴ Lc 15,11-32. ⁷⁵ Lc 18,9-14. ⁷⁶ Mt 20,1-15.

⁷⁷ Mt 6,12 (par).

mate el ternero cebado y se celebre un banquete, es gracia en acción. Y otro tanto que el siervo, el deudor, el publicano y la oveja perdida experimenten la magnanimidad, el perdón, la misericordia, la gracia. El hombre es aceptado sin restricciones, sin sondeos del pasado, sin tributos especiales, y, así liberado, puede nuevamente vivir, aceptarse a sí mismo (que es lo más difícil incluso para los publicanos). La gracia es una nueva oportunidad de vivir.

De esta manera, las parábolas de Jesús fueron algo más que alegorías de la idea intemporal de un Dios Padre cariñoso. En ellas se expresaba en palabras lo que en la acción de Jesús, en su acogida a los pecadores, ya era un hecho: el perdón. En la acción y la palabra de Jesús el amor indulgente y exonerante de Dios a los pecadores se hacía acontecimiento. *No castigo de los malvados, sino justificación de los pecadores*: esta es la señal de que despunta el reino de Dios, de que está brotando la inminente justicia divina.

Jesús, con su doctrina como con su praxis, quitó la razón a todos aquellos que, siendo piadosos, eran, sin embargo, menos generosos, misericordiosos y buenos que él. Y por eso se atrevió, con gran escándalo de todos ellos (puesto que se remitía a un Dios que no sólo ama a los pecadores, sino que los prefiere a los justos), a poner por delante el derecho de la gracia de Dios y anunciar esta gracia, misericordia y perdón divinos a todos los hombres. Mas no sólo de una forma general; Jesús se atrevió —y esto es reconocido como histórico por los exegetas más críticos⁷⁸— a *conceder un perdón directo al individuo confeso de su culpa*.

La primera confrontación que Jesús tiene con sus adversarios en el primer evangelio se centra, y con unos tonos muy característicos, en las palabras de perdón de los pecados que dirige Jesús al paralítico: «Hijo, se te perdonan tus pecados»⁷⁹. Que Dios perdona los pecados, todo judío piadoso lo cree. Pero que este hombre concreto se arrogue el derecho, aquí y ahora, de perdonárselos expresamente a este otro hombre concreto... Jesús concede y garantiza el perdón de los pecados de una forma enteramente personal. ¿Con qué derecho? ¿Con qué poder? La reacción es inmediata: «¡Cómo! ¿Este habla así, blasfemando? ¿Quién puede perdonar pecados más que Dios sólo?»⁸⁰.

También es éste, sin duda, el supuesto de Jesús: *Dios* es quien perdona. Es exactamente lo que quiere decir la construcción pasiva de la frase transmitida («se te perdona» = te son perdonados). Pero, como quiera que sea, para los contemporáneos hay una cosa

clara: aquí hay uno que se atreve a algo que hasta ahora nadie, ni Moisés ni los profetas, se ha atrevido a hacer. No solamente anuncia el perdón de Dios como lo hace el Sumo Sacerdote a todo el pueblo el día de la reconciliación, en el templo y siguiendo el detalladísimo orden expiatorio fijado por el mismo Dios; sino que él mismo, personalmente, concede el perdón a un fracasado moral cualquiera en una situación muy concreta, «en la tierra», por así decir en la calle. No sólo predica la gracia, sino que la ejerce aquí y ahora personalmente, autoritativamente.

¿Quiere esto decir que ahora, en lugar de una arbitraria justicia de linchamiento, entra en vigor una despótica justicia de gracia? Aquí un hombre está anticipando el juicio de Dios. Y, contra todas las tradiciones de Israel, está haciendo algo reservado únicamente a Dios, se está injiriendo en la esfera divina, usurpando un derecho privativo de Dios. De hecho, aunque no maldiga el nombre de Dios, está cometiendo una *blasfemia*, una blasfemia por arrogancia. ¿Quién se cree este hombre? Sus pretensiones, ya de por sí inauditas, culminan en esta otra, que no puede por menos de provocar indignación y airadas protestas: la pretensión de poder perdonar los pecados. El conflicto (un conflicto a vida o muerte) con todos aquellos a quienes él ha quitado la razón, cuyo falso comportamiento él ha puesto al descubierto, es inevitable. Muy pronto (inmediatamente después del episodio del perdón de los pecados, del banquete con los publicanos, de la inobservancia del ayuno, de la violación del descanso sabático), el Evangelio de Marcos⁸¹ nos da ya noticia del consejo tenido por sus adversarios, los representantes de la Ley, el derecho y la moral, para ver cómo podían liquidarlo.

⁷⁸ Cf., por ejemplo, H. Braun, *Jesus*, 145. ⁷⁹ Mc 2,1-12 (par).

⁸⁰ Mc 2,7.

⁸¹ Mc 3,6.

EL CONFLICTO

Escándalo: pequeña piedra en la que se puede tropezar. Jesús en persona vino a ser la piedra de escándalo; todo lo que él dijo e hizo fue un escándalo ininterrumpido. ¡A qué tremendas consecuencias teóricas y prácticas le llevó su particular identificación radical de la causa de Dios con la causa del hombre! Combativo hacia todas las direcciones, desde todas partes fue también combatido. No había asumido ninguno de los papeles previstos: para la gente de «ley y orden» se mostró como un provocador peligroso para el sistema; a los activistas revolucionarios los desilusionó con su pacifismo sin violencia; a los ascetas pasivos y separados del mundo, por el contrario, con su desenvuelta mundanidad; a los piadosos adaptados al mundo, por último, les pareció muy poco comprometido. A los taciturnos les resultaba demasiado ruidoso y a los ruidosos demasiado callado, a los severos demasiado liberal y a los liberales demasiado riguroso. Jesús entra así, al no estar alineado en ningún bando, en un dramático conflicto social: en contradicción con la situación vigente y en contradicción con los mismos que la contradicen.

1. LA DECISION

Tantas pretensiones y, detrás, apenas nada: de origen humilde, desprovisto de apoyo familiar, falto de formación especial. Sin dinero, sin oficio y dignidad, sin prestigio familiar sólido, sin la cobertura de un partido y una tradición que lo legitimase, ¿cómo un hombre tan irrelevante puede reivindicar plenos poderes? ¿No es su situación desde el principio una situación desesperada? ¿Quién estaba a su favor? No obstante, este hombre, que con su doctrina y su comportamiento se hizo merecedor de ataques mortales, también encontró espontáneas muestras de confianza y cariño. En pocas palabras: ante él los ánimos se dividieron.

a) Los partidarios

A su favor estaba «el pueblo», que, como es obvio, constituía una fuerza un tanto vaga y naturalmente voluble. En su tierra natal, en Galilea, Jesús había provocado una conmoción enorme. En efecto, aunque el contexto de cada uno de los relatos evangélicos está configurado esquemáticamente según las intenciones particulares de los evangelistas, es indudable que cuando éstos dan noticia de una masa que escucha, se asombra y aplaude están refiriendo algo histórico. De ese pueblo que anda como oveja sin pastor, que no se siente comprendido ni por el *establishment* ni por los rebeldes, que es despreciado tanto por los piadosos fariseos de los núcleos de población como por los ascetas del desierto, que ni es apto para el servicio del templo ni para la milicia, que es incapaz de una exacta observancia de la Ley y de todo heroísmo ascético, de ese pueblo es de quien Jesús «tiene lástima»¹. Toda esa gente pequeña, insignificante, sin refinamiento, esos pobres diablos de todo tipo que no tienen ni voz ni voto y a los que en todo momento los partidos dominantes y los poderosos pueden ignorar y explotar impunemente, todos esos a quienes Jesús proclama bienaventurados deben sentirse comprendidos por él. Y ellos están de su parte, pero ¿cuántos y por cuánto tiempo?

De su parte están, sin lugar a dudas, sus *más íntimos seguidores*: gente igualmente sencilla, hombres y mujeres que le acompañan en sus giras, que han abandonado casa y familia, oficio y patria, que pasan en su compañía días y noches (muchas veces al raso), que, en suma, le «siguen» en el sentido literal de la palabra. A tales seguidores, y no a su propia familia, se sintió Jesús ligado (mucho más que Buda, Confucio, Sócrates y Mahoma, todos los cuales estuvieron casados y hay que suponer, cuando menos en el caso de Mahoma, que matrimonio y familia tuvieron cierta incidencia en su actividad). Ellos fueron los muchachos, los «discípulos», los «alumnos» de Jesús, es decir, no simplemente quienes oían y aceptaban su palabra u ocasionalmente le seguían por curiosidad o cualquier otra razón, sino quienes formaban en torno a él su círculo íntimo, cosa, por lo demás, nada extraña en Israel tratándose de un maestro docto e instruido. ¿Cómo habría de instruir, si no, una persona no instruida? En comparación con Buda o Mahoma, dispuso Jesús de un tiempo enormemente escaso para formar un grupo de discípulos. Por eso lo formó de modo muy particular.

¹ Mc 6,34 (par); cf. Mt 14,14; 15,32.

Todos los más famosos rabinos tuvieron discípulos que les seguían. Los términos «rabbi» (maestro, preceptor), «discípulo» (alumno) y «seguir» eran usuales en el judaísmo². Pero ¡cuán diferente fue el círculo de los seguidores de Jesús! Al igual que en el grupo que rodeaba a Juan Bautista, faltaba el elemento escolar. Pero, a diferencia de ese grupo, del que quizá provenían algunos de los discípulos de Jesús, faltaba en éste el elemento ascético. Era una vida peregrinante y andariega, libre a pesar de las fatigas, vivida bajo el signo de una gozosa noticia. Mas no sólo esto; la *diferencia* fundamental entre el grupo de los discípulos de Jesús y los otros grupos se encuentra en otra parte.

Los *relatos de las vocaciones*³, que sin lugar a dudas han sido fuertemente esquematizados por los redactores, nada dicen acerca de los presupuestos psicológicos individuales y mucho menos describen un proceso de dinámica de grupo. Simplemente ponen de relieve lo que en todas esas vocaciones aparece como ejemplar: que, en contraste con lo que ocurre en las escuelas de los rabinos, no es el discípulo quien elige al maestro, sino el maestro quien elige al discípulo⁴. No existe libre decisión por parte del discípulo, sino llamada soberana por parte del maestro, quien conserva y mantiene la iniciativa. No se invita al discípulo a una mera relación didáctica, sino a compartir una misma vida y un mismo destino. No se le introduce en la comprensión de la Ley, sino que se le ejercita en el cumplimiento de la voluntad de Dios. No es adoctrinado para una coyuntura, sino formado para toda la vida. Nunca llegará aquí el discípulo a ser maestro. Uno solo es el maestro y todos los demás hermanos: tal es en la comunidad de Mateo la razón de que esté rigurosamente prohibido emplear el título de *rabbi* o dar el tratamiento de padre o maestro⁵.

Con ello se hace patente, una vez más, que Jesús *no* tuvo pensamiento de formar una *élite* de ascetas. En muchos de sus discursos, como el Sermón de la Montaña, es absolutamente imposible distinguir si las palabras de Jesús están dirigidas al grupo de discípulos íntimos o a todos en general; es evidente que una distinción de esta naturaleza no tenía ninguna importancia, y no sólo para el evangelista, sino también para Jesús y la comunidad. ¿Por qué?

² Sobre el *seguimiento*, cf. G. Kittel, *akolouthéo*, en ThW I, 210-216; K. H. Rengstorff, *manthano*, en ThW IV, 392-465; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich 1955; ²1962); G. Bornkamm, *Jesus*, 133-140; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma* (Berlin 1968).

³ Mc 1,16-20; 2,14; Mt 4,18-22; Lc 5,9-11; cf. Jn 1,35-51.

⁴ Jn 15,16. ⁵ Mt 23,8-10.

- *El reinado de Dios debe venir para todos, y las exigencias de conversión, nuevo modo de pensar, nueva actitud de vida, cumplimiento de la voluntad de Dios, amor, perdón, servicio y renuncia son también, sustancialmente, las mismas para todos. Únicamente esto es lo decisivo.*
- *Jesús no pide que todos renuncien a la familia, la profesión y la patria para seguirle y encargarse de un quehacer especial; nunca reprueba radicalmente la familia, la profesión y el lugar de origen. En particular, la renuncia al matrimonio (aun en el supuesto de que la mención de los que se hacen eunucos por el reinado de Dios, que sólo refiere Mateo⁶, provenga directamente de Jesús) no es requisito para todos sus seguidores, sino caso de excepción: con objeto de estar más libre para satisfacer las necesidades y tareas especiales que conlleva el fin inminente.*
- *Pertenecer al círculo íntimo de los discípulos de Jesús no es, por tanto, condición necesaria para la salvación. Los evangelios están llenos de personas que escuchan la palabra de Jesús y creen en él, gentes (curados, pecadores, publicanos) que, afectadas por su influjo, se convierten en sus testigos, pero sin abandonar para nada el entorno en que viven. Dondequiera que Jesús anuncia su mensaje, deja tras de sí seguidores que, junto con sus familias, ya esperan el reinado de Dios y le brindan hospitalidad a él y a sus discípulos. Y ninguno de ellos es tachado de irresoluto o imperfecto, y mucho menos excluido del reino de Dios. Todos están de su parte.*

«El que no está conmigo, está contra mí»⁷. Esta frase va dirigida contra aquellos que adolecen de falta de decisión clara en favor de Jesús y su mensaje y, por eso, en vez de recoger desparrraman. No se dirige contra los que no se adhieren al restringido círculo de los discípulos íntimos. Lo que vale, aunque parezca una contradicción, es lo siguiente:

«El que no está contra nosotros está a favor nuestro»⁸. Pues con esta frase, a la vez que rechaza las pretensiones de exclusividad de sus discípulos, sale Jesús en defensa de un hombre que sin pertenecer al grupo de los íntimos —*quasi extra ecclesiam*— actuaba carismáticamente en su nombre, por lo cual no se le debe prohibir su actividad. Según otro relato, Jesús mismo prohíbe expresamente a un endemoniado que le acompañe, diciéndole que se quede con su familia y en su pueblo y anuncie allí el mensaje⁹.

⁶ Mt 19,12. ⁷ Mt 12,30; Lc 11,23. ⁸ Mc 9,40; cf. Lc 9,50.

⁹ Mc 5,18-20.

Seguir a Jesús, por tanto, no es un privilegio del grupo de los discípulos. Esto es importante. Ser discípulo no quiere decir formar parte de un *status* elitista: no es la ascesis el motivo por el cual los seguidores de Jesús deben dejarlo todo. Pero sí constituye una tarea especial, en razón de la cual *pueden* dejarlo todo. Es tarea especial, destino especial, promesa especial, como la ocasión especialísima que deja escapar el joven rico, a quien impide la riqueza ir en seguimiento de Jesús.

Tarea, destino y promesa es lo que de forma singularmente clara se trasluce de los *relatos de misión*¹⁰, transmitidos por los tres evangelios sinópticos. Pese a todas sus reelaboraciones y acomodaciones pospascuales, estos relatos tienen que tener, dada su intensa coloración palestina, un núcleo prepascual; es significativo que el mandato de predicar no incluya el anuncio de Cristo. En cuanto a la caracterización de los discípulos, su misión, sus hechos taumatúrgicos y su retorno, no es posible determinar lo que es original y lo que ha sido añadido como fruto de análogas experiencias de la comunidad primitiva. Nada impide afirmar, sin embargo, que el mismo Jesús histórico hizo partícipes a sus discípulos de su poder de predicar, curar y socorrer. En este sentido fue Jesús algo más que un simple «guía» (Buda).

Los discípulos tuvieron una *tarea especial*: ser pescadores de hombres, como se dice con drástica simplicidad en la narración de la llamada de los primeros discípulos¹¹, en la que Lucas por su parte inserta el relato legendario de la pesca milagrosa¹². Pescar hombres para el reino que se acerca, en representación del mismo Jesús¹³. Es decir, participar activamente: estar «a su lado», no sólo acoger, sino transmitir el mensaje, colaborar en el anuncio del reino futuro y de su paz, hacer ya ahora carismáticamente reales sus poderes curativos¹⁴. Una alegre noticia, que se convierte en juicio sólo para quien la rechaza.

Los discípulos tuvieron un *destino especial*: estar al lado de Jesús significa dejar todo atrás y andar con él de un lugar a otro. Es decir, romper las viejas ataduras y anudar un nuevo lazo con su persona. Lo que, a su vez, significa no tener, como Jesús mismo, dónde reclinar la cabeza¹⁵ y compartir con él, desasistidos e indefensos, la pobreza y el sufrimiento¹⁶. Pues el discípulo no es más que su maestro ni el esclavo más que su amo¹⁷. Semejante empeño exige naturalmente mucha reflexión, como cuando se trata de construir una torre o dar una batalla¹⁸. Se requiere, en

fin, entrega incondicionada, sin echar la vista atrás, cualquiera que sea el motivo: dejad que los muertos entierren a los muertos¹⁹.

Los discípulos tuvieron una *promesa especial*: no se prometen honores jerárquicos de ninguna clase, puestos a la derecha ni a la izquierda²⁰. La promesa es otra: por quien se pronuncie por Jesús en la tierra, se pronunciará el mismo Jesús en el juicio. Y con esta promesa se corresponde la amenaza contra el que lo niegue²¹.

¿Qué tiene de extraño que la *comunidad cristiana posterior* se haya reconocido a sí misma en los discípulos que acompañaron a Jesús en su itinerario? ¿No está llamado todo creyente, cada uno a su manera, a ese mismo camino, en pos de Jesús? ¿No tiene cada cual su propia tarea de predicador, su destino con Jesús y su promesa? Desde esta perspectiva es fácil comprender que el nombre de discípulo se haya aplicado a todo creyente en general, que ya en Mateo la escena de la tempestad calmada se considere como una metáfora de todo seguimiento y discipulado²² y que sobre todo en los discursos de despedida del Evangelio de Juan se fundan en una sola unidad la situación pre y pospascual de los discípulos²³.

Discipulado es lo *contrario de jerarquía*: jerarquía quiere decir «poder sacro», discipulado significa servicio exento de toda sacralidad. El infeliz vocablo «jerarquía» proviene de un autor anónimo que escribió más de quinientos años después de la época neotestamentaria bajo el seudónimo de Dionisio Areopagita, el discípulo de Pablo, y que lo aplicó no sólo a los que ostentaban algún cargo, sino a la Iglesia entera con todos sus órdenes y grados (como imagen de la jerarquía celeste). Las comunidades neotestamentarias, sin embargo, cuando hablan del discípulo de Jesús, evitan consecuentemente cualquier expresión de autoridad civil y religiosa. ¿Por qué razón? Porque semejantes expresiones aluden, todas ellas, a una relación de poder, justamente lo que el discipulado no es. El discipulado no se cimenta sobre derecho y poder; nada tiene en común con el oficio de gobernar²⁴. Tampoco se basa en saber y dignidad; no responde al oficio de los letrados conscientes de su ciencia²⁵. No, discipulado no es una llamada al dominio, sino al *servicio*.

Por eso no es casual que la comunidad primitiva, para caracterizar una especial función del individuo dentro de la comunidad, desestimase los usuales calificativos burocráticos y escogiese una palabra nueva, enteramente «profana»: la palabra griega *diakonia*,

¹⁰ Mc 6,7-13; Mt 10,1-11,1; Lc 9,1-6; 10,1-16.

¹¹ Mc 1,17. ¹² Lc 5,10; cf. 5,1-9. ¹³ Mt 10,40.

¹⁴ Cf. Mc 3,14s. ¹⁵ Mt 8,20 (par). ¹⁶ Cf. Mt 10,7-22.

¹⁷ Mt 10,24s. ¹⁸ Lc 14,28-33.

¹⁹ Lc 9,59-62; cf. Mt 8,21s. ²⁰ Mc 10,35-40. ²¹ Lc 12,8s; cf. Mc 8,38.

²² Cf. Mt 8,23-27 con Mc 4,35-41 (par). ²³ Jn 14-16.

²⁴ Cf. Mc 9,33-35; 10,42-45. ²⁵ Cf. Mt 23,2-12.

que, en sentido también profano, se traduce por «servicio a la mesa». ¡Nada mejor que la imagen de un banquete para resaltar plásticamente la diferencia que media entre el señor y el esclavo, sobre todo en aquel tiempo en que los nobles señores, envueltos en sus largas túnicas, se reclinaban en torno a la mesa, mientras los criados, con sus vestidos ceñidos, tenían que servirles! La frase de Jesús: «El que entre vosotros quiera ser grande, sea servidor vuestro, y el que quiera ser el primero, sea esclavo de todos»²⁶, hubo de resultar enormemente subversiva. Y debió de grabarse muy profundamente en el ánimo de los discípulos, puesto que en los evangelios sinópticos el motivo del servicio a la mesa aparece seis veces, y en el Evangelio de Juan se le concede tanta importancia, que el motivo del servicio a la mesa sustituye en él al relato de la última cena²⁷: Jesús lava los pies a sus discípulos. Este es el más humilde servicio que se le puede prestar a otro hombre, no ese acto cultural estilizado que con todo boato religioso se digna realizar una sola vez al año quien por todo el año se mantiene como un encumbrado señor.

Discipulado significa, pues, lo contrario del dominio (a menudo piadosamente encubierto como «servicio») del hombre sobre el hombre. Discipulado significa modesto servicio del hombre al hombre, servicio que se ejecuta y se prueba en cosas de poca monta, en los acontecimientos más banales de la vida cotidiana. En ningún caso es una vida ilusoria, sin subordinación y autoridad: una y otra son en toda comunidad necesarias y provechosas, con tal que no estén polarizadas en títulos y posiciones, sino en los diferentes dones y tareas del individuo y en el interés de la comunidad. Es una vida, pues, sin prejuicios, sin poder ni esclavitud: hablar, actuar e incluso sufrir unos con otros, libres de todo dominio humano, con la mirada puesta en el reinado de Dios.

Pero ser discípulo de Jesús, ¿no es algo más que un simple y espontáneo estar juntos unos con otros, algo más que una reunión, un movimiento? ¿No fundó Jesús, después de todo, una Iglesia? Buda creó una comunidad monástica. Confucio instituyó una escuela de formación. Mahoma levantó un Estado islámico poderoso y expansivo. ¿Y Jesús?

b) ¿Una Iglesia?

Jesús anunció el reinado de Dios, pero evidentemente no lo identificó con una Iglesia. Se ha llegado incluso a negar que Jesús

²⁶ Mc 10,43s (par). ²⁷ Jn 13,1-17.

escogiese personalmente un núcleo de *doce* hombres²⁸ dentro del grupo de los discípulos. Contra esto, sin embargo, la antigua profesión de fe²⁹, recogida por Pablo en la primavera del 55 o 56, documenta claramente la existencia de los Doce en el tiempo inmediatamente posterior a la muerte de Jesús. El testimonio más elocuente a este respecto sigue siendo el que dan los mismos evangelios sinópticos (aunque históricamente bien poco se puede decir del momento exacto y del desarrollo de los hechos), a saber, que fue el mismo Jesús histórico quien personalmente llamó, quien designó a los Doce³⁰. ¿Cómo se explica si no que Judas Iscariote fuese contado entre los Doce, circunstancia que hubo de resultar extraordinariamente molesta para la joven comunidad (y para el propio Jesús, de quien se diría que sufrió una profunda decepción con Judas)?

¿Se habría hecho participar al traidor en la promesa de sentarse en uno de los doce tronos y juzgar a las doce tribus? ³¹ ¿Se habría procedido, para sustituirlo, a la elección posterior de Matías, como cuenta el relato de los Hechos de los Apóstoles³², de cuyo fundamento histórico no hay lugar a dudas? La incomodidad de estos hechos es la mejor garantía de la historicidad del llamamiento de los Doce directamente por Jesús. Todo otro intento de explicación, por muy prolijo que quiera ser, es incapaz de dar una respuesta convincente a la cuestión de cuándo, dónde y cómo, de no ser así, pudo formarse el grupo de los Doce en tan breve espacio de tiempo.

Considerados individualmente, los Doce son para la posteridad más bien unos personajes sin rostro. Ni siquiera sus nombres nos constan con toda certeza; las listas³³ difieren unas de otras, especialmente en lo que respecta a Tadeo o Simón. Los evangelistas

²⁸ Cf. sobre los «Doce» y los «apóstoles» los artículos pertinentes en: LThK (*Apostel*: K. H. Schelkle; *Zwölf*: A. Vögtle), RGG (H. Riesenfeld), EKL (H.-D. Wendland), ThW (K. H. Rengstorf). Además las monografías recientes: C. H. Dodd, *The Apostolic Teaching and its Developments* (Londres 1945); H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953); K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes* (Friburgo de Brisgovia 1957); B. Rigaux, *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma*, en H. Ristow y K. Matthiae (ed.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1960) 468-486; G. Klein, *Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee* (Gotinga 1961); W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung* (Gotinga 1961); S. O. Barr, *From the Apostles' faith to the Apostles' creed* (Nueva York 1964); H. Küng, *La Iglesia*, cap. D.IV; G. W. Ittel, *Jesus und die Jünger* (Gütersloh 1970); Ch. K. Barrett, *The Signs of an Apostle* (Filadelfia 1972).

²⁹ 1 Cor 15,5. ³⁰ Mc 3,14 (par). ³¹ Mt 19,28. ³² Hch 1,15-26.

³³ Mc 3,16-19; Mt 10,2-4; Lc 6,14-16; Hch 1,13.

no prestan atención ni a la historia anterior ni a los caracteres particulares de cada uno. Es evidente que entre ellos apenas hay gente importante: pescadores, un publicano (Mateo, que probablemente se identifica con Levi³⁴) y un zelota (Simón Cananeo³⁵), de cuyo enemigos mortales; también, tal vez, algunos campesinos y artesanos. De entre ellos, los únicos que presentan un auténtico perfil (pues las figuras de los dos «hijos del trueno», Juan y Santiago, no pasan de ser un esbozo) son Judas Iscariote y Simón, de sobrenombre —quizá impuesto por el propio Jesús— «Cefas» o «Pedro» (piedra)³⁶. Pescador, natural de Betsaida, casado y residente en Cafarnaún, capaz de apasionada entrega, aunque también titubeante al final, Pedro fue, sin discusión alguna (aun cuando su papel fuera posteriormente estilizado), el portavoz de los demás discípulos, llegando a adquirir después verdadera relevancia como primer testigo del Resucitado y cabeza de la comunidad primitiva. La misma ambigüedad de la figura de Pedro es una muestra evidente de que al menos los dos primeros evangelios no idealizan en absoluto a los discípulos. Todos son hombres normales, que se equivocan y yerran, nada de héroes ni genios. Su incompreensión, su pusilanimidad, su desconfianza y su desbandada final son descritas sin paliativos. Sólo Lucas, que incluso llega a idealizar como modelo a la comunidad primitiva, atenúa o elimina algunos rasgos escandalosos: pasa por alto el apelativo de «Satán» aplicado a Pedro después de su confesión, recorta la escena de Getsemaní en favor de los discípulos, suprime el episodio de su fuga y hace declaraciones sorprendentemente positivas sobre Pedro y sobre los demás³⁷.

Pero más importante que preguntarse por la personalidad de los distintos componentes es preguntarse por el sentido del grupo como tal. ¿Fueron previstos por Jesús Pedro y los Doce como fundamento de la Iglesia que pensaba establecer? Por una parte, nadie se atreverá a negar que la Iglesia neotestamentaria siempre se remitió a Jesús el Cristo («Iglesia de Jesucristo») y que los apóstoles tuvieron en ella una importancia capital. Pero, por otra, ninguna de estas conexiones, sobre las cuales habremos de volver en seguida, debe ser simplificada ni mucho menos datada en tiempo anterior.

El Jesús histórico, como ya hemos visto, contaba con que el mundo y la historia llegarían a su cumplimiento dentro de su propia generación. Ante tal inminencia del reinado de Dios, no cabe duda que él *no* quiso fundar una comunidad especial distinta de Israel, con propia profesión de fe, con propio culto, con propia

³⁴ Mc 2,14 (par). ³⁵ Mc 3,18. ³⁶ Mc 3,16. ³⁷ Lc 22,28.31s.

reglamentación y con propios ministerios. En toda su predicación y actividad nunca se dirige a un grupo determinado, con el fin de aislarlo del pueblo (al estilo de los esenios, de los monjes de Qumrán o de los fariseos). Nunca habla, como hacían los de Qumrán u otros particulares grupos respecto a sí mismos, de un «resto santo» de Israel, que constituiría la comunidad de los elegidos pura y divina. Jesús no persigue una segregación, un exclusivismo. Se siente enviado no para reunir a los «justos», los «piadosos», los «puros», sino para congregar a *todo* Israel, donde se incluyen de manera destacada los marginados por las «comunidades del resto», los despreciados, los minusválidos, los pobres, los pecadores; se trata, en suma, de un gran *movimiento de reunión escatológica*. Jesús se niega a separar antes de tiempo los peces buenos de los malos, el trigo de la cizaña³⁸. A pesar de sus repetidos fracasos, no deja de dirigirse continuamente al entero Israel. Este Israel total, y no sólo una santa «comunidad del resto», es el que Jesús ve llamado a constituir el pueblo de Dios del tiempo final.

Y los Doce son, justamente, el signo de este pueblo de Dios del tiempo final. En cuanto simbolizan a las doce tribus de Israel³⁹ hacen que el conjunto total de los discípulos aparezca como el pueblo escatológico de Dios. En cuanto elegidos en vistas a la inminente llegada del reinado de Dios, representan la integridad numérica del pueblo de Israel, que ha de ser restablecida y que ahora se encuentra gravemente mutilada (el pueblo de Israel se reduce, desde la conquista del reino del norte en el año 722 a. C., a dos tribus y media: la de Judá, la de Benjamín y la mitad de la de Leví). Pero ni el círculo de los discípulos ni, por supuesto, la totalidad de los israelitas dispuestos a la conversión son agrupados de forma organizada. En el más antiguo de los evangelios a los Doce todavía no se les denomina apóstoles cuando son llamados⁴⁰. Nuevamente es Lucas el primero que dice que Jesús mismo llamó a los Doce y los nombró «apóstoles»⁴¹. En las cartas de Pablo se denomina apóstoles preferentemente a otros discípulos que no pertenecen a los Doce (Andrónico, Junías, Bernabé, también quizá Silvano y Santiago, el hermano del Señor). Por todo lo cual, es absolutamente insostenible identificar *a priori* a los Doce con los apóstoles.

Todo esto significa que Jesús, mientras vivió, *no fundó ninguna Iglesia*⁴². A favor de la fidelidad de una tradición, que la Iglesia

³⁸ Mt 13,47-50; 13,24-30. ³⁹ Mt 19,28 (par) (en la redacción actual).

⁴⁰ Mc 3,14; en Mc 6,30 «apóstol» no parece ser todavía un título estable, sino una actividad temporal de un «enviado». ⁴¹ Lc 6,13.

⁴² Hoy día no se discute ya este punto entre las confesiones cristianas. Cf. por parte protestante: W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichte*.

primitiva respeta cuidadosamente, habla el hecho de que los evangelios no conocen dichos públicos de Jesús en los que programáticamente se pida la adhesión a una comunidad de elegidos, en los que se anuncie la institución de una Iglesia o de una Nueva Alianza. Las parábolas de la red colmada de peces y de la levadura, de la simiente y del crecimiento, describen un futuro reinado de Dios que no puede identificarse con la Iglesia. Para entrar en el reino de Dios nunca ha exigido Jesús pertenecer a una Iglesia. Bastaba con aceptar obedientemente su mensaje y someterse en el acto a la voluntad de Dios de una forma radical.

La palabra «Iglesia» no aparece en los evangelios más que dos veces, y una solamente en el sentido de Iglesia universal: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra voy a edificar mi Iglesia»⁴³. ¡Uno de los pasajes más controvertidos del Nuevo Testamento! En la actualidad, sin embargo, comienza a perfilarse cierto consenso entre los

bewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus (Upsala 1943); id., *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu* (Zurich 1953; con bibliografía); id., *Jesús und die Anfänge der Kirche: «Studia Theologica» 7* (1953) 1-27; id., *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu*, en *Zeit und Geschichte* (Hom. R. Bultmann; Tübinga 1964) 31-46; A. Oepke, *Der Herrenspruch über die Kirche in der neueren Forschung: «Studia Theologica» 2* (1948) 110-165; P. Nepper-Christensen, *Wer hat die Kirche gestiftet?* (Upsala 1950); O. Cullmann, *Petrus* (Zurich-Stuttgart 1960); F. G. Downing, *The Church and Jesus. A Study in History, Philosophy and Theology* (Londres 1968).

Por parte católica: A. Vögtle, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen: «Sacra Pagina» II* (París-Gembloux 1959) 280-294; id., *Jesús und die Kirche*, en *Begegnung der Christen* (Hom. O. Karrer; Stuttgart-Francfort 1959) 54-81; id., *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung*, en *Sentire Ecclesiam* (Hom. H. Rahner; Friburgo de Brisgovia 1961) 50-91; id., *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en *Gott in Welt I* (Hom. K. Rahner; Friburgo de Brisgovia 1964) 608-667; J. Betz, *Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus: «ThQ» 138* (1958) 152-183; O. Kuss, *Bemerkungen zum Fragenkreis: Jesus und die Kirche im NT: «ThQ» 135* (1955) 28-55; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft*, 149-180; id., *Kirche*, en *LThK VI*, 167-172; H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Friburgo de Brisgovia 1966); H. Küng, *La Iglesia*, cap. D II,3; F. J. Schierse (en respuesta a G. Dautzenberg), *Was hat die Kirche mit Jesus zu tun? Zur gegenwärtigen Problemlage biblischer Exegese und kirchlicher Verkündigung* (Düsseldorf 1970). Sobre la *ecclesiologia neotestamentaria en general*, cf., entre la bibliografía preconiliar, H. Küng, *La Iglesia*, A I, 3. Entre las monografías más recientes, cf. D. M. Stanley, *The Apostolic Church in the New Testament* (Westminster/Md. 1965); N. J. Bull, *The Rise of the Church* (Londres 1967); B. Gherardini, *La Chiesa nella storia della teologia protestante* (Turín 1969); R. McKelvey, *The New Temple. The Church in the New Testament* (Londres 1969); J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (Ratisbona 1972).

⁴³ Mt 16,18.

investigadores más representativos de las distintas Iglesias. Hasta los exegetas católicos reconocen que el «logion» de Mt 16,17-19 (que sorprendentemente sólo aparece en Mateo, mientras que Marcos y Lucas lo desconocen) no encaja, pese al carácter semítico de su lenguaje, en el contexto de la predicación de Jesús, determinada como está por la expectación de un fin próximo, sino que responde a una antiquísima elaboración pospascual de la comunidad palestina o del mismo Mateo, que presupone una Iglesia ya consolidada institucionalmente y dotada de plenos poderes doctrinales y jurídicos⁴⁴.

Pero, sea cual fuere la forma como haya de entenderse en particular este «logion», discutido casi en todas y cada una de sus palabras, una cosa es cierta: que aunque se dé por supuesto que lo pronunció el propio Jesús, éste no lo dirigió al público en general, y que si apuntaba a la constitución de una Iglesia, evidentemente no hacía referencia a una Iglesia para el presente, sino (como ponen de manifiesto todas sus formulaciones concretas) para el futuro. Ni los que siguen a Jesús dispuestos a convertirse ni los discípulos llamados a seguirle de una forma especial, es decir, los Doce, son segregados de Israel por Jesús como «nuevo pueblo de Dios» o «Iglesia» ni, como tales, contrapuestos al antiguo pueblo de Dios. La «Iglesia», en el sentido de comunidad especial distinta de Israel, es sin lugar a dudas una *realidad pospascual*.

De esta manera Jesús no es lo que comúnmente se entiende por *fundador de una religión* o fundador de una Iglesia. El no pensó ni en crear ni en organizar una gran estructura religiosa. Desde un principio se sintió enviado exclusivamente a los hijos de Israel⁴⁵. Dentro de su programa, tanto para él como para sus discípulos, no entraba la misión entre los pueblos paganos; el mandato misionero es pospascual⁴⁶. Ciertamente es que Jesús parece haber pensado en la peregrinación final de todos los pueblos paganos hacia

⁴⁴ Sobre la postura católica moderna ante el *problema petrino*, cf. los interesantes trabajos de A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16,13-23 par* (1957/58), en *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf 1971) 137-170, y B. Rigaux, *San Pedro y la exégesis contemporánea: «Concilium» 27* (1967) 149-177. Cf. especialmente los trabajos más recientes de J. Blank, *Tipología y ministerio de Pedro en el Nuevo Testamento: «Concilium» 83* (1973) 348-361; R. Pesch, *Lugar y significación de Pedro en la Iglesia del Nuevo Testamento: «Concilium» 63* (1971) 343-354 (con bibliografía); W. Trilling, *Zum Petrusamt im Neuen Testament. Traditionsgeschichtliche Überlegungen anhand von Matthäus, 1 Petrus und Johannes: «ThQ» 151* (1971) 110-133. El acuerdo entre estos tres autores católicos ha sido discutido por H. Küng, *Fehlbar? Eine Bilanz* (Zurich-Einsiedeln-Colonia 1973) 405-414.

⁴⁵ Mc 7,27; Mt 15,24; 10,6.

⁴⁶ Mc 16,15; Mt 28,18-21.

el monte de Dios, tal como la describen los profetas⁴⁷: ésta será la hora de los paganos, en la cual, según una imagen tan antigua como característica, muchos innominados vendrán de Oriente y Occidente a sentarse a la mesa del reino de Dios, mientras los ciudadanos del reino serán echados fuera, a las tinieblas⁴⁸. Pero primero debe cumplirse la promesa de Dios y la salvación se le debe ofrecer a Israel en primer lugar. ¿Con éxito?

Si bien es cierto que Jesús se dirigió a *todos*, que habló al Israel *total* (universalidad *de iure*) y que no excluyó del reino a los paganos (universalidad *de facto*), no lo es menos que su intervención provocó una dolorosa escisión. Las palabras que pronunció, las acciones que realizó y las exigencias que planteó situaban a todos frente a una decisión última. Ante Jesús nadie podía permanecer neutral. El mismo había llegado a ser el gran *problema*.

c) Sin oficio ni dignidad

¿Qué actitud se ha de adoptar ante este mensaje, ante esta conducta, ante esta pretensión y, en definitiva, ante esta persona? El planteamiento de esta pregunta era inevitable. Es un interrogante prepascual, sí, pero que igualmente impregna los evangelios pospascuales y que hoy todavía es de plena actualidad. Y vosotros, ¿qué pensáis de él? ¿Quién es Jesús? ¿Uno de los profetas? O ¿algo más que un profeta?

¿Qué «papel» desempeña Jesús en relación con su propio mensaje? ¿Cómo se comporta respecto a su propia «causa»? ¿Quién es este personaje, que desde luego no es un ser celestial, temporalmente revestido de forma humana, sino un ser humano, plenamente humano, vulnerable, históricamente tangible? ¿Quién es este personaje que como cabeza de un grupo de discípulos es llamado, y no sin razón, «Rabbi», «Maestro»; que como predicador del cercano reinado de Dios es tenido por algunos por «profeta», incluso por el ansiado profeta del tiempo final, y sobre el que sus propios coetáneos están divididos?⁴⁹ Sorprende que en los evangelios no se haga mención de una verdadera y propia vocación profética de Jesús, como tuvieron Moisés y los profetas o como asimismo experimentaron Zaratustra y Mahoma, ni una iluminación al estilo de Buda.

⁴⁷ Is 25,6-9.

⁴⁸ Mt 8,11s (par); cf. Mt 25,32-40; 5,14. Sobre la idea de la peregrinación de los pueblos, cf. J. Jeremias, *La promesa de Jesús para los paganos* (Madrid 1974).

⁴⁹ Mt 8,27s (par).

Para no pocos cristianos la afirmación «Jesús es hijo de Dios» constituye el centro de la fe cristiana. Pero sobre esto hay que poner una atención más cuidadosa. En el centro de su predicación Jesús coloca siempre el reinado de Dios, no su propio papel, su propia persona, su dignidad. Asimismo es innegable que fue la comunidad pospascual, que por su parte siempre afirmó enérgicamente la plena humanidad de Jesús de Nazaret, la que otorgó a este hombre los títulos de «Cristo», «Mesías», «Hijo de David» e «Hijo de Dios». Fácilmente se entiende (y de ello daremos después cumplida explicación) que esta comunidad seleccionase los títulos más relevantes y expresivos del mundo judío, primero, y del helenista, después, y los trasladase a Jesús, para expresar de esa forma la importancia de su persona en orden a la fe cristiana. Pero lo que no se puede presuponer sin más, dada la naturaleza de nuestras fuentes, es que Jesús mismo se atribuyese tales títulos. Esto es más bien cuestionable y debe ser examinado sin prejuicios de ninguna clase.

Cuando se trata, como aquí, del centro de la fe cristiana (y de eso se trata cuando se habla de Jesús el Cristo), la precaución ha de ser doble, con el fin de que el pensamiento responsable y crítico no sea desplazado por el deseo. Hay que tener presente, primero, que los evangelios no son puros documentos historiográficos, sino los relatos escritos del anuncio práctico de una fe; quieren provocar y consolidar la fe en Jesús en cuanto Cristo. Y, segundo, que en consecuencia es muy difícil trazar la línea divisoria exacta entre historia sucedida e interpretación de la historia, entre narración histórica y reflexión teológica, entre palabra prepascual e intuición pospascual.

Tanto las jóvenes comunidades cristianas, con su liturgia y su predicación, con su disciplina y su misión, como los mismos redactores de los evangelios pueden haber influido no sólo en las palabras del Resucitado y Glorificado, sino también en las del Jesús histórico, sobre todo en las que contienen afirmaciones cristológicas sobre su propia persona. Lo cual, a la hora de la interpretación, significa: que el teólogo más creyente no es aquel que tiene por auténticos el *mayor número* posible de los dichos de Jesús contenidos en la tradición evangélica, y viceversa, que el teólogo más crítico tampoco es el que tiene por auténticos el *menor número* posible de los dichos evangélicos de Jesús. En esta importante cuestión ni la fe acrítica ni la crítica incrédula llegan siquiera a tocar el verdadero problema. Ya lo hemos oído: la verdadera crítica no derrumba la fe, la verdadera fe no impide la crítica⁵⁰.

⁵⁰ Cf. II. II.3 c): *¿Ayuda a la fe la crítica histórica?*

¿No habrá, pues, que contar con que algunas narraciones mesiánicas estén en particular impregnadas por la profesión de fe y la teología de las comunidades? Así, por ejemplo, las dos genealogías ya mencionadas, las cuales se proponen presentar a Jesús como Hijo de David e hijo de la promesa, pero, y esto es significativo, faltan en el más antiguo de los evangelios e incluso donde aparecen (Mateo y Lucas) no concuerdan, si se exceptúa la convergencia en David; los relatos de la infancia, que con tonos legendarios describen el misterio de este origen, pero que, igualmente, sólo aparecen en Mateo y Lucas y ofrecen bien pocos datos históricos verificables; los relatos del bautismo y de la tentación, que tratan de dar relieve a la misión de Jesús con fines didácticos, pero que acusan, nuevamente, un carácter literario especial; el relato de la transfiguración, que quiere evidenciar el papel y la dignidad mesiánico-escatológica de Jesús, pero que, ya en el mismo Marcos, integra distintos estratos de tradición y recoge diversos motivos epifánicos.

Evidentemente, esto no quiere decir que haya que afirmar que todas estas narraciones sean simples leyendas o mitos. En muchos puntos conectan —sirva de ejemplo el bautismo de Jesús— con acontecimientos históricos. Pero el elemento histórico, con harta frecuencia, es muy difícil de determinar, por lo cual bueno será no dar en ningún caso por supuestas, sin más, las afirmaciones mesiánicas que les acompañan. Estos relatos mesiánicos tienen su propio sentido, pero justamente se falsea este sentido y se cae en múltiples contradicciones cuando uno se obstina en analizarlos frase por frase como si fueran un reportaje histórico.

Todos los exegetas serios reconocen hoy que la fe y la teología de la cristiandad primitiva dejaron su impronta particularmente en los títulos mesiánicos. Un minucioso estudio del tema, del que aquí sólo vamos a recoger los resultados⁵¹, podría resumirse en los puntos siguientes:

⁵¹ Sobre los títulos mesiánicos, cf. V. Taylor, *The Names of Jesus* (Londres 1953); R. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (Londres 1955) 79-117; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1957); F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga 1963); L. Sabourin, *Les noms et titres de Jésus* (Brujas 1963); B. van Iersel, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (Leiden 1961). Entre los libros sobre Jesús, son importantes: G. Bornkamm, 155-163, 204-208; H. Conzelmann, 147-159; J. Jeremias, 245-263; J. Blank, 90-99. Finalmente, cf. las teologías del Nuevo Testamento de R. Bultmann, § 7; 12; H. Conzelmann, § 10; K. H. Schelkle, II, § 11 (con bibliografía). Véanse, además, los artículos pertinentes en los diccionarios teológicos del Nuevo Testamento y en las enciclopedias.

- En una de las dos fuentes sinópticas principales, la llamada fuente de los «logia» (Q), el título de Mesías no aparece en absoluto.
- En la tradición de los relatos, Jesús tolera a lo sumo que otros le atribuyan predicados mesiánicos, pero nunca toma ante ellos una actitud personal de afirmación o negación explícita.
- Tanto la confesión de Pedro («Tú eres el Mesías»⁵²) como la pregunta del sumo sacerdote en el interrogatorio de Jesús («¿Eres tú el Mesías, el Hijo de Dios bendito?»⁵³), deben ser consideradas como reflejo de la profesión de fe en Cristo propia de la comunidad posterior, y algo parecido ha de decirse de los dos únicos pasajes sinópticos que hablan «del Hijo»⁵⁴, cuyo lenguaje recuerda más al Evangelio de Juan que al Jesús histórico.
- Según los evangelios sinópticos —no según el Evangelio de Juan, donde ya se habla en términos de reflexión teológica del «Hijo» y del «Hijo de Dios»—, Jesús nunca se aplica a sí mismo el nombre de Mesías o cualquier otro título mesiánico.
- El evangelista más antiguo, incluso, trata la mesianidad de Jesús como un misterio oculto al gran público; a las criaturas supraterranas e infraterrenas (demonios) que la reconocen, como a las personas a quienes cura y, en fin, al mismo Pedro que la confiesa y a los discípulos que presencian su «transfiguración», se les impone silencio, un silencio que de hecho era de todo punto imposible mantener. La secreta actividad mesiánica de Jesús, en efecto, sólo se torna comprensible después de la Pascua.
- La predicación y la praxis de Jesús no respondieron en absoluto a las tradicionales expectativas mesiánicas de los fariseos, de los zelotas y de los esenios.

Desde estos supuestos críticos (su fundamentación detallada es muy fácil de verificar) hasta los mismos exegetas conservadores concluyen que Jesús nunca se aplicó a sí mismo ni uno solo de los títulos mesiánicos: ni Mesías, ni Hijo de David, ni Hijo, ni Hijo de Dios⁵⁵. El hecho es que después de la Pascua toda la tradición de Jesús fue vista, con mirada retrospectiva, bajo una luz mesiánica (no sin motivo, como claramente hemos de ver) y, como consecuencia, la confesión del Mesías fue incorporada a la narración de la historia de Jesús. Los mismos redactores de los evangelios miran también hacia atrás y hablan desde una fe pascual, para la cual la mesianidad, entendida ya de un modo enteramente diverso, no constituye problema. Antes, sin embargo, sí lo constituía: la mesianidad era, en efecto, un verdadero problema.

⁵² Mc 8,29 (par). ⁵³ Mc 14,61 (par) ⁵⁴ Mt 11,27; Mc 13,32.

⁵⁵ Así, por ejemplo, J. Jeremias, *op. cit.*, 246s.

Hay, no obstante, un título, uno solo, del que todavía se discute seriamente si fue o no utilizado personalmente por Jesús: es el apocalíptico y misterioso título de «Hijo de hombre», que decididamente significa algo más que simplemente «hombre» y que por primera vez aparece en el libro de Daniel, en la visión de las cuatro bestias y de un como hijo de hombre que viene en las nubes del cielo, al que se le conceden poder, honor y reino y al que todos los pueblos servirán en un reino eterno que nunca será destruido⁵⁶. El Hijo de hombre también juega un importante papel en otros escritos apocalípticos⁵⁷, pero en estos ya no viene identificado, como en Daniel, con el pueblo de Israel, sino que se presenta como una figura individual. Mirando al Nuevo Testamento desde esta perspectiva se advierten dos particularidades:

a) Tanto la Iglesia prepaolina de lengua griega como el mismo Pablo prescinden de semejante título, sin duda alguna para evitar malos entendidos (hace alusión a una procedencia humana), no empleándolo siquiera en las primitivas profesiones de fe cristiana.

b) Dicho título sólo se halla en los cuatro evangelios, donde aparece 82 veces y, por cierto, nunca en afirmaciones sobre Jesús, sino exclusivamente en boca del propio Jesús. Lo cual sólo se puede entender bajo este supuesto: que el título estuviera desde un principio sólidamente enraizado en la tradición de los dichos de Jesús y que cuando menos algunos de los más antiguos dichos concernientes al Hijo de hombre (otros, como se desprende de la confrontación sinóptica, parecen secundarios) se remiten en su contenido fundamental a Jesús en persona, es decir, que fueron pronunciados por él, presumiblemente en el sentido de la apocalíptica judía⁵⁸.

Pero aún hay otro hecho que viene a complicar enormemente estas conclusiones. Y es que Jesús siempre habla del Hijo de hombre con cierta distancia, en tercera persona, refiriéndose unas veces al Hijo de hombre futuro, otras al Hijo de hombre doliente y otras, en fin, al Hijo de hombre terreno y presente, no existiendo apenas conexión alguna entre los tres tipos de referencia. Sobre este problema todavía no está cancelada la discusión⁵⁹.

⁵⁶ Dn 7,13s. ⁵⁷ En Et 37-71; 4 Esd 13.

⁵⁸ Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, 23.

⁵⁹ Sobre el problema del *Hijo de hombre*, cf., además de las obras citadas a propósito de los títulos mesiánicos, E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955); E. Schweizer, *Der Menschensohn*, en *Neotestamentica* (Zurich 1963) 56-84; H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959); Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu. Jesus und der Menschensohn*, en *Aufsätze zum Neuen Testament* (Munich 1965) 55-140:145s; C. Colpe, *hyos tou anthropou*, en ThW VIII (Stuttgart 1969) 403-481.

Para algunos exegetas, el título de Hijo de hombre no es más que teología de la comunidad. Pero, con ello, ¿no se sacude uno con demasiada ligereza los innegables datos textuales, en los que el título de Hijo de hombre es siempre una autodenominación de Jesús y nunca un tratamiento, una confesión o una simple afirmación por parte de los demás?

Para otros, por el contrario, es Jesús mismo quien mediante este título misterioso expresa sus pretensiones mesiánicas. Pero, ¿dónde están los textos que documenten el supuesto de que Jesús se sirviese de este nombre enigmático y ambiguo (que de igual forma podía entenderse simplemente como «el hombre», sin implicaciones mesiánicas) para estimular la reflexión?

Para algunos más, Jesús se habría presentado no como presente, pero sí como futuro Hijo de hombre, como futuro juez del mundo. Pero, ¿en qué texto de los sinópticos se habla de semejante determinación o designación, de semejante apoteosis o exaltación del Hijo de hombre a juez futuro?

Para otros, en fin, Jesús habla de otro personaje, al que él espera como Hijo de hombre. De esta manera, Jesús se habría servido de una imagen apocalíptica para evidenciar que del reconocimiento de su persona en el presente dependía el veredicto del inminente juicio final que pronunciaría el Hijo de hombre venido del cielo⁶⁰. Pero, según los textos, ¿cuándo se considera Jesús como un simple precursor y por qué no precisan su relación con este Hijo de hombre que se supone distinto de él?

Sobre este punto no podemos hacer afirmaciones apodícticas. Probablemente Jesús no se autodeclaró Hijo de David, ni Mesías (Cristo), ni Hijo de Dios (Hijo). Probablemente, tampoco se llamó a sí mismo Hijo de hombre, al menos con un significado mesiánico inequívoco para su tiempo. En el fondo sólo una cosa es segura: para la comunidad pospascual palestinese Jesús se identifica, sin lugar a dudas, con el Hijo de hombre; Jesús es el hombre apocalíptico que ha de venir a juzgar y salvar a los suyos. ¿Un resultado negativo? Puede ser que sí, en lo que respecta a la autoaplicación de títulos por parte de Jesús. Pero no, no en absoluto, en lo que afecta a las aspiraciones de Jesús. Pues evidentemente *sus aspiraciones no coinciden con sus títulos*, ni siquiera con el de Hijo de hombre. Muy al contrario; tras estos resultados no sólo no queda solventado, sino que se plantea con mayor rigor el gran interrogante de qué y quién es Jesús: ¿qué y quién es este hombre que no presenta singulares credenciales de origen, familia, formación, patrimonio y partido, que probablemente no da importancia a par-

⁶⁰ Cf., de la fuente Q, esp. Lc 12,8s.

ticulares títulos y dignidades y que, sin embargo, como ya ha quedado claro más arriba, formula unas pretensiones increíbles?

No hay que olvidar que los títulos en cuestión, cada uno a su manera, arrastraban todo el *lastre* de las distintas tradiciones y expectativas más o menos políticas de sus contemporáneos. Este Jesús no cumplía siquiera mínimamente la imagen del esperado «Mesías», «Hijo de David» o «Hijo de hombre». Parece, incluso, que él mismo la rechazaba positivamente. Así, es evidente que ninguno de los conceptos usuales, ninguna de las imágenes corrientes, ninguno de los cargos tradicionales, ninguno de los títulos conocidos era idóneo para expresar su pretensión, para describir su misión y su persona, para desvelar el misterio de su ser. Más que las expectativas humanas (demasiado humanas) de los sacerdotes y teólogos, de los revolucionarios y ascetas, de las pequeñas gentes piadosas y no piadosas, son los mismos títulos mesiánicos los que lo ponen en evidencia: ¡este Jesús es distinto!

Por este motivo precisamente nadie permaneció ante él indiferente. Convertido en personaje público, provocó el conflicto dentro de su propio ambiente. Confrontados con él, sus coetáneos y, en especial, la jerarquía se hallaron inevitablemente ante algo decisivo. Jesús exigía una *decisión* última, no un sí o un no a un determinado título, a una determinada dignidad, a un determinado cargo o a un determinado dogma, rito o ley. Tanto su mensaje como su vida en comunidad hacían que cada uno se preguntase en qué dirección y bajo qué criterios debía orientar radicalmente su propia vida. Jesús exigía una opción radical en favor de la causa de Dios y del hombre. Esta «causa» le absorbió hasta tal punto que nunca exigió nada para sí mismo ni hizo jamás de su propio «papel» o dignidad tema del mensaje que anunciaba. Con esto, aunque *indirectamente*, estaba planteado el gran *problema* de su *persona*, y la renuncia a toda clase de títulos no hacía más que densificar el misterio.

d) El abogado

Se ha constatado una y otra vez, con gran asombro de unos y de otros, que los relatos evangélicos del proceso a Jesús apenas detallan los motivos *por los que* Jesús de Nazaret fue condenado a muerte. Entretanto, si en la vida de Jesús hay algo históricamente cierto es su muerte violenta. Pero cuando uno lee la historia de la pasión, incluso en el supuesto de no considerar como interpretación pospascual la pregunta que el sumo sacerdote dirige a Jesús sobre su mesianidad, su condena a muerte dista mucho de tener una mínima explicación. Aspirantes a Mesías no faltaban en Palestina, pero ninguno de ellos fue condenado a muerte por sus pre-

tensiones mesiánicas. ¿Se trató entonces, quizá, de un simple error judicial, susceptible de anulación mediante la revisión del proceso, tal como proponen hoy algunos cristianos y judíos bienintencionados? ¿O fue mera consecuencia de la perfidia consciente de un pueblo obstinado, una culpa moral que como castigo habría de costar la vida a un sinnúmero de judíos a lo largo de veinte siglos de cristiandad? ¿O fue simplemente uno de los muchos y bien conocidos actos arbitrarios de la autoridad romana, la única responsable en definitiva, como podría pensarse en descargo de los judíos? ¿O fue más bien el resultado de una acción premeditada por los dirigentes judíos, que instigaron a un pueblo cándido y —como los mismos evangelistas insinúan, disculpando al representante de Roma— manipularon al procurador romano, de suyo convencido de la inocencia de Jesús, como un dócil instrumento? A la pregunta de Pilato: «¿Qué ha hecho de malo?», en el Evangelio de Marcos no se responde más que con un grito «estentóreo»: «¡A la cruz con él!»⁶¹.

También se podría considerar todo ello desde el ángulo opuesto y preguntar: ¿qué tendría que haber hecho de malo para dar motivos suficientes para su condena? La motivación de la condena de Jesús en la historia de la pasión, ¿no se quedará tan corta precisamente porque son los evangelios en su totalidad los que dan amplios y de por sí suficientes motivos para la condena? Bajo este supuesto resulta facilísimo formular una *acusación*.

¿O es acaso necesario repetir que este hombre ha delinquido más o menos contra todo lo que era sagrado para aquel pueblo y para aquella sociedad y sus representantes? ¿Que, despreciando a la jerarquía, se ha saltado a la torera de palabra y de obra los tabúes culturales, las costumbres del ayuno y sobre todo el precepto sabático; que no solamente ha arremetido contra determinadas interpretaciones de la Ley («las tradiciones de los antiguos»), sino contra la Ley en sí misma (concretamente, con la prohibición del divorcio, con la prohibición de la represalia, con el mandamiento del amor al enemigo); que no se ha limitado a interpretar la Ley de otra manera o a intensificarla en ciertos puntos, sino que verdaderamente la ha cambiado y se ha colocado a sí mismo, con desconcertante independencia y libertad, por encima de ella siempre y dondequiera que le ha parecido oportuno para el bien del hombre; que ha proclamado una justicia distinta, una «justicia mejor» que la de la Ley, como si esa justicia existiese y no fuese la Ley de Dios la última instancia?

Aunque no lo anunciase de una forma programática, ¿no puso

⁶¹ Mc 15,14 (par).

Jesús realmente en entredicho el orden vigente de la Ley judía y con ello todo el sistema social establecido? Aunque positivamente no quisiera abolirlos, ¿no minó Jesús realmente las normas e instituciones existentes, los mandamientos y dogmas vigentes, todo orden y estructura, en cuanto que cuestionó su validez incondicional al afirmar que todos ellos estaban ahí para el hombre y no el hombre para ellos? Así las cosas, la pregunta era obvia: ¿Será éste quizá más que Moisés, que nos dio la Ley? ⁶².

Más todavía: sin anunciarlo programáticamente, pero sí implícándolo de hecho, ¿no cuestionó Jesús también el culto entero y la liturgia? Sin tener la menor intención de suprimirlos, ¿no socavó en la práctica todos los ritos y costumbres, las solemnidades y las ceremonias, al subordinar el servicio de Dios al servicio del hombre? En semejante situación urgía preguntarse: ¿será éste más que Salomón, que construyó el Templo? ⁶³.

Finalmente: identificando Jesús la causa de Dios con la causa del hombre, la voluntad de Dios con el bien del hombre, ¿no convirtió al hombre en medida de los mandamientos divinos? Y, partiendo de aquí, ¿no impuso a toda costa un amor al hombre, al prójimo, al enemigo, que no respetaba las fronteras naturales entre parientes y no parientes, compatriotas y no compatriotas, partidarios y no partidarios, amigos y enemigos, allegados y lejanos, buenos y malos? ¿No relativizó el significado de la familia, del pueblo, del partido y hasta de la ley y la moral? De esta manera, ¿cómo no iba a granjearse la enemistad tanto de los gobernantes como de la oposición, de los sumisos como de los levantiscos del país? Predicar un perdón sin límites, un servicio sin jerarquizaciones, una renuncia sin contrapartida, ¿no era tanto como suspender todas las diferencias reconocidas, las convenciones de probada utilidad, las barreras sociales, de donde resultaba que, contra toda razón, había que ponerse del lado de los débiles, los enfermos, los pobres y los no privilegiados y, en consecuencia, frente a los fuertes, los sanos, los ricos y los privilegiados; que, contra las buenas costumbres, había que mimar a las mujeres, a los niños, a la gente insignificante; que, contra todas las leyes de la moral, en suma, había que comprometerse precisamente con los irreligiosos e inmorales, con los sin ley, con los transgresores de la Ley, los impíos, favoreciéndoles a todos ellos antes que a los hombres piadosos, morales, observantes de la Ley y creyentes en Dios? Este amigo de pecadores y pecadoras, ¿no llegó demasiado lejos al anunciar el perdón en vez del castigo del malvado, al otorgar directamente y con inaudita presunción el perdón de sus faltas a determinadas personas,

⁶² Cf. Mt 5,21-48; cf. Mc 10,5 (par). ⁶³ Cf. Mt 12,42; cf. 12,6.

como si el reino de Dios ya hubiera llegado y él mismo fuese el juez, el juez último del hombre? La pregunta era insoslayable: ¿será éste más que Jonás, que predicó la penitencia ⁶⁴, más que un profeta?

Jesús había, pues, socavado los fundamentos de la jerarquía, arrumbado toda su teología y mundo ideológico. Traigamos otra vez a la memoria los extremos del *contraste*: es un «cualquiera» de Nazaret, de donde nada bueno puede salir ⁶⁵, de humilde origen, de familia insignificante, rodeado de un grupo de hombres jóvenes y de un par de mujeres, sin formación ni dinero, sin oficio ni dignidad, desprovisto de toda autoridad, sin tradición que lo legitime y sin la cobertura de ningún partido, pero con una *pretensión* inaudita. Es un innovador, que se sitúa por encima de la Ley y del Templo, por encima de Moisés, de los Reyes y Profetas, y que no cesa de pronunciar la sospechosa palabra «yo» (no solamente en Juan, sino también en la tradición sinóptica, de donde ni la más exigente crítica literaria la puede eliminar). A esta palabra responde adecuadamente —aun en el caso de que una actitud hipercrítica quisiera adjudicarla no a Jesús, sino a la comunidad— tanto el «pero yo os digo» del Sermón de la Montaña como ese «amén» insólito utilizado al comienzo de no pocas frases; uno y otro denotan y reivindican una autoridad que está por encima de la autoridad de un *rabbi* o un profeta.

Pero esta pretensión, que en los evangelios se trasluce tanto de sus palabras como de sus hechos, Jesús nunca la justifica. Incluso se niega a ello, como en el caso de la discusión sobre su autoridad ⁶⁶. El la reivindica simplemente, sin más. La tiene y la manifiesta; habla y actúa en virtud de ella, sin recurrir a una instancia superior. Hace valer una autoridad enteramente personal, que no le ha sido delegada por nadie. No es un simple experto o especialista, como los sacerdotes y teólogos; es alguien que por propia autoridad, no delegada ni apoyada en otras instancias, anuncia de palabra y de obra la voluntad de Dios (= el bien del hombre), se identifica con la causa de Dios (= la causa del hombre), se absorbe completamente en ella y así, sin apelar a títulos o dignidades, se convierte con toda su persona en público *abogado de la causa de Dios y del hombre*.

¿Abogado de la causa de Dios y del hombre? «Dichoso el que no se escandaliza de mí» ⁶⁷. Pero, ¿cómo no escandalizarse?

- *Un maestro de la Ley que se opone a Moisés, ¿no es un falso maestro?*

⁶⁴ Mt 12,41 (par). ⁶⁵ Jn 1,46. ⁶⁶ Mc 11,28-33 (par). ⁶⁷ Mt 11,6 (par).

- *Un profeta que no sigue a Moisés, ¿no es un falso profeta?*
- *Quien se sitúa por encima de Moisés y los Profetas, quien se arroga respecto al pecado la función de juez supremo, irrumpiendo así en un ámbito de exclusiva competencia de Dios, ¿no es, para decirlo con toda claridad, un blasfemo?*
- *¿No es Jesús lo más opuesto a la víctima inocente de un pueblo obstinado? ¿No es más bien un fanático y un hereje y, como tal, un perturbador del orden sumamente peligroso, una amenaza real contra la jerarquía establecida, un agitador y un seductor del pueblo?*

Ante esta realidad de fondo resulta cuestión de secundaria importancia que Jesús se atribuyera o no títulos especiales. Su actuación justificaba que estos títulos le fuesen aplicados pasado algún tiempo, aunque bien es verdad que tras su muerte y fracaso no resultaban tan obvios. Toda su conducta comporta unas pretensiones superiores a las de cualquier rabino y profeta y son del todo equiparables a las del Mesías: con razón o sin ella, Jesús habla y actúa como el abogado en este mundo de la causa de Dios para el bien del hombre. Con lo cual, a un tiempo, se pone en claro cuán equivocado resultaría catalogar la historia de Jesús como simple historia, sin relación mesiánica, convertida algún tiempo después en mesiánica. La pretensión y la obra de Jesús tuvo tal carácter, que bastaron su predicación y actividad para despertar expectativas mesiánicas totalmente dignas de crédito, como diáfamanamente se trasluce del pasaje de los discípulos de Emaús: «Cuando nosotros esperábamos que él fuera el libertador de Israel»⁶⁸. Sólo así se hace comprensible el llamamiento a seguirle sin condiciones, la vocación de los discípulos y la elección de los Doce; sólo así es posible comprender todo el movimiento popular en su favor y, viceversa, la obstinada reacción y la vehemente hostilidad de sus adversarios.

Como abogado público de Dios y del hombre, Jesús en persona vino a ser el gran signo del tiempo. Su entera existencia planteó una alternativa: decidirse a favor o en contra de su mensaje, obra y persona; enojarse o corregirse, creer o no creer, continuar igual o convertirse. Y tanto si la decisión era afirmativa como negativa, cada uno quedaba ya marcado para el reino cercano, para el juicio definitivo de Dios. En la persona de Jesús ya se proyecta la sombra del futuro de Dios, se refleja su luz para el hombre.

Si, como abogado de Dios y del hombre, tenía razón, ya estaba,

efectivamente, concluyendo el tiempo viejo e inaugurándose el nuevo. Llegaba un mundo nuevo, un mundo mejor. Pero ¿quién puede decir que tenía razón? Un *hombre* débil, pobre, insignificante, que viene con semejantes pretensiones, que se arroga poder y relevancia tales, que anula prácticamente la autoridad de Moisés y los Profetas y reivindica para sí la autoridad *de Dios*, ¿cómo no va a dar razón para que le tachen de falso maestro, de profeta engañoso, de blasfemo contra Dios y de seductor del pueblo?

Es cierto que Jesús, en todo lo que dice y hace, se remite a Dios. Mas nuevamente surge el interrogante: ¿cómo sería Dios, de tener razón Jesús? Pues, a fin de cuentas, su predicación y actuación toda no plantea más que un único problema, radical e insoslayable, el problema de Dios: cómo es y cómo no es, qué hace y qué deja de hacer. Toda la discusión, en el fondo, gira en torno al propio Dios.

2. LA DISCUSION EN TORNO A DIOS

La discusión del pasado en torno a Dios debe ser enfocada hoy —conviene tenerlo en cuenta¹— bajo distintos presupuestos. La nueva interpretación científica del mundo, el diverso concepto de la autoridad, la crítica ideológica, el desplazamiento de la conciencia del más allá al más acá y la orientación del hombre hacia el futuro han tenido enormes repercusiones en el modo de entender a Dios, y no pueden hoy ser invalidadas buenamente por la simple llamada a Jesús.

La comprensión actual de Dios, como ya hemos explicado, debe partir de un concepto unitario de la realidad: Dios en este mundo y este mundo en Dios. Dios no es solamente una parte integrante de la realidad, un ente finito (supremo, por supuesto) junto a otros entes finitos, sino lo infinito en lo finito, lo absoluto en lo relativo, la realidad última, oculta y cercana, del más allá y de este lado, immanente y trascendente, en el corazón de las cosas, en el fondo del hombre y en la historia de la humanidad. No es un Dios que actúa exclusivamente en ámbitos «sobrenaturales» o en determinados momentos de «la historia de la salvación»: en casos de necesidad, como auxiliador de urgencia en la historia o tapaagujeros del cosmos, es decir, cuando el hombre con sus fuerzas naturales no llega o nada más puede hacer. No; sino un Dios que opera en la realidad toda como la más real realidad; que en todo lugar y momento proporciona al mundo y a los hombres conexión, unidad,

⁶⁸ Lc 24,21.

¹ Cf. I. II: *La otra dimensión*.

valor y sentido últimos. No una actuación de Dios *al lado de* la historia del mundo, sino *en* la historia del mundo y del hombre que actúa.

¿No se podría interpretar también bajo este horizonte moderno al Dios de Jesús? ¿No se podría colocar también este horizonte como soporte de lo que desde el ángulo de Jesús es determinante? Y, a la inversa, ¿no se podría dar desde el ángulo de Jesús una respuesta inequívoca a lo que, como hemos visto, resulta necesariamente equívoco y no resuelto en la concepción que de Dios tiene el hombre, como tal hombre o como filósofo? ². Para responder a esto debemos retroceder un poco.

a) *No un nuevo Dios*

Jesús quiso anunciar todo lo contrario de un Dios particular, ambiguo, y de una fe inconcreta en Dios, de cuño pseudomoderno: ese Dios sin pretensiones, típico de la mesurada burguesía, que ajustadamente responde a nuestras preferencias morales selectivas, exento de todos sus rasgos desagradables y de todas sus incómodas exigencias. Ese Dios que acepta sencillamente a los hombres como son, sin reprocharles su tradicional egoísmo. Ese Dios que se contenta con el escueto reconocimiento de su existencia y no hace mal a nadie porque, comprendiéndolo todo, todo lo perdona. Ese Dios, en suma, que a nadie daña y a nadie sirve, pero que hace posible cierto tipo de «religión» que para nada molesta y a nada compromete ³.

Entonces ¿un Dios que sea nuestro propio ídolo? No, Jesús tampoco anuncia un producto tan anodino de las aspiraciones humanas, un ejemplo demostrativo de la teoría de la proyección de Feuerbach y Freud. Jesús no anuncia otro Dios que el incómodo *Dios del Antiguo Testamento* ⁴. De ninguna forma pretende fundar una nueva religión, predicar un nuevo Dios, al estilo del famoso «rey hereje» Eknatón de la XVIIIª dinastía faraónica, un tanto

² Cf., además de las teologías del Antiguo y Nuevo Testamento (para el NT, cf. II. II, para el AT véase más abajo) y la pertinente bibliografía de la historia de las religiones (I. III), las obras mencionadas en I. II sobre el problema de Dios.

³ A. Görres, *Glaube und Unglaube in psychoanalytischer Sicht*: «Internationale Katholische Zeitschrift 'Communio'» 1 (1973) 481-504.

⁴ Cf. las detalladas exposiciones de H. Küng, *La encarnación de Dios*, cap. VIII,2: *La historicidad de Dios*. Sobre la idea de Dios en el Antiguo Testamento, cf. las teologías del AT de W. Eichrodt, P. Heinisch, E. Jacob, P. van Imschoot, L. Köhler, G. von Rad, Th. Vriezen, W. Zimmerli. Interesante visión de conjunto en C. Westermann, *Der Gott Israels*, en *Neues Glaubensbuch*, cap. VI.

enajenado de idealismo, que fue esposo de la bella y no menos famosa Nefertiti y que en su inaudito empeño monoteísta, tan atrevido como revolucionario, pretendió sustituir al supremo dios del Imperio egipcio, Amón, por el único dios Atón, visiblemente materializado en el sol, granjeándose con ello el odio de los sacerdotes y la repulsa del pueblo, fracasando al fin.

Cuando Jesús habla de Dios, siempre se refiere al antiguo Dios de los padres, al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, a Yahvé, el Dios del pueblo de Israel. Este es para Jesús el Dios *uno*, el *único* Dios, fuera del cual —como ya es característico de la religión de Moisés— *no* existen en absoluto *otros dioses*, ni superiores ni iguales ni inferiores. Este Dios único no es competente solamente para determinados sectores de la realidad, como los dioses de los paganos: los de la fertilidad para la agricultura, el de la guerra (Ares) para la victoria, la diosa Afrodita para el amor. Este Dios único tiene competencia para todo: es quien da todas las cosas, la vida toda, el bien entero. Jesús, secundando el primer mandamiento de Israel, ratifica la severa fe de su pueblo en el único Dios, fe que no admite imágenes, fe en un Dios que puede exigir la entrega total, el amor entero del hombre ⁵.

La fe en un solo Dios es *común a judíos, cristianos y musulmanes*. La fe de Abrahán en un único Dios que actúa en la historia, documentada como está en el Antiguo y Nuevo Testamento, al igual que el Corán, señala el punto de coincidencia entre el judaísmo, cristianismo e islamismo. Ella podría constituir la base para una mejor comprensión y una más profunda solidaridad entre esas tres grandes comunidades de fe, con harta frecuencia enemistadas a lo largo de la historia, de las cuales, sin embargo, ninguna podrá comprender su propia esencia sin atender a las otras dos y, por lo mismo, ninguna debería tachar a la otra de «infel», o «apóstata», o «superada», sino más bien considerarse las tres como «padre» e «hijos», «hermanos» y «hermanas» bajo el mismo y único Dios.

Semejante fe monoteísta, aun sin ser un programa social, tiene, no obstante, graves *consecuencias sociales*: desmitifica los poderes divinos del mundo en favor del único Dios. Impide la divinización de los poderes políticos y sus detentadores, así como la idolización de las fuerzas naturales y del ciclo del devenir y la muerte en eterno retorno. Significa, en esta época nuestra aparentemente atea, la recusación radical de muchos dioses sin títulos de divinidad a los que el hombre adora: es decir, de todas esas realidades terrenas que juegan el papel de divinidades de las que todo lo humano parece depender, en las que todo hombre confía y a las que todo

hombre teme como a ninguna otra cosa en el mundo. Y dentro de esto viene a dar lo mismo que el hombre, monoteísta unas veces y politeísta otras, entone su himno solemne («Te alabamos, Dios grande; ensalzamos tu poder, Señor») al gran Dios Mammón, al gran Dios Sexo, al gran Dios Poder, al gran Dios Ciencia, al gran Dios Nación o al gran Dios Partido.

Así, pues, para Israel y para Jesús este único Dios, y no la multiplicidad de dioses, es la *respuesta inequívoca* a todas esas acuciantes preguntas de la vida humana, que, como hemos apuntado, no puede fácilmente eludir ni responder el pensamiento humano —especialmente el filosófico— de forma clara y definitiva. No se trata de un fundamento último que, como pensaron algunos gnósticos, podría resolverse en un abismo oscuro y fatal; ni se trata de un sentido último que podría traducirse en un inmenso sin sentido, sino de un Dios de benevolencia y salvación.

De este único Dios tiene Israel conocimiento por su larga historia, desde que ciertos grupos de insignificantes esclavos, tal vez nómadas, cuando eran explotados por los egipcios como mano de obra barata para las construcciones faraónicas, aprendieron a creer en un Dios que les prometía la liberación y después, a través del desierto y antes de establecerse definitivamente, fueron confiándose a su cuidado y dirección. Desde entonces, las nuevas generaciones —individuos, grupos, el pueblo entero— no han dejado de experimentarlo como libertador y salvador. Y todas estas experiencias concretas de la actuación de Dios en la historia están profusamente documentadas por innumerables relatos y por grandes obras de carácter histórico, que sirven de puente de unión entre épocas increíblemente largas. Piénsese, por ejemplo, en el «Pentateuco», nacido de la conjunción de diferentes tradiciones a lo largo de un proceso redaccional de varios siglos (ahora dividido en cinco libros atribuidos a Moisés: *Génesis*, *Éxodo*, *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio*), en la obra histórica deuteronomista (los libros de *Josué*, *Jueces*, *1 y 2 Samuel*, *1 y 2 Reyes*) y, en fin, en la obra histórica crónica (los libros de *Crónicas*, a los que habría que sumar los de *Esdra*s y *Nehemías*)⁶.

De esta forma, en Israel se fue concibiendo la historia como un alternado acontecer entre Dios y su pueblo. Reiteradamente se relataban y encomiaban determinadas experiencias de personajes individuales, de grupos y hasta de todo el pueblo, en los que la acción de Dios se hacía patente a los creyentes, unas veces dentro

⁶ Cf. las introducciones al Antiguo Testamento, esp. de J. A. Bewer, O. Eissfeldt, A. Feuillet, G. Fohrer, W. O. E. Oesterley, R. H. Pfeiffer, A. Robert, Th. H. Robinson y A. Weiser.

del contexto litúrgico y otras fuera de él (los padres a los hijos, los sacerdotes a los peregrinos, los narradores populares y los trovadores ambulantes a sus oyentes). Así se fue conformando, con el tiempo, en Israel un particular *pensamiento histórico*, que todo lo abarcaba: el pasado permanece actual y ayuda tanto a sostener el presente como a atisbar el futuro. El «credo» de Israel no es ni filosófico ni especulativo, sino histórico: se centra en el Dios de la liberación, el que «ha sacado a Israel de Egipto»⁷, irreconocible para los historiadores neutrales, distanciados, pero reconocible para todo aquel que ve la intervención de Dios en todo hecho histórico. Esta profesión originaria de la comunidad religiosa y cultural de los adoradores de Yahvé es, además, y mucho antes de convertirse en una comunidad política, una profesión de alabanza. A esto se debe que el Antiguo Testamento rezume por todas partes la *alabanza* de Dios y sus obras: desde ese (probablemente el más antiguo) Canto a Yahvé, que arroja al mar los caballos y carros de los egipcios⁸, hasta los cánticos de alabanza del segundo Isaías, que durante el exilio babilónico anuncia la liberación⁹, o los salmos de alabanza coral e individual y los grandiosos himnos al Dios creador.

Pero esto no es más que un aspecto. No se debe simplificar con desmesurado optimismo la idea que tienen de Dios tanto Israel como Jesús. El Antiguo Testamento está muy lejos de un júbilo fútil y vano. Pareja con la alabanza anda siempre la *lamentación*: las preocupaciones del hombre moderno por Dios, por su ausencia, ininteligibilidad e ineficacia, no son extrañas al Antiguo Testamento. El sufrimiento del pueblo como el del individuo (ese gran contra-argumento frente a la bondad de Dios) está continuamente presente y llega muchas veces a clamar al cielo. La última palabra que Jesús dirige, según el evangelio más antiguo, a su Dios es un grito inarticulado¹⁰, en el que sin duda resuena todo el clamor de todas las generaciones de un pueblo incesantemente probado con el dolor, la opresión y la culpa. A Dios gritó ya en Egipto, cuando apenas lo conocía. Y a Dios volvió a gritar (el pueblo entero unas veces, voces particulares otras) cuando ya se había establecido en la tierra prometida, durante la cautividad de Babilonia y, últimamente, bajo la dominación romana: siempre, en fin, que se encontraba en situación de necesidad o le atormentaba la culpa.

Lo característico precisamente de este Dios es que se puede clamar a él en cualquier situación. No hay en tiempos antiguos ningún otro ejemplo de clamor a Dios tan provocativo como el de esa gran obra de la literatura universal, que puede datarse entre

⁷ Dt 26,8. ⁸ Ex 15,1-21. ⁹ Is 40-55. ¹⁰ Mc 15,37.

los siglos V y II a. C., donde un tal *Job*, hombre abandonado a sí mismo y a su miseria (prefiguración de ese otro siervo de Dios, el Jesús doliente), pasa sin solución de continuidad de la rebeldía a la entrega, presa de un infinito y abismal sufrimiento. En el libro de *Job* se manifiesta, con mayor acritud que en ningún otro lugar, la actitud fundamental del hombre veterotestamentario frente a su Dios. Ese hombre, atosigado de dolor, duda y desesperación (tan emparentado con el hombre actual, sumido en el nihilismo y el ateísmo), no encuentra su último apoyo. De nada le sirven los argumentos con que la razón pura trata de desvelar el enigma del dolor y del mal. De nada le sirven los considerandos psicológicos, filosóficos y morales que el hombre aduce en su empeño por iluminar la oscuridad del sufrimiento y la maldad; todos ellos son, por abstractos y genéricos, incapaces de aliviar en el caso concreto. De nada le sirve, en fin, la lógica optimista de una apologética ilustrada, la lógica de la «justificación de Dios» (conocida como «teodicea» a partir del gran Leibniz), que aspira a descubrir el secreto del misterio de Dios y del plan del mundo.

El hombre que sufre, duda y desespera sólo encuentra su último apoyo en el reconocimiento realista de la propia incapacidad para descifrar el enigma del sufrimiento y el mal; en la serena renuncia a su pretensión de erigirse en juez, supuestamente imparcial e inocente, de Dios y del mundo; en la enérgica recusación de la sospecha, por leve o inexpressa que sea, de que el buen Dios no es con el hombre realmente tan bueno. Dicho positivamente: el hombre encuentra su último apoyo cuando tiene la osadía, no por insegura menos liberadora, de responder con una *confianza incondicionada y total* a ese Dios incomprensible en la duda, el dolor y la culpa, en la penuria interior y el padecimiento físico, en la angustia, la preocupación, la debilidad y la tentación, en el vacío de todo tipo, el desconsuelo y la rebeldía. Cuando tiene la osadía, a pesar de encontrarse en una de esas situaciones extremas y desesperadas en las que toda plegaria se extingue y uno no es capaz de pronunciar palabra, de aferrarse a ese Dios por encima de su propio vacío y agotamiento. Cuando otorga a Dios, en fin, su confianza más radical y profunda, esa confianza que no se reduce a calmar exteriormente su ira o indignación, sino que las asimila e integra, aceptando sin más la permanente incomprensibilidad de Dios.

Sólo cuando nosotros —a pesar de todo— decimos tácita o explícitamente «amén» («así sea», «así está bien»), es posible, si no explicar, sí cuando menos superar el dolor. «Decir amén» es la traducción del término veterotestamentario «creer» (*heemin*). Por amor de Dios es posible decir sí al mundo con todos sus enigmas,

males y sufrimientos. De otra manera es imposible. El misterio de la incomprensible bondad de Dios incluye también la miseria de nuestro sufrimiento.

¿Tan simple es esta confianza incondicionada e inquebrantable, tan simple es creer? El Nuevo Testamento arroja nueva luz sobre el mismo tema. La verdad del único Dios y de la fe en él sigue inalterada. También Jesús lo entiende así en el contexto de la dramática historia de su pueblo, siempre entre lamentación y alabanza, culpa y perdón, caída y vuelta a empezar, cólera y gracia. Así lo testimonia también un sinnúmero de formas y modos de expresión: poesía y prosa, relatos autobiográficos y relatos históricos, constituciones jurídicas y ordenaciones cultuales, amenazas y promesas proféticas, himnos y elegías, sagas y leyendas, cuentos y parábolas, oráculos, aforismos sapienciales y proposiciones teológicas. Todos estos géneros, tan distintos, aparecen naturalmente determinados por un *Sitz im Leben* (entorno vital) muy concreto y se configuraron en un ambiente muy determinado: en la gran familia patriarcal, en el culto o en la praxis jurídica, en la corte, en la guerra o en las escuelas teológicas. Pero dondequiera y comoquiera que sea, Dios aparece siempre y con progresiva claridad testimoniado como lo que es: el Señor que libera y guía la historia, el Legislador, el Creador del mundo y el que finalmente lo juzgará y lo llevará a su cumplimiento.

El pueblo, sin embargo, deja muchas veces de secundar las exigencias de su Dios. Sin cesar aparecen *mediadores* entre Dios y su pueblo, llamados directamente por Dios. Así, Moisés y los primeros jefes («jueces») carismáticos del pueblo. Después, en la época de la monarquía institucionalizada hasta la caída del reino del Norte al igual que del reino del Sur, de la destrucción del Templo y el exilio babilónico, los *profetas*: personajes solitarios, impotentes, a los que nadie prestó atención, aparentemente fracasados, puesto que no tuvieron seguidores ni suscitaron un movimiento arrebatador. Las lamentaciones de los profetas, de Elías a Jeremías, presentan sobradas muestras de la soledad, postración y desesperación, del aislamiento y desconocimiento de los mensajeros del Dios único: las tensiones entre su humanidad y su onerosa misión, entre el no poder y el tener que hablar, están muchas veces a punto de desgarrarlos.

En la tradición de estos profetas está *Jesús*. En su tiempo, el espíritu que suscitó a los profetas parecía haberse apagado. Se esperaba un nuevo y definitivo mediador en la figura del Mesías o Hijo de hombre. Mas, junto a esto, existían también los cantos maravillosos del segundo Isaías, en Babilonia, sobre el «Siervo de Dios», que habría de sufrir en representación de muchos y cuyo

sufrimiento —cosa nunca dicha de ningún otro profeta— le llevaría a la muerte, siendo a la vez recompensado, más allá de la muerte, por Dios¹¹.

Jesús no quiso fundar una nueva religión: siempre que habla del reinado y de la voluntad de Dios, conecta con la idea que de Dios tiene el Antiguo Testamento. Como los profetas, no trata de demostrar teóricamente el Dios único. Tampoco lo «postula» moralmente, sino que cuenta *con* él de una forma enormemente práctica y habla de él de un modo enteramente nuevo. Sin el recato de tantos judíos contemporáneos suyos, utiliza repetidamente la palabra «Dios», aunque también emplea otros títulos como «Altísimo» y «Rey». Cuando anuncia la proximidad inapelable de Dios y su reinado, no trata de hacer nuevas revelaciones sobre la naturaleza divina o presentar un nuevo concepto de Dios. El no reflexiona ni argumenta sobre la esencia íntima de Dios. Al igual que el Antiguo Testamento —y al igual también que Buda, Confucio y Mahoma—, Jesús no muestra ningún interés por nociones científicas o especulaciones metafísicas. No se esfuerza por construir una teoría sobre la conciencia de Dios o por formular dogmas sobre la esencia y atributos divinos. Jesús habla de Dios, como ya hemos visto, en parábolas: para él, Dios no es «objeto» de especulación, reflexión o argumentación, no es objeto de un pensamiento que se interroga por el principio y el fin unitario de las cosas, sino el concreto «enfrente», el Tú concreto de su confianza fiel y su entregada obediencia. La confesión de Yahvé como único Dios, a quien el hombre ha de amar con todo su corazón, es expresamente ratificada por Jesús como mandamiento primero y principal.

Esto, sobre todo esto, establece una diferencia radical entre la concepción de Dios propia de Israel y de Jesús y la de las grandes religiones asiáticas y del pensamiento griego. Valdrá la pena pararse a reflexionar un poco sobre tales diferencias, aunque si hay alguien que no esté muy interesado en los temas filosóficos y de historia de las religiones, tal vez prefiera ahorrarse la lectura del apartado siguiente.

b) *El Dios con rostro humano*

Reconociendo lo mucho de verdad que encierran las concepciones de Dios, de los griegos y de las religiones orientales (sobre todo la del budismo, verdadero polo opuesto del cristianismo), y lo mucho que hay que aprender de ellas, es igualmente obligado reconocer su insuficiencia: aún hoy existen diferencias importantes.

El Dios de Israel y de Jesús es *distinto de la divinidad impersonal de las religiones orientales*. También el *hinduismo* y el *budismo* presuponen una realidad suprema. Pero, al menos en sus formas más elevadas y reflejas, son del todo indiferentes en lo que respecta a un creador personal del mundo. La realidad suprema (el Brahman) está sobre el dios Brahma, el dios que ha creado el mundo y de él hace gala, según la teología brahmánica.

Frecuentemente, como en el caso de la clásica filosofía hinduista de Shankara, tal realidad suprema es entendida en sentido rigurosamente monístico como la absoluta unidad del ser. Mientras el ateísmo sólo cree en el mundo y no en Dios y el teísmo tradicional en Dios y en el mundo, el hinduismo y el budismo filosóficos sólo creen —hiperteísticamente— en Dios. Este ser único, absoluto e impersonal, por su parte, no es una nada vacía, sin contenido, sino justamente eso: puro ser. Y las facultades humanas, aun las más extraordinarias, son demasiado deficientes y mezquinas para describirlo. El Absoluto es indefinible: escapa a toda tentativa de confinación dentro de un preciso concepto antropomórfico. De aquí la multiplicidad de puntos de vista religiosos verdaderos, de aproximaciones al Absoluto, de formas de adoración.

Mientras Jesús promete la entrada en el reino de Dios y junto con ello una salvación personal y general, el hinduismo y el budismo prometen la entrada en el nirvana con la consiguiente extinción en una paz eterna, exenta de deseo a la par que de dolor y de conciencia. Ninguna de las escuelas budistas ha considerado el nirvana, cuyo sentido exacto en el mismo Buda es difícilísimo de precisar, como una nada absoluta. Si el budismo más antiguo, el hinayana, lo entendió, en sentido negativo, como eliminación de todo sufrimiento (y de toda palingenesia) y como un estado indescriptible, incognoscible e inmutable, en cambio, el budismo más evolucionado, el mahayana, lo entiende, en una concepción mucho más positiva, como la felicidad y como el Absoluto. Si bien es cierto que ni uno ni otro llegan a la idea de un creador, conductor y perfeccionador del mundo, sí llegan cuando menos a determinados tipos de Buda salvadores, manifestaciones del Buda primigenio. En el influyente budismo amitaba (la forma de budismo más extendida en el Japón, donde se conoce con la denominación de budismo amida) se habla incluso de un paraíso personal, el paraíso beatífico de la «tierra pura», al cual se entra no por las propias fuerzas, como en el antiguo budismo, sino por la confianza en la promesa y el poder de Buda, el Buda de la luz y la misericordia.

Así, pues, también la historia del budismo acusa las consecuencias de la tensión existente entre una religiosidad más bien impersonal y otra preferentemente personal. Y si bien es verdad que para

¹¹ Is 52,13-53,12.

el budismo en general el nirvana no desempeña ninguna función cosmológica (el mundo no es mundo de Dios, sino mundo formado por la aidez y estulticia del hombre), sin embargo, el budismo está convencido, por otra parte, de «que el nirvana es eterno, permanente e imperecedero, inamovible, no sujeto al envejecimiento ni a la muerte, sin nacimiento y sin devenir; que significa potencia, bendición y felicidad, que es un verdadero refugio, albergue y lugar de seguridad inviolable, auténtica verdad y realidad suprema, máximo bien, fin último y la única plenitud de nuestra vida, paz eterna, escondida e incomprensible. Con lo que el Buda, que no es otra cosa que la materialización personal del nirvana, se convierte en objeto de todos esos sentimientos que catalogamos en general como religiosos»¹².

A este Absoluto, de suyo tan racionalmente concebido, va ligado todo un sistema de manifestaciones rituales y religiosas. Y tal acuerdo, que en pura lógica es poco menos que imposible de conseguir, ha funcionado en la práctica durante muchos siglos. El budismo y el hinduismo, en efecto, toleran el politeísmo: se reza a todas las divinidades imaginables. De esa forma, el momento personal, que en el concepto filosófico de la propia religión está tan desatendido, se expresa en la práctica religiosa concreta abundantísimamente.

Por otra parte, también bajo este aspecto se le plantean al cristianismo graves interrogantes. Por ejemplo: de hecho, el culto cristiano a los santos, ¿no se identifica en gran medida con el politeísmo? Y, sobre todo: ¿es correcto concebir a Dios de una manera personal, denominarlo incluso *persona*? Tal expresión no es utilizada por Jesús, ni en la Biblia se aplica a Dios en absoluto. ¿No será, tal vez, demasiado humana? El término griego *prósopon* (latín, *persona*) designa la máscara que lleva el actor, el papel que representa y, más en general, el rostro: una significación tan importante para el teatro antiguo como irrelevante para la antigua filosofía. La primera en dar relieve al término «persona» fue la doctrina cristiana primitiva sobre la Trinidad y la encarnación. En un proceso de interpretación sumamente complicado se entablan interminables discusiones en griego y en latín sobre si el concepto de persona (*persona*, *prósopon*, *hipóstasis*), entendido cada vez más como individualidad espiritual, se puede —y en qué medida— aplicar a Dios. Según la doctrina trinitaria ortodoxa, la que terminó por imponerse, Dios no es una persona, sino una naturaleza en tres personas (Padre, Hijo, Espíritu). Y, viceversa, Jesucristo es

una persona (divina) en dos naturalezas (divina y humana). Pero semejante terminología ha pasado ostensiblemente en los postreros tiempos a ser de equívoca a ininteligible. Y la razón no es que el concepto de persona haya dejado de tener sentido ontológico, sino que preferentemente lo tiene psicológico. Por persona se entiende autoconciencia y por personalidad la configuración de la persona conseguida en la historia del individuo a través del comportamiento. Persona, personabilidad, personal, personalidad han adquirido desde esta perspectiva muy distintos sentidos. Con lo cual, la tradicional doctrina de las tres personas ha venido vulgarmente a entenderse en gran medida como doctrina de los tres dioses (o triteísmo). Sobre ello hemos de volver en seguida.

En consecuencia, no es la palabra lo que debe entrar en la discusión ni con los hinduistas y budistas, ni con los modernos agnósticos, ni siquiera con los cristianos. Dios, ciertamente, no es persona como lo es el hombre: quien todo lo abarca y todo lo penetra nunca puede ser objeto del que el hombre pueda distanciarse para decir algo sobre él. El último fundamento, el último apoyo y el sentido último de toda la realidad, el que determina toda existencia individual, no es una persona singular entre otras personas, no es simplemente un super-hombre o un super-yo. Tampoco es un infinito o incluso finito *junto a* o *sobre* otros seres finitos. Es el infinito *en* todo ser finito, el ser mismo en todo lo que es, en todo ente. Sobrada razón tienen las religiones orientales y algunos pensadores modernos cuando, por respeto ante el misterio divino, se oponen a estas demasiado humanas concepciones «teísticas» de Dios. Esto mismo reconocen también algunos teólogos cristianos cuando hablan de Dios como de la divinidad, del sumo bien, de la verdad, de la bondad y del amor en sí, del ser en sí, del sol, del mar. De hecho, ni las más positivas cualidades humanas son adecuadas para designar a Dios. Todas ellas requieren, con su afirmación, una simultánea negación y traducción al infinito. Dios, de esta forma, hace saltar también el concepto de persona: Dios es *más que una persona*.

Lo cual, con otras palabras, significa que las cualidades humanas positivas pueden aplicarse a Dios, con tal de que al afirmarlas se les niegue su finitud y se las eleve al infinito. Esta es la única forma de que el Absoluto para nosotros no se quede en una nada sin contenido. Y, por esto, habremos de decir: si Dios es más que una persona, de seguro *no es menos que una persona*. Dios no es una «cosa», no es escrutable, manipulable, disponible, no es impersonal ni infrapersonal. ¿Habrà de ser Dios un Dios sin espíritu ni entendimiento, sin libertad ni amor? ¿Cómo un Dios semejante iba a fundamentar, en el mundo y en el hombre, el espíritu y el

¹² Cf. E. Conze, *Buddhism, its Essence and Development* (Oxford 1953); ed. alemana: *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung* (Stuttgart 1953) 36.

entendimiento, la libertad y el amor? ¿Cómo un Dios que fundamenta toda persona no iba a ser, él mismo, persona? ¿No tiene toda la razón ese antiguo aforismo israelita que reza: «El que plantó el oído, ¿no va a oír?; el que formó el ojo, ¿no va a ver?»?¹³

Dios no es una realidad última que actúa con indiferencia y nos deja indiferentes, sino una realidad última que nos atañe absolutamente, liberándonos y comprometiéndonos. Una impasible geometría del universo, determinada por la necesidad de las leyes naturales, tal como nos la presenta el físico o el matemático en razón de su bien definido y limitado método, es incapaz de explicarnos el todo. Dios es más que una razón universal, más que una gran conciencia anónima, más que un pensamiento referido a sí mismo y que se piensa a sí mismo, más que la pura verdad del cosmos o la ciega justicia de la historia. Dios no es algo neutro, sino un Dios de hombres, un Dios que provoca la opción de creer o no creer: es espíritu, libertad creadora, la protoidentidad de verdad y amor, un Tú (un «enfrente») que trasciende y fundamenta toda personalidad interhumana. Si queremos designarlo con las filosofías religiosas de Oriente o de Occidente como el ser mismo, entiéndase como el ser mismo que se manifiesta personalmente, con pretensiones infinitas e infinita comprensión. Si deseamos manifestarlo en una palabra, mejor será hablar de *transpersonal* y *suprapersonal* que de personal o apersonal¹⁴.

En cualquier caso, sea cual fuere la palabra, lo decisivo es que Dios no cae bajo nuestro nivel. Aunque para hablar de él tengamos que recurrir a conceptos, imágenes, ideas y símbolos tradicionales, lo importante es que podemos *dirigirnos* a Dios con pleno sentido en términos humanos. No es necesario que nos representemos conceptualmente la realidad última, lo esencial es que nos enfrentemos a ella en cuanto tal. El hombre no tiene por qué quedarse sin saber qué decir, más bien debe hacer lo que es su peculiaridad: tomar la palabra.

De la primera a la última página de la Biblia no sólo se habla de Dios o en torno a Dios, sino también a Dios y con Dios, alabando y gimiendo, suplicando y protestando. En la Biblia, de principio a fin, Dios es —el mismo Feuerbach lo vio con toda claridad— suje-

¹³ Sal 94,9.

¹⁴ Para un interesante análisis del ser-persona (en cuanto «reciprocidad», «posibilidad de diálogo y de respuesta», «comunidad»), cf. H. Ott, *Gott* (Stuttgart-Berlin 1971), esp. cap. IV y V. El lector podrá también encontrar ahí una discusión con los representantes de una idea «posteísta» de Dios. Cf. en este contexto la obra del mismo autor: *Wirklichkeit und Glaube II: Der persönliche Gott* (Gotinga-Zurich 1969); esp. cap. III-VI. Cf. también P. Tillich, *Systematische Theologie I*, 282-284.

to, no predicado: no el amor es Dios, sino que Dios es el amor. La Biblia, de la primera a la última página, se refiere a un auténtico *Tú* (un «enfrente»), benévolo con el hombre y absolutamente fiable: no un objeto, no un infinito silente, no un universo vacío, sin eco; no una profundidad gnóstica indefinible, sin nombre; no un tenebroso abismo sin límites, fácilmente confundible con la nada, ni, mucho menos, una especie de interhumano anónimo que pudiera confundirse con el hombre y con su (por otra parte, tan frágil) amor. No; donde otros sólo han percibido un infinito silencio, Israel escuchó una voz. Israel pudo descubrir que el Dios único es audible e interpelable, que irrumpe entre los hombres llamándose «Yo» y haciéndose «Tú» para ellos: un *Tú* que interpela y se deja interpelar. El hombre, interpelado por este Tú, experimenta a la vez su propio yo, y con tal grado de dignidad como ninguno de los humanismos seculares es capaz de garantizarle: una dignidad que no puede nunca permitir que se abuse del hombre, ni como carne de cañón, ni como conejo de indias, ni como abono para la evolución.

Sobre este punto central no existe en la Biblia ningún proceso evolutivo, pese a las sucesivas rectificaciones en la idea de Dios. Su «espiritualización» significaría aquí una volatilización que privaría a la plegaria y a la liturgia de su base concreta. Siempre que se habla de Dios en la Biblia, sea en lenguaje mitológico o no, en imágenes o conceptos, de modo prosaico o poético, la relación con Dios como un Tú, como Otro a quien cabe interpelar —llámese persona o no—, representa una constante básica e irrenunciable de la fe bíblica en Dios, aunque sea preciso renovar continuamente su interpretación.

c) *Un Dios con atributos activos*

Naturalmente, también Jesús habla de Dios y a Dios. Y para él este Dios no es ambiguo, un Dios «sin propiedades»: Dios es absolutamente bueno y no malo. Y ningún principio malo le hace competencia; el Satán que, filtrado del ambiente cultural persa, aparece en los tiempos primitivos del judaísmo, está subordinado a él. Dios no es indiferente, sino amable y humanitario. Jesús lo llama bueno, el único bueno y misericordioso. Ahora bien, estas propiedades no son predicados objetivos, sino atributos activos en favor del hombre y del mundo: no expresan lo que Dios es en sí o para sí, sino que indican lo que Dios es para el hombre y el mundo, el modo como Dios actúa en el hombre y en el mundo. No son predicados de un ser «en sí», sino de la relación de ese ser con nosotros. Sólo en la acción de Dios se pone de manifiesto su realidad. Y en su acción

sobre el hombre y el mundo, de tal manera que cuando hay que hablar de Dios también se debe hablar simultáneamente del hombre.

Para Jesús no actúa Dios solamente en un ámbito «sobrenatural»; obra sobre todo en medio del mundo, cuidando del grande y pequeño entorno del hombre. Esta preocupación de Dios hace superfluas todas las angustiosas preocupaciones del hombre. Jesús no saca conclusiones sobre Dios a partir del mundo; ve el mundo entero bajo la luz de Dios: una imagen que remite al creador y perfeccionador del mundo. Así, prescindiendo del concepto de causalidad y de naturaleza, el mundo es concebido de tal modo que en él resulta posible vivir de una forma muy práctica: siguiendo la pauta de la palabra de Dios, tal como ella se ha hecho oír en la historia, concibiendo al mundo como un mundo hecho bueno por Dios y deteriorado por el hombre ¹⁵.

1. El Dios de Israel y de Jesús es *distinto de la divinidad lejana de la filosofía griega clásica*. No es, por supuesto, tan cercano como el elemento divino de los primeros pensadores griegos, que está inmediatamente presente en cuanto origen y principio informador del mundo. O como, más tarde, la divinidad de la Estoa, que se identifica panteísticamente con el mundo. Este Dios no pertenece simplemente al mundo, no es un fragmento del mundo: ni como fundamento natural, ni como fuerza, ni como ley del mundo. No es simplemente la forma, la figura y el orden de la realidad. El es y permanece el totalmente Otro.

Pero el Dios de Israel y de Jesús, no obstante toda su diversidad, tampoco está separado del mundo como la divinidad de la filosofía griega clásica, que tan marcada huella ha dejado en la teología cristiana. No es la idea del bien de Platón (o el mundo de las ideas en general), separada por un abismo infranqueable del mundo visible y ficticio de los sentidos y de la deteriorada materia (de esta concepción hubo de surgir inevitablemente una fatal hostilidad contra la materia y el cuerpo). Tampoco es el Dios de Aristóteles, que vive desde la eternidad al lado del mundo pensándose sólo a sí mismo, como un pensamiento pensante que ni conoce ni ama al mundo, que no ejercita acción causal, ni providencia, ni autoridad moral. Tampoco es, finalmente, el Uno divino de Plotino, igualmente escindido de ese mundo que, emanado de su unidad, no es más que un desecho: la materia, en efecto, es el mal del que el hombre tiene que liberarse.

El Dios de Israel y de Jesús, aun siendo tan distinto del mundo

¹⁵ Para lo que sigue, cf. H. Küng, *La encarnación de Dios*, VIII,2: *La historicidad de Dios*.

y del hombre, no está lejos; es un Dios *cercano* que se manifiesta, ante todo, como voluntad creadora. Es el poderoso y en todo momento eficiente creador del mundo, que por propia voluntad ha hecho el mundo —mundo bueno— de la nada (según la consecuente concepción del judaísmo tardío). Es el soberano señor del hombre que espera de su criatura —buena de por sí, pero deteriorada por su propia mala voluntad— obediencia, y una obediencia de su ser entero, sin distinción entre lo espiritual y lo material. Es el sabio conductor de la historia que desde un principio dirige la de su pueblo y la de la humanidad entera no caprichosamente, sino conforme a un plan determinado y hacia una meta establecida por él mismo, de forma que todo lo particular, incluidos el dolor y la muerte, tiene su lugar y adquiere su sentido dentro de una historia de salvación que habla al hombre sirviéndole a la vez de orientación y de aviso. Es, en fin, el juez justo que lleva a cumplimiento la historia del mundo, celebrando el gran juicio e instaurando su reino. Y todo esto no se presenta en el Antiguo Testamento en forma de teoría cosmológica o teológica, sino en forma de narración histórica o, mejor dicho, de historias contadas, las cuales no pretenden transmitir al hombre unas nociones filosóficas, sino hacerlo consciente de su total dependencia de Dios y provocar en él el coraje de creer.

Este Dios es, así, trascendente e immanente, lejano y cercano, supramundano e intramundano, futuro y presente. Dios está orientado hacia el mundo: ¡no hay Dios sin mundo! Y el mundo está referido enteramente a Dios: ¡no hay mundo sin Dios! Por tanto, la contradicción no reside, como entre los griegos, entre el Dios espiritual y el mundo material en sí, sino entre Dios y un mundo pecador alejado de él. Y la redención que se espera no es la superación del dualismo platónico Dios-mundo, espíritu-materia, sino la liberación del mundo de la culpa, la miseria y la muerte, y la comunión con Dios.

2. El Dios de Israel y de Jesús es *distinto de la divinidad apática de la filosofía griega clásica*. Este Dios, en principio, no está en movimiento como el Dios imaginado por el pensador griego Heráclito: un Dios en devenir que, cual fuego en perpetuo movimiento (en cuanto alma y razón del mundo) determina el incesante flujo del universo, la recíproca lucha de sus elementos y la enigmaticidad y ambigüedad de sus apariencias. Tampoco se mueve como los dioses míticos, como los humanos (demasiado humanos) dioses homéricos, en perpetua contienda unos con otros, duramente criticados en particular por Jenófanes y Platón.

Y, a la inversa, el Dios de Israel y de Jesús, no obstante su estabilidad, continuidad e identidad consigo mismo, tampoco es inmóvil

como ese otro dios de la filosofía clásica, fruto de la reacción contra la mitología y la filosofía del devenir, y que con excesiva frecuencia ha servido de modelo para la teología cristiana. No es inmóvil como el Sol de *Platón* (de clara inspiración en Parménides, el antípoda de Heráclito), un sol espiritual situado más allá de la historia, fuera del espacio y del tiempo, esa suprema idea del Bien que reina en el ápice jerárquico del mundo inmutable y eterno de las ideas y que se basta a sí misma en cuanto principio originario eterno, absolutamente inamovible e invariable. Tampoco es inmóvil como el Espíritu divino de *Aristóteles*, ese primer motor inmóvil, petrificado en su propia inamovilidad e inmutabilidad, que sólo se conoce a sí mismo y no tolera ninguna acción hacia fuera, hacia otro ser. Tampoco es, en fin, inmóvil como el Uno de *Plotino*, supremo principio del ser en la cúspide de una escala de seres que fluyen unos de otros, tan rigidamente asentado en su absoluta inmutabilidad, que es preciso negarle hasta el más mínimo asomo de vida. Estas tres grandes figuras de la filosofía clásica, en resumen, coinciden en atribuir a Dios no sólo la falta de generación y corrupción, sino también la inamovilidad y la inmutabilidad, propiedades todas ellas que ya Parménides, en contra de Heráclito, había atribuido, ya que no a Dios, sí al ser como tal.

Mas el *Dios de Israel y de Jesús*, no teniendo igualmente generación ni corrupción, no se presenta, sin embargo, inmóvil e inmutable, sino como el Dios *vivo*. No nos dejemos engañar por el lenguaje bíblico, tan a menudo ingenuo, mitológico, antropomórfico, a la medida del hombre. No se trata aquí de una concepción de Dios demasiado primitiva o retrógrada. Ciertamente, en el Antiguo Testamento se da una tendencia a la espiritualización de Dios y, en especial, la antigua traducción griega de los Setenta intentó, mediante una reinterpretación del texto original veterotestamentario, suavizar e incluso eliminar en lo posible determinadas expresiones antropomórficas. Sin embargo, los pasajes que contienen antropomorfismos no pertenecen en exclusiva a los estratos culturales de nivel particularmente bajo, como se ha dado por supuesto durante algún tiempo. Antropomorfismos también se encuentran en los profetas posteriores. No son simplemente signos de un pensamiento poco desarrollado, infantil, sino de un modo de pensar muy particular y, a su modo, enormemente maduro.

El Dios de Israel y de Jesús no es ni un primer principio natural ni una esencia metafísica, ni una fuerza muda ni una potencia anónima. Es el Dios viviente de la creación. No un Dios demasiado humano, tornadizo y veleidoso, sino el Dios de la libertad, que hace posible y conduce el mundo y la historia, que conoce a ambos en sus mínimos detalles, los ama y los hace ser buenos.

- Su *eternidad* no se ha de entender como intemporalidad platónica, sino como contemporaneidad viva, poderosamente viva, en todo tiempo.
- Su *omnipresencia* no se ha de entender como extensión espacial en todo el universo, sino como sublime señorío sobre el espacio.
- Su *espiritualidad* no se ha de entender como antítesis exclusiva de una materia mala, sino como potencia infinitamente superior a toda realidad creada.
- Su *bondad* para con el mundo y el hombre no se ha de entender como natural irradiación del bien, sino como libre y graciosa donación de amor.
- Su *inmutabilidad* no se ha de entender como inamovilidad natural, rígida, muerta, sino como esencial fidelidad a sí mismo dentro de toda su viva movilidad.
- Su *justicia* no se ha de entender como equitativa distribución y retribución, basada en una eterna idea de orden, sino como justicia misericordiosa y salvífica, radicada en la fidelidad a la alianza con el hombre.
- Su *incomprehensibilidad* no se ha de entender como indeterminación abstracta, propia de una fuente anónima («de dónde») de nuestra problematización, sino como la propiedad de ser totalmente distinto, indisponible e imprevisible, que se manifiesta en la acción.

Todos estos predicados, deducidos por los griegos del mundo que tenían delante siguiendo un método filosófico, no son negados taxativamente en la Biblia, pero sí sobrepasados de hecho. Dios es más que todo superlativo del ser humano y de las posibilidades humanas.

Así, pues, no se debe concebir a Dios como una idea abstracta, alejada del hombre, sino como realidad muy concreta, una realidad que no se muestra indiferente frente a él, sino que le afecta y compromete de forma absoluta. No es un Dios que permanece inmóvil dentro de (o fuera de) un mundo en movimiento, sino que interviene en el ámbito de la historia del hombre, que se da a conocer en los acontecimientos humanos, que se revela al modo humano, que hace así posible el encuentro, la relación, la comunicación con él. No es, pues, un Dios que se mantiene al margen de todo, encumbrado y confinado en una trascendencia a la que ningún dolor del mundo puede afectar, sino que vivamente participa y se implica en esta oscura historia nuestra. No es un Dios de soledad, sino de diálogo, el Dios de la alianza. No es un Dios apático, insensible, impassible, sino un Dios sim-pático, com-pasivo. En síntesis: ¡un Dios con rostro humano!

Todos los dichos y hechos de Yahvé referidos en el Antiguo Testamento, desde la primera página del Génesis, atestiguan que este Dios es todo lo contrario de un Dios apático. Yahvé es un Dios que habla, manda, promete, se enoja, busca, cede, perdona. Es un Dios que conoce la alegría y la tristeza, la complacencia y la repugnancia, que siente amor y cólera, entusiasmo y odio, venganza y arrepentimiento, que exige y ejercita indulgencia, que puede no solamente arrepentirse, sino arrepentirse de su propio arrepentimiento. Hasta los atributos de signo *negativo* no tienen por qué ser interpretados primitivamente, como pasiones y emociones humanas (demasiado humanas):

El *celo* de Dios no es fruto de la envidia y el temor, sino expresión de su unicidad, que no tolera otros dioses junto a sí, consecuencia de su voluntad, que no cesa de señalar al hombre y, para el bien de éste, sus caminos.

La *cólera* (odio, repulsa, venganza) de Dios no significa un arrebatado irracional, un egoísmo morbosos, sino la otra cara de su amor, de su santa voluntad, es decir, la expresión de su aversión frente a todo mal y su enojo con el pecador.

El *arrepentimiento* de Dios no es secuela de una inicial ignorancia y un posterior entendimiento, sino signo de que el hombre no está sujeto a un destino inexorable, de que la historia humana no es para Dios un drama fútil e indiferente, de que Dios no permanece imperturbable ante el cambio de las situaciones ni manifiesta su complacencia o disgusto por ciego capricho, sino con evidente justicia.

Todos estos *antropomorfismos*¹⁶ no pretenden simplemente humanizar a Dios. Dios ha de seguir siendo Dios. El Antiguo Testamento no deja de hacer hincapié en que Dios no es como un hombre que se arrepiente. Lo que intentan los antropomorfismos es traer al Dios viviente cerca del hombre. Estimular y sostener una forma verdaderamente humana de sentir, pensar y querer en diálogo con Dios. Provocar una forma verdaderamente humana de escuchar, responder, preguntar, confiar, obedecer, rezar, alabar y dar gracias. Las definiciones filosóficas abstractas de la esencia de Dios dejan al hombre frío. El ser divino ha de presentarse a la conciencia del hombre con todo su apasionado dinamismo, para que el hombre

¹⁶ Sobre los *antropomorfismos*, cf. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* I (Paris-Tournai 1954) 29; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I (Cristiandad, Madrid 1975) 163-188; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955) 28-32; Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (Neukirchen-Moers 1956) 144-147; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I (Munich 1957; trad. castellana: *Teología del AT*, Salamanca 1969) 217s.

se encuentre con su Dios con la misma intensidad y concreción con que se encuentra con un hombre: con un rostro que ante nosotros se ilumina, con una mano que nos guía. ¿Qué otros signos, imágenes, símbolos, representaciones y conceptos más nobles, más altos y más profundos que los propiamente humanos podía el hombre emplear para acercarse tanteando —afirmando, negando, trascendiendo, como quedó dicho arriba— a su Dios? Esta es la única forma de que Dios aparezca como algo más que la causa última de todo acontecimiento, o sea, que aparezca como una fuerza que condiciona al hombre en toda su concreta realidad.

Los términos del problema quedan con esto mucho mejor perfilados¹⁷: el *Dios de los filósofos* y el *Dios de Israel y de Jesús* no se pueden armonizar superficialmente. Atinadamente fue visto esto ya por Pascal, Kierkegaard y Karl Barth frente a la «teología natural». Pero, por otro lado, tampoco se pueden disociar alegremente. Esto es lo que la gran tradición católica, acertadamente, siempre ha sostenido frente a la «teología dialéctica». La relación correcta habrá que entenderla en términos auténticamente dialécticos: el «Dios de los filósofos» está «superado», en el mejor sentido hegeliano de la palabra —*positive, negative, supereminenter*—, en el «Dios de Israel y de Jesús».

Por eso, para entender hoy correctamente a Jesús y a su Dios será necesario hacer un serio intento por integrar conjuntamente los resultados de la evolución moderna del concepto de Dios y los elementos esenciales de la fe bíblica dentro de una nueva concepción de la *historicidad de Dios*¹⁸. En vez de un Dios ahistórico, en vez de un guía supratemporal del mundo, en vez de un timonel supratemporal de la historia, un Dios viviente que *tiene y hace*, él mismo, *historia* y que para el mundo y para el hombre se muestra *historicidad primera y poder sobre la historia*. Una concepción de Dios, por tanto, que no haga caso omiso, por exclusivismos bíblicistas, de los conceptos de la filosofía griega y la moderna, pero que a la vez tampoco postule un Dios abstracto al que se le habría de reprochar con Heidegger: «A este Dios no le puede el hombre rezar, ni ofrecer sacrificios. Ante la "Causa sui" ni puede el hombre caer, por respeto, de rodillas ni explayarse en música y danzar»¹⁹.

¹⁷ Cf. I. II.2 c): *Ambigüedad de la palabra «Dios»*.

¹⁸ En este punto se centra toda la discusión de la idea filosófica de Dios en Hegel, como ha sido tratada en *La encarnación de Dios* (cf., por ejemplo, cap. VIII,2).

¹⁹ M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957) 70.

d) *Revolución en el concepto de Dios*

El Dios único, tan bien conocido a lo largo de la historia de Israel, que habla en las experiencias de los hombres y al que los hombres hablan con sus respuestas e interrogantes, con sus invocaciones y maldiciones, es un Dios con rostro humano, cercano y viviente. Sobre esto nunca ha habido (ni aun hoy hay entre cristianos y judíos) discusión. Incluso se puede decir que Jesús no hizo otra cosa que tomar con mayor pureza y coherencia la concepción del Dios de Israel. ¿Solamente eso?

No se debe, en efecto, exagerar la originalidad de Jesús; esto tiene hoy su importancia para el diálogo con los judíos. No pocas veces se ha hablado y se habla como si Jesús hubiera sido el primero en llamar a Dios *padre* y a los hombres sus hijos. Como si Dios no fuese también llamado padre en las más variadas religiones, sin exceptuar incluso a los recién mencionados griegos: así, en la genealogía de la epopeya homérica, Zeus, el hijo de Cronos, aparece como padre de la familia de los dioses. Y otro tanto ocurre en la interpretación cosmológica de la filosofía estoica, donde la divinidad se tiene por padre del cosmos, regido por la razón, de la que participen los hombres, emparentados con esa divinidad y objeto de sus cuidados.

Pero antes, teniendo en cuenta los resultados del estudio de la historia de las religiones, existe un problema: ¿se puede aplicar el nombre de padre a Dios? Es un problema que se ha agudizado especialmente en esta época de la emancipación de la mujer. Trasladar a Dios el esquema de la diferenciación sexual, ¿es verdaderamente tan obvio? ¿Es Dios un hombre? ¿Es Dios masculino, viril? ¿No es eso tanto como conformar a Dios a imagen del hombre o, para ser más exactos, del varón? En general, en la historia de las religiones los dioses aparecen sexualmente diferenciados, aunque en los orígenes tal vez hayan existido divinidades bisexuales o sexualmente neutras y después se hayan ido manifestando los rasgos de uno y otro sexo. Igualmente merece consideración el hecho de que en las culturas matriarcales la «gran madre», de cuyo seno han salido y a cuyo seno vuelven todas las cosas y seres vivos, ocupa el lugar del dios-padre. De ser el matriarcado más antiguo que el patriarcado —la cuestión sigue debatiéndose entre los historiadores—, el culto a la diosa-madre (que en el Asia Menor, por ejemplo, dio fuerte impulso al posterior culto mariano) habría precedido en el tiempo al del dios-padre.

Comoquiera que se resuelva este problema histórico, el apelativo de padre para Dios no está exclusivamente determinado por la unicidad de Yahvé. Está condicionado también socialmente, plas-

mado por una sociedad de marcado carácter varonil. En todo caso, Dios no puede reducirse a prototipo masculino. Ya en el Antiguo Testamento, en los profetas, presenta Dios rasgos femeninos, maternos, que, observados con perspectiva moderna, pueden verse con mayor claridad todavía. El apelativo padre sólo podrá ser rectamente entendido si, en vez de contraponerlo a «madre», se le interpreta simbólicamente (analogicamente): «padre» como símbolo patriarcal —con rasgos matriarcales a la vez— de una realidad última, transhumana, transexual. El Dios único no puede, y hoy menos que nunca, ser visto a través de la falsilla de lo viril paterno, como tantas veces ha hecho una teología excesivamente masculina. En él se ha de reconocer también el momento femenino-materno. Entendido así, el apelativo padre no podrá ser instrumentalizado para legitimar religiosamente un paternalismo social a costa de la mujer y, sobre todo, para reprimir permanentemente el elemento femenino en la Iglesia (en el ministerio eclesial) ²⁰.

Al contrario de otras religiones, en el *Antiguo Testamento* Dios no aparece como el padre físico de dioses, semidioses o héroes. Pero tampoco como el padre de todos los hombres simplemente. Yahvé es el padre del pueblo de Israel, que es llamado hijo primogénito de Dios ²¹. Después, y de una manera especial, es el padre del rey, que es considerado como el hijo de Dios por excelencia: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» ²²; tal es el «decreto de Yahvé» para la entronización, y no significa una milagrosa generación terrena del rey, sino su simple investidura de los derechos filiales. Más tarde, en el judaísmo tardío, Dios es también el padre prometido al hombre justo ²³ y al pueblo elegido del tiempo final: «Ellos obrarán según mis mandamientos, y yo seré su padre y ellos serán mis hijos» ²⁴. En todos estos lugares el símbolo del padre aparece en sus aspectos más positivos, irrenunciables, más allá de toda referencia sexual, como expresión de poder a la par que de cercanía, como signo de protección y solicitud.

Pero por parte de Jesús se advierten en esto diferencias importantes. Tomadas aisladamente, algunas de las palabras que la tradición atribuye a Jesús podrían provenir de la literatura sapiencial, en la que aparecen muchos dichos paralelos. Como en otros casos similares, será muy difícil probar su procedencia directa de Jesús. Pero, provengan o no directamente de él, en el contexto total de Jesús adquieren una tonalidad especial. Así, lo primero que sorprende es que Jesús nunca refiere la paternidad de Dios al pueblo

²⁰ Cf. F. K. Mayr, *Patriarchalisches Gottesverständnis? Historische Erwägungen zur Trinitätslehre*: «ThQ» 152 (1972) 224-255.

²¹ Ex 4,22s; Jr 31,9; Is 63,16. ²² Sal 2,7.

²³ Eclo 4,10; Sab 2,16-18. ²⁴ Jub 1,24.

de Israel como tal. Como para Juan el Bautista, también para él la pertenencia al pueblo elegido no constituye garantía alguna de salvación. Pero más sorprendente todavía es que Jesús, a diferencia del Bautista, extiende la paternidad de Dios a los malos e injustos, y en esa paternidad integral de Dios fundamenta el amor al enemigo, tan singular de su mensaje²⁵. ¿Qué está ocurriendo aquí?

En primer lugar, siempre que Jesús hace referencia al «Padre», alude evidentemente a la efectiva providencia y asistencia de Dios en todas las cosas: esa providencia que se cuida de los gorriones y los pelos de nuestra cabeza²⁶, que sabe lo que nos hace falta antes de que se lo pidamos²⁷, que hace aparecer vanas nuestras preocupaciones²⁸. Dios es el Padre que sabe todo lo que ocurre en este mundo no tan santo, el Padre sin el cual nada sucede: aquí está la respuesta práctica a las preguntas de la teodicea sobre el enigma de la vida, sobre el sufrimiento, la injusticia y la muerte en el mundo. Es un Dios de quien uno se puede fiar absolutamente, en quien uno puede poner toda su confianza incluso en el dolor, la injusticia, la culpa y la muerte. Un Dios que no está lejos, en lejana trascendencia, sino cerca, en incomprensible bondad. Un Dios que no minimiza ni atenúa, con el consuelo de un más allá, la oscuridad, la vanidad y el sinsentido del presente, sino que en medio de esa misma oscuridad, vaciedad y absurdidad invita al riesgo de la esperanza.

Pero aún hay más. En este contexto es donde resalta lo que de una manera incomparablemente plástica se pinta en la parábola del hijo pródigo, cuyo verdadero protagonista no es el hijo (o los hijos), sino el padre: ese padre que deja al hijo en libertad para irse, que no trata de darle caza ni de seguirle siquiera, pero que, cuando el hijo retorna de su desdichados pasos lo ve venir antes de ser, él mismo, visto, corre a su encuentro, corta su confesión de culpabilidad, lo acoge sin pedirle cuentas, sin exigirle pruebas, sin condiciones, y manda celebrar una gran fiesta..., para escándalo del otro hijo observante que se ha quedado en casa²⁹.

¿Qué se quiere expresar aquí con ese gesto del «padre»? A todas luces, no sólo que se malentiende a Dios cuando se piensa que el hombre tiene que defender contra él su libertad; no sólo que la actuación de Dios y la actividad del hombre, la teonomía y la autonomía, no se excluyen mutuamente; no sólo que el problema, tan traído y llevado por los teólogos, del «concurso» de la predestinación divina y la libertad humana, de la voluntad divina y la voluntad humana, es un problema ficticio... Aquí se quiere dar a entender, justamente, lo que ya este «amigo de publicanos y peca-

dores», que se cree en la obligación de buscar y salvar lo perdido y lo enfermo, ha dado a entender con toda claridad en otras parábolas: cuando, por ejemplo, habla de Dios —ya lo hemos visto— comparándolo con la mujer (!) o el pastor que se alegran de encontrar lo que habían perdido, con el rey magnánimo, el prestamista generoso, el juez benévolo, y cuando él mismo, para colmo, se mezcló con personas moralmente reprochables, con tipos irreligiosos y pecadores, los trata con diferencia y hasta les concede tranquilamente el perdón de sus culpas. ¿Qué otra cosa puede significar todo esto sino que Jesús presenta a Dios explícitamente y, sobre todo, como padre del «hijo perdido», como *padre de los perdidos*?

Tal es, pues, para Jesús el único Dios verdadero, junto al cual no pueden existir otros dioses por buenos que sean: en definitiva, el mismo Dios del Antiguo Testamento, pero mejor comprendido. Un Dios que es algo más, no cabe duda, que el supremo garante de una Ley que se ha de aceptar sin discusiones, pero susceptible a la vez, empleando cierta astucia, de manipulaciones. Un Dios que es algo más que ese ser omnisciente y todopoderoso que todo lo dicta desde lo alto, que todo lo dirige y centraliza, que inexorablemente se propone conseguir sus objetivos, aunque para ello tenga que recurrir a «guerras santas» en mayor o menor escala y condenar eternamente a sus adversarios. Este Dios Padre no quiere ser el Dios temido por Marx, Nietzsche y Freud que asusta al hombre desde niño, le infunde sentimientos de culpabilidad y le persigue continuamente con escrúpulos moralizantes, siendo así, en la práctica, mera proyección de los temores inculcados en la educación, de la voluntad de poder y dominio del hombre, del egotismo y de la sed de venganza. Este Dios Padre no quiere ser un Dios teocrático que puede, cuando menos indirectamente, ser instrumentalizado para legitimar a esos representantes de sistemas totalitarios, que, se digan piadosos y clericales o irreligiosos y ateos, no intentan otra cosa que ocupar el lugar de Dios y ejercitar sus soberanos derechos, como dioses —piadosos o impíos— de la doctrina ortodoxa, de la disciplina absoluta, de la ley y del orden, de la dictadura y de la planificación inhumanas...

No, este Dios Padre quiere ser el Dios que sale al encuentro del hombre como Dios de amor y salvación. No el Dios extrahumano del capricho o de la ley. No un Dios hecho a imagen de los reyes y tiranos, de los jefes y preceptores. Sino —y es lástima que esta gran expresión esté tan banalizada— el *buen Dios* que se solidariza con los hombres, con sus necesidades y esperanzas. Que no pide, sino que da; que no humilla, sino que levanta; que no hiere, sino que cura. Que trata con indulgencia a los que, transgre-

²⁵ Mt 5,44-48. ²⁶ Mt 10,29-31. ²⁷ Mt 6,8. ²⁸ Mt 6,32. ²⁹ Lc 15,11-32.

diendo su santa ley, le ofenden. Que en lugar de condenar perdona, en lugar de castigar redime, en lugar de ejercer el derecho ejercita la gracia sin límites. El Dios, en fin, que se dirige no tanto a los justos como a los no-justos. Que tiene predilección por los pecadores: que prefiere el hijo perdido al que permaneció en casa, el publicano al fariseo, los heréticos a los ortodoxos, las prostitutas y los adúlteros a sus jueces, los sin ley o transgresores de la Ley a los guardianes de la Ley.

Después de esto, ¿puede todavía decirse que el nombre de Padre solamente es un eco de las experiencias terrenas de paternidad, una proyección que vale para sublimar meras relaciones terrenas de paternidad y dominio? De ninguna manera; *este* Dios Padre es otra cosa. No es un Dios del más allá a expensas del más acá, a expensas del hombre (Feuerbach). Ni el Dios de los explotadores, de la consolación y de la conciencia deformada (Marx). Ni un Dios producto del resentimiento, vértice de una deplorable moral del bien y del mal, propia de mozos de cuerda (Nietzsche). Ni un tiránico super-yo, imagen ideal de las ilusorias necesidades de la primera infancia, un Dios ritualizado por imperativo de un complejo de culpa asociado a un complejo paterno (Freud).

Totalmente distinto es el Dios y Padre a quien apela Jesús para justificar su escandaloso modo de hablar y de comportarse: un Dios extraño, puede que hasta peligroso y, en el fondo, imposible. ¿O es que realmente vamos a admitir que Dios mismo legitime las transgresiones de la Ley? ¿Que Dios mismo no tenga reparos en pasar por encima de la justicia de la Ley y haga proclamar una «justicia mejor»? ¿Que él mismo, por tanto, ponga en entredicho no sólo el orden legal vigente y todo el sistema social con él, sino también el Templo y todo el servicio divino? ¿Que él mismo constituya al hombre en medida de sus mandamientos; que suprima, mediante el amor, las fronteras naturales entre compañeros y no compañeros, entre lejanos y cercanos, entre amigos y enemigos, entre buenos y malos, y, más todavía, que se ponga de parte de los débiles, los enfermos y los pobres, los no privilegiados y oprimidos, incluso los irreligiosos, inmorales e impíos? ¿No es esto tanto como predicar un nuevo Dios: un Dios que se ha desvinculado de su propia Ley, que no es el Dios de los observantes, sino de los transgresores de la Ley; que, en una palabra (y menester es decirlo drásticamente, para expresar sin rodeos la contradicción y el escándalo que entraña), no es el Dios de los temerosos de Dios, sino el *Dios de los sin Dios*? ¡Una *revolución del concepto de Dios* verdaderamente inaudita!

Es, ciertamente, una «rebelión contra Dios». No una rebelión contra Dios en el sentido del ateísmo, sea antiguo o moderno, sino

una rebelión contra el Dios de los piadosos: ¿se podrá realmente aceptar y creer realmente que Dios, el verdadero Dios, esté detrás de un innovador tan extraño como éste, más revolucionario que los revolucionarios, que se alza por encima de la Ley y del Templo, por encima de Moisés, los reyes y los profetas, y se erige en juez del pecado y dispensador del perdón? ¿No cae el propio Dios en contradicción consigo mismo, al servirse de semejante *abogado* para su causa? ¿No es contradictorio que a tal persona le asista el derecho de reivindicar para sí la autoridad y la voluntad de Dios en contra de la Ley y del Templo, de arrogarse la potestad de hablar y actuar como lo hace? ¿Un Dios de los sin Dios, y un blasfemo contra Dios su profeta?

e) Singular invocación

Jesús se esfuerza en todo momento, y con todos los medios, por aclarar que Dios es realmente así: Padre de los perdidos, Dios de los moralmente fracasados, Dios de los sin Dios. ¿Cómo no iba esto a suponer, para todos aquellos que estaban cargados de preocupaciones y de culpa, una enorme liberación? ¿Una inmejorable ocasión de alegría y esperanza? No, no es un nuevo Dios el que Jesús anuncia; es, hoy como ayer, el mismo Dios de la alianza. Sólo que el antiguo Dios de la alianza aparece ahora bajo una nueva luz, una luz distinta. Dios *no* es *otro* Dios, *pero* es *distinto*: no es el Dios de la Ley, sino el Dios de la gracia. Y desde este Dios de la gracia se puede, retrospectivamente, entender mejor, con mayor profundidad, con más benevolencia, al Dios de la Ley: desde entonces la Ley es ya una expresión de la gracia.

Naturalmente, nada de esto resulta obvio para el hombre. Al contrario, todo ello supone un giro total de pensamiento, una nueva conciencia, una verdadera conversión interior con todas sus consecuencias, basada exclusivamente en esa imperturbable confianza que se llama fe. Todo el mensaje de Jesús es una sola llamada que invita no a escandalizarse, sino a convertirse, es decir, a abandonarse a su palabra y a fiarse en el Dios de la gracia. Su palabra es la única garantía que al hombre se le ofrece de que Dios es así. Quien no cree en su palabra sospechará que sus obras provienen del demonio. Sin su palabra, sus obras son equívocas. Solamente su palabra las hace evidentes, inequívocas.

Pero aún hay algo más. Quienquiera que acepta el mensaje de Jesús y se enrola en su comunidad, a través del mismo Jesús traba a la vez relación con aquél a quien Jesús llama «mi Padre». Con el apelativo de «Padre», tal como lo entiende Jesús, no en contraposición con el de «madre», entramos en el punto álgido del conflicto.

Los resultados del análisis lingüístico son sorprendentes a este respecto³⁰: del amplísimo elenco de epítetos de que el judaísmo antiguo dispone para denominar a Dios, Jesús elige, curiosamente, el apelativo «mi Padre». En el Antiguo Testamento hebreo, las denominaciones de Dios como Padre son tan raras como aisladas³¹. Y, desde luego, en la literatura del antiguo judaísmo palestinese, cuando menos hasta entonces, el apelativo hebreo «mi Padre» referido individualmente a Dios no se encuentra en ninguna parte. Sólo en el ámbito helenístico, de evidentes influencias griegas, se halla documentada (aunque no muy profusamente) la costumbre de dirigirse a Dios con el término griego de *patér*. Y más extraordinarios todavía son los datos documentales del término arameo de Padre: *Abba*. Según los testimonios de que disponemos³², parece que Jesús siempre llamó a Dios *Abba*. De otra manera no se explica el persistente uso que de este término arameo, tan inusual, hicieron después las comunidades de lengua griega³³. Y, a la inversa, en toda la amplísima literatura de oración, tanto litúrgica como privada, del judaísmo, desde la Antigüedad hasta la Edad Media, no se puede aducir ningún texto en el que Dios sea invocado con el nombre de *Abba*. ¿Cuál es la explicación de este fenómeno? Hasta este momento no se ha encontrado más que una: *Abba* es, originariamente, algo así como nuestro «papá», un balbuceo infantil, que en tiempos de Jesús también los hijos e hijas mayores empleaban para dirigirse al propio padre y, en general, denotaba cortesía y respeto ante las personas ancianas. Por eso, utilizar para dirigirse a Dios una expresión tan poco varonil, tan tierna, propia del lenguaje de los niños o muestra usual de cortesía, hubo de resultar para los contemporáneos de Jesús enormemente irreverente, escandalosamente familiar, como pasaría hoy si nosotros llamásemos a Dios «papá» o «papaíto».

Para Jesús, sin embargo, esta denominación no es en absoluto irrespetuosa, igual que el apelativo familiar de un hijo a su padre. La familiaridad no excluye el respeto. La reverencia sigue siendo para Jesús el fundamento de su concepto de Dios. Mas no su centro: según Jesús, tal como un niño habla a su padre terreno, así debe el hombre hablar a su padre celestial: con respeto, pronto a la obediencia, pero sintiéndose, sobre todo, seguro y confiado. Con esta

³⁰ Cf. especialmente los estudios de J. Jeremias, *Abba* (Gotinga 1966) 15-67; id., *Teología del NT I* (Salamanca 1974) 80-87.

³¹ Cf. también Sal 89,27 (el privilegio real de llamar a Dios «mi padre»; cf. Eclo 51,10); de modo parecido, el grito de desesperación de Is 63,16; 64,8; Jr 3,4.

³² Mc 14,36.

³³ Gál 4,6; Rom 8,15; cf., en este mismo contexto, Mt 23,9.

confianza llena de respeto es como Jesús enseña a sus discípulos a hablar a Dios: «Padre nuestro - de los cielos»³⁴. Llamar a Dios «Padre» es la expresión más atrevida y a la par más simple de esa confianza incondicionada que cree al buen Dios capaz de todo bien, de él se fía y a él se confía.

El *Padrenuestro*, transmitido en dos versiones, una corta³⁵ y otra larga³⁶, sin servilismos a la letra ni a las fórmulas, es una plegaria espontánea, nacida de la vida corriente de cada día. No supone inmersiones ni purificaciones místicas, ni conlleva reivindicaciones de méritos; sólo hay un requisito: la disposición al perdón³⁷.

De cada petición por separado es fácil encontrar paralelos en las plegarias hebraicas, como, por ejemplo, en la oración de las dieciocho peticiones. Pero el *Padrenuestro* en conjunto es, por su brevedad, precisión y llaneza, inconfundible. Es un modo de orar nuevo, profano, no formulado en el lenguaje sacral hebraico, sino en la propia lengua materna aramea, sin los usuales y pomposos apelativos de alabanza ritual a Dios. Una oración marcadamente personal, pero que a través de la invocación «Padre nuestro» crea un fuerte lazo de unión entre los que rezan. Una plegaria simplicísima, pero concentrada en lo esencial: en la causa de Dios (santificado sea su nombre, venga a nosotros su reino y hágase su voluntad), que indisolublemente está ligada a la causa del hombre (sus necesidades materiales, su culpa, la tentación y la fuerza del Mal).

Todo él es una ejemplar verificación de lo que Jesús ha venido diciendo contra el estilo ampuloso de rezar: no os imaginéis que por hablar mucho os harán más caso, como si vuestro Padre no supiese ya lo que os hace falta³⁸. Es todo lo contrario de una invitación a dejar de lado la oración de súplica, limitándose a la de loor y alabanza, como proponían los estoicos en atención a la omniscencia y omnipotencia de Dios. Es ante todo una invitación a rogarle, conscientes de la inminente venida de Dios, con imperturbable confianza y humana insistencia, al igual que el amigo intempestivo a mitad de la noche³⁹ y que la viuda impertérrita ante el juez⁴⁰. En ningún pasaje se plantea el problema de la oración desatendida; existe seguridad de que será escuchada⁴¹. La experiencia de no haber sido atendidos no debe conducir al silencio, sino a la reiteración de la plegaria. Siempre, eso sí, bajo el supuesto de que no se haga nuestra voluntad, sino la suya⁴²: aquí reside el secreto de que la oración sea escuchada.

³⁴ Mt 6,9. ³⁵ Mt 6,9-13. ³⁶ Lc 11,2-4.

³⁷ Mc 11,25; Mt 6,14s; 18,35. ³⁸ Mt 6,7s. ³⁹ Lc 11,5-8.

⁴⁰ Lc 18,1-5. ⁴¹ Mt 7,7-11; Lc 11,9-13. ⁴² Mt 6,10; cf. Mc 14,36.

Jesús recomienda que se rece lejos de la gente, en el aislamiento incluso del propio aposento familiar⁴³. También él ha rezado así. Pues, aunque la mayor parte de los pasajes sinópticos sobre el tema se deben a interpolaciones redaccionales de Lucas en el Evangelio de Marcos⁴⁴, en este mismo evangelio ya se da noticia de las largas horas que Jesús dedica a la oración en soledad, fuera del horario litúrgico⁴⁵. Jesús mismo dio gracias. Pues, aunque las frases de Mateo sobre el mutuo conocimiento del Padre y del Hijo tienen resonancias joánicas y, por lo mismo, se discute su autenticidad, no ocurre así con la oración de acción de gracias inmediatamente anterior, donde Jesús, a pesar de todos los fracasos, alaba al Padre por haber escondido «estas cosas» a los sabios y entendidos y haberlas revelado a la gente sencilla, a los incultos, a los simples, a los humildes⁴⁶.

Mas aquí también se puede hacer otra constatación sorprendente. Numerosos son los pasajes en los que Jesús dice «mi Padre» (del cielo)», así como también «tu Padre» y «vuestro Padre». Sin embargo, no hay un solo pasaje en todos los evangelios donde Jesús se una con los discípulos para decir «nuestro Padre». Esta radical distinción entre Padre «mío» y «vuestro», ¿se debe simplemente al modo cristológico de hablar de la comunidad⁴⁷? Por lo menos es igualmente sostenible la opinión contraria, a saber: el hecho de que esa diferencia de terminología se mantenga tan constante a lo largo de todo el Nuevo Testamento se debe justamente a que los evangelios no hacen otra cosa que poner de manifiesto lo característico de Jesús, manifestando con exactitud su misión⁴⁸. Verdad es que el enigmático *logion* de Mt 11,27, par. (*logion* con cierto sabor al cuarto Evangelio, aunque hasta ahora nadie ha explicado cómo haya podido caer en los sinópticos este «aerolito del cielo joánico») no da pie para concluir —sería ir demasiado lejos— que en él se alude a un acontecimiento concreto de revelación, ocurrido, por ejemplo, en el bautismo de Jesús. Y eso ni aunque se haga una traducción extremadamente libre: «Todo (o sea, toda la revelación) me lo ha comunicado mi Padre. Y como a su Hijo sólo lo conoce (verdaderamente) un Padre, así a su Padre sólo lo conoce (verdaderamente) un Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»⁴⁹. Por otra parte, sin embargo, ¿quién puede negar que todo el anuncio que hace Jesús del reinado y de la voluntad de Dios está enteramente centrado en Dios como «Padre»?

⁴³ Mt 6,6. ⁴⁴ Lc 5,16; 6,12; 9,18.28s.

⁴⁵ Mc 1,35; 6,46 (par); 14,32-39. ⁴⁶ Mt 11,25.

⁴⁷ Así Conzelmann, *Theologie des NT*, 121-123.

⁴⁸ Así G. Bornkamm, *Jesus*, 118.

⁴⁹ J. Jeremias, *Teología del NT*, § 6: *La entrega de la revelación*.

El sentido cotidiano de la palabra *Abba* impide precisamente su supervaloración en cuanto apelativo de Dios. Jesús mismo nunca se definió como «el Hijo» sin más. Incluso llegó a rechazar categóricamente cualquier identificación directa con Dios, cualquier divinización de su persona: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno más que uno, Dios»⁵⁰. Mas, por otro lado, tampoco habla como los profetas veterotestamentarios: «Así dice el Señor» u «Oráculo de Yahvé». El habla más bien con un enfático «Yo» o «Pero yo os digo» por delante, del que no se encuentran paralelos en el mundo judío, lo que da pie para pensar que proviene directamente del Jesús prepascual. Ateniéndonos a las fuentes, ¿cómo se puede negar que este mensajero del Dios Padre vivió y actuó realmente en virtud de una extraordinaria unión con Dios? ¿Cómo negar que su anuncio del reinado y la voluntad de Dios está basado en una particular experiencia de Dios? ¿Cómo negar que su increíble pretensión, su soberana seguridad y su fresca connaturalidad nacieron de una personal y directa relación con Dios, su Padre y nuestro Padre?

Sin lugar a dudas, pues, Jesús es el público *abogado de la causa de Dios*. Y no en el simple sentido jurídico-externo, como mero delegado, plenipotenciario o defensor de Dios. Lo es también en el sentido existencial-íntimo más profundo: como enviado personal, como fiduciario, confidente y amigo de Dios. Ante Jesús, el hombre, sin coacción de ninguna clase, es cierto, pero de una forma directa e inexorable, se ve confrontado con la realidad última, esa realidad que lo empuja a tomar una decisión sobre el último por qué y para qué. Esa misma realidad última es la que mueve a Jesús en todo su vivir y en todo su obrar, sea frente al sistema político-religioso y sus estamentos superiores, sea frente a la Ley, el culto y la jerarquía, frente a las instituciones y la tradición, frente a los lazos de familia y los compromisos de partido. Ella es también la que lo lleva a compadecerse y tomar partido por las víctimas del sistema, por todos los que sufren, los marginados y pisoteados, los que se sienten culpables o fracasados. Esa última realidad es la que ilumina toda su vida: cuando anuncia a Dios Padre, cuando se niega a compartir los temores y prejuicios religiosos de su tiempo, cuando se solidariza con el pueblo religiosamente ignorante. Y lo mismo cuando no trata a los enfermos como si fuesen pecadores y no permite que recaiga sobre Dios la sospecha de enemigo de la vida, cuando libera a los endemoniados de sus coacciones psíquicas y rompe el círculo infernal de los perturbados mentales, creyentes en los demonios y proscritos sociales. Esa última realidad es tam-

⁵⁰ Mc 10,18 (par).

bién la que motiva toda su actuación: cuando anuncia la soberanía de Dios y rechaza toda clase de relación de poder entre los hombres, cuando se opone a que las mujeres estén sometidas en el matrimonio al arbitrio del marido, cuando toma bajo su protección a los niños contra los mayores, a los pobres contra los ricos y, en general, a los pequeños contra los grandes. O, también, cuando se pone a favor de los religiosamente heterodoxos, de los políticamente comprometidos, de los sexualmente explotados, de los moralmente fracasados, de los relegados al margen de la sociedad y les concede su perdón. Cuando, en fin, se mantiene abierto a todos los grupos sin suscribir ciegamente lo que los representantes y expertos de la religión oficial declaran infaliblemente verdadero o falso, bueno o malo.

En esta realidad última que él llama Dios, su Padre y nuestro Padre, es donde radica su actitud fundamental, que podemos definir con una sola palabra: *libertad*. Una libertad que es contagiosa, que tanto para el individuo como para la sociedad abre, dentro de la unidimensionalidad que los atenaza, una *dimensión* verdaderamente *distinta*, una alternativa real con otros valores, normas e ideales. Que es un auténtico salto cualitativo hacia una nueva conciencia, hacia una nueva meta, hacia un nuevo objetivo e itinerario de vida, hacia una nueva sociedad en libertad y justicia. Que es un verdadero trascender, o sea, no un trascender sin transcendencia, sino un *trascender desde la transcendencia a la transcendencia*.

En la relación entre Jesús y el Padre tocamos el misterio último de Jesús. Las fuentes no nos ofrecen detalles de su intimidad. La psicología y la filosofía de la conciencia tampoco nos prestan mayor ayuda. Una cosa, sin embargo, es lícito decir: cierto que Jesús no reivindicó para sí el señalado título de Hijo y cierto que no es lícito trasladar a los textos prepascuales la teología pospascual del Hijo de Dios, pero asimismo tampoco se puede negar que en el Jesús prepascual se encuentran datos reales suficientes para su caracterización pospascual como «Hijo de Dios». Toda la predicación y el comportamiento de Jesús no son otra cosa que una interpretación de *Dios*. A la vista de este Dios distinto que Jesús anuncia, ¿no había de aparecer también Jesús bajo una luz distinta? Todo aquel que se adhería a Jesús con decidida confianza tenía que constatar a la vez una transformación, inesperada y liberadora, de lo que hasta entonces entendía por «Dios». Y, a la inversa, quien por obra de Jesús se adhería a este Dios Padre, ¿no experimentaba también una transformación de lo que él hasta entonces había visto en Jesús?

El hecho fue éste: el anuncio y la invocación de Dios como

Padre, con toda su novedad y originalidad, devolvió su luz sobre aquel que con tal novedad y originalidad lo había anunciado e invocado. Y de la misma manera que al principio no se podía hablar de Jesús sin hablar de este Dios y Padre, así también fue después muy difícil hablar de este Dios y Padre sin hablar de Jesús. La decisión de creer en el único y verdadero Dios no dependía de determinados nombres y títulos, sino de la persona de este Jesús. La relación personal con Jesús determinaba cómo uno se comportaba ante Dios, qué opinión tenía de él, cuál era su Dios en suma. Jesús habló y actuó en el nombre y la fuerza del único Dios de Israel. Y por esto, finalmente, se dejó matar.

3. EL FIN

En casi todas las cuestiones importantes (matrimonio, familia, nación, relación con la autoridad, trato con otros hombres y grupos) Jesús piensa de manera diferente de lo acostumbrado. El conflicto en torno al sistema, la Ley y el orden, el culto y las tradiciones, la ideología y la praxis, las normas vigentes, las fronteras que hay que respetar y las personas que hay que evitar, la disputa sobre el Dios oficial de la Ley, del Templo, de la nación, y la pretensión de Jesús tienden a un desenlace inmediato. Era preciso ver quién tenía razón. El conflicto se había hecho cuestión de vida o muerte. Y el protagonista, tan provocativo en su magnanimidad, desenvoltura y libertad, se convertiría en un silencioso y paciente personaje.

a) Frente a la muerte

Los evangelios están determinados desde el comienzo por un presentimiento de muerte. Pero presentar la historia de Jesús como una historia de pasión, ¿no responde a una tendencia pospascual? En contra de las conclusiones de pasados estudios sobre la vida de Jesús, llenos de fantasía historizante y psicologizante, hoy se ha llegado al acuerdo sobre un punto: que Jesús no vivió antes de su catástrofe en Jerusalén una «primavera galilaica» coronada de éxitos. Para descartar esta u otra semejante primavera romántica basta considerar que no es al final, sino al comienzo del primer Evangelio cuando se da noticia de que los adversarios de Jesús deciden planear su muerte¹. Asimismo, los relatos de las tentaciones, recogidos también al principio de los evangelios, ponen de

¹ Mc 3,6.

manifiesto que la vida y obra de Jesús no estuvo exenta de tentaciones, tribulaciones y dudas.

Entre tanto se ha podido constatar que el *marco*² geográfico-histórico del mismo Evangelio de Marcos (actividad en Galilea con residencia en Cafarnaún, breve estancia en tierra de paganos, confesión de Pedro e inicio de la marcha hacia Jerusalén, entrada, permanencia y pasión) tiene una función literaria y sus detalles no deben por principio ser tomados como relatos históricos. La mayoría de las narraciones podrían haber sido ordenadas de otra manera, como Lucas y Mateo hicieron después en parte. Tanto la confesión de Pedro como la huida temporal del radio de acción de Herodes Antipas hacia el territorio de Tiro, ciudad fenicia del Norte, en la región de Cesarea de Filipo, y la «Decápolis», zona situada al otro lado del lago de Genesaret (cerca de los actuales montes del Golán), sometida a directa administración militar de los romanos, no son históricamente ciertas, aun cuando no se pueda excluir una incursión ocasional por tierra de paganos. No obstante, una cosa nos consta con toda seguridad: que Galilea es el principal campo de acción de Jesús, y sólo al final, como cambio decisivo en su vida, tiene lugar el viaje —único según los sinópticos— a Jerusalén. Y que Jesús experimentó desde el principio adhesión y rechazo, afluencia de gente y acerba hostilidad, también es cosa que los evangelios pueden haber reflejado con fidelidad histórica.

Queriendo anunciar a todo el pueblo su mensaje, Jesús tenía que presentarse ante todo en el centro religioso por excelencia: en la fatídica ciudad de Israel, en la santa ciudad de Dios, en la ciudad del gran Rey³. Aquí debía confrontarse el pueblo, en la hora suprema, con el mensaje del reino y de la voluntad de Dios. Los discípulos esperaban, como varias veces apunta Lucas⁴, que con la marcha hacia Jerusalén iba a comenzar el reinado de Dios. Aquí, pues, debía realizarse la última suerte.

Que Jesús fuera a Jerusalén sólo para morir es probablemente una interpretación ulterior. Y lo mismo puede decirse de las antiguas *predicciones* judeocristiano-palestinas de la *pasión y resurrección* del «Hijo de hombre», que ya en Marcos aparece tres veces⁵, en la última de las cuales se describe incluso un sumario de la pasión y resurrección. Todas ellas, distribuidas a lo largo de toda la historia con gran esmero redaccional, pretenden poner de relieve tanto el plan misterioso de Dios como la admirable pres-

² Cf. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literaturkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus-Überlieferung* (Berlín 1919; reimpression: Darmstadt 1964).

³ Mt 5,35. ⁴ Lc 19,11; 24,21; Hch 1,6.

⁵ Mc 8,31 (par); 9,31 (par); 10,33s (par).

ciencia de Jesús, la voluntariedad de su pasión y, finalmente, su obediencia a la Escritura. *Vaticinia ex eventu*, según el estilo de la apocalíptica judía: profecías configuradas después del cumplimiento, formuladas *a posteriori* conforme a los acontecimientos. Así se denomina en lenguaje técnico este género literario, tan frecuente en el Antiguo Testamento y en la literatura antigua en general. Estas predicciones están al servicio de la predicación, del *kerygma*; por tanto, no son profecías o vaticinios en sentido estricto. Son «fórmulas kerygmáticas» que presentan el itinerario de la pasión de Jesús como cumplimiento del plan de salvación de Dios y no como un destino ciego, fatal. No son clarividentes prognosis del mismo Jesús, sino interpretaciones de la pasión por la cristiandad primitiva.

¿Quiere decir que Jesús no previó su muerte en absoluto? Esto es otro problema. ¿Cómo iba a ser Jesús tan ingenuo que no vislumbrara lo que se le venía encima? Siempre hay que contar, es cierto, en los evangelios con posibles intenciones cristológicas; pero también puede resultar acrítico un escepticismo histórico total. Para advertir el *peligro de un final violento* no se necesitaba ninguna ciencia sobrenatural, bastaba con mirar la realidad desapasionadamente.

Por la radicalidad de su mensaje, que puso en entredicho las pías certidumbres del hombre y de la sociedad y todo el ordenamiento religioso tradicional, provocando desde el principio gran oposición, Jesús tuvo que contar necesariamente con graves colisiones y duras reacciones por parte de los poderes religiosos y eventualmente también políticos, con graves consecuencias para ambas esferas. Las recriminaciones motivadas por sus transgresiones del sábado, su desprecio de la Ley y sus blasfemias contra Dios debían ser tomadas en serio. En todo caso, la entrada en la capital del «herético profeta» de provincias, que en el pueblo creyente sembraba inseguridad y confusión, significaba una clara provocación a la clase dirigente. Ya en el Evangelio de Juan podemos leer: «Escucha y verás que de Galilea no puede salir un profeta»⁶. En el supuesto —probable— de que la entrada en Jerusalén no hubiera tenido el carácter triunfal con que luego se la revistió (dando al pacífico asno una interpretación simbólica y engalanando todo el episodio con elementos legendarios), la cosa estaba clara: quien había sido tachado de taumaturgo diabólico, falso profeta y blasfemo tenía que contar con la pena capital. Para merecer la muerte, en efecto, bastaba con infringir intencionadamente, tras una única amonestación, el precepto sabático en presencia de

⁶ Jn 7,52.

testigos (obsérvese en Marcos: tras la primera profanación del sábadu tiene lugar la advertencia; a la segunda le sigue de inmediato la deliberación para acabar con Jesús) ⁷.

Cierto, en Judea y Samaría un tribunal judío no podía ejecutar sentencias de muerte (por lo menos es discutible que tuviese tal potestad). El *ius gladii*, al parecer, estaba reservado a las fuerzas romanas de ocupación. Pero, prescindiendo incluso de que los círculos dirigentes judíos tenían en ciertos casos intereses comunes con los romanos en contra de los agitadores políticos y las rebeliones populares y estaban en general dispuestos al colaboracionismo, la situación en Galilea cuando menos era diferente: el tetrarca judío podía, por gracia de Roma, pronunciar y ejecutar sentencia de muerte. El arresto y decapitación de Juan el Bautista en la fortaleza de Maqueronte por orden de Herodes Antipas (bien porque aquél había desaprobado públicamente el casamiento de Herodes con su cuñada Herodías ⁸, bien porque el mismo Herodes había atisbado probablemente el significado político de la actuación de Juan y la posibilidad de una insurrección) ⁹ son históricamente ciertos. Para Jesús, que de seguro estaba informado de ello y en muchos aspectos aparecía claramente como el «sucesor» de Juan, significaron en todo caso una siniestra premonición. Hasta un movimiento multitudinario de carácter apolítico podía parecer, a los que ostentaban el poder, políticamente peligroso. La observación, puesta sorprendentemente en boca de los fariseos, de que Herodes quería matarlo ¹⁰ tenía sobrados fundamentos históricos. Más la entrada solemne de Jesús en Jerusalén comportaba ya el máximo peligro. Y la acción profética de la «purificación del Templo», sin duda histórica en su núcleo, venía igualmente a constituir, en cuanto muestra de inaudita arrogancia en lugar sacro, el riesgo supremo de la propia vida. La suerte de los profetas (Isaías, Jeremías, Amós, Miqueas y Zacarías eran tenidos por mártires, e incluso en tiempos de Jesús se habían construido monumentos funerarios como expiación por su muerte) debió de hacer reflexionar a Jesús ¹¹. También quizá la suerte del Siervo de Dios del segundo Isaías, que expone su vida a la muerte por muchos ¹². Así, pues, dado que Jesús tuvo que prever la posibilidad de una muerte violenta, muy bien pudo también buscar una interpretación de su propio destino. He aquí por qué algunos sostienen que el núcleo central de las afirmaciones sobre el Hijo de hombre, que no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por todos ¹³, proviene originariamente de

Jesús, viniendo a ser ratificado después por la tradición de la última cena ¹⁴.

A la vista de estos hechos resulta poco menos que imposible eliminar críticamente todo el material relativo a la futura pasión de Jesús. Pues este material no sólo comprende las predicciones de la pasión, sino también las invectivas y acusaciones contra los asesinos de los enviados de Dios, contra los que construyen sepulcros a los profetas y de lo que tratan es de matarlos, contra la Jerusalén que mata a los profetas y contra el traidor. Incluye asimismo las afirmaciones sobre su propio destino, sobre su condición de sin patria, sobre la separación inminente, sobre la suerte de los profetas y del Bautista, sobre el cordero pascual, sobre la prueba y sobre su sepultura como malhechor (que de hecho sólo se cumplió en parte). También incluye, finalmente, todos los símiles y enigmas alusivos a la muerte del pastor y a la dispersión de las ovejas, a la sustracción del esposo, al cáliz y al bautismo, a la piedra angular del Templo, a la proximidad del tiempo de la espada... ¹⁵. Aun sin abandonar por un momento las debidas cautelas críticas, es imposible negar, por ejemplo, que la más breve, más inconcreta y lingüísticamente más antigua variante de las predicciones de la pasión ¹⁶ (a saber, que Jesús va a ser entregado en manos de los hombres) tiene un fondo verdaderamente histórico. Y otro tanto podría decirse del apelativo «Satán» que Jesús aplica a Pedro con ocasión de otro anuncio de la pasión ¹⁷.

Cualquiera que sea la opinión sobre la autenticidad de uno u otro dicho, hay un extremo que permanece incontestable: Jesús, que con sus palabras y acciones había hecho todo lo posible para merecer la muerte, tuvo que contar con un final violento. No que él provocase o quisiese directamente la propia muerte. Sino que *vivió con la muerte a la vista* y aceptándola libremente (con esa gran libertad que conjuga la fidelidad a sí mismo y la fidelidad a la propia misión, el espíritu de responsabilidad y el espíritu de obediencia) por descubrir en ella la voluntad de Dios. No sopor-tando simplemente la muerte, sino cediendo y entregando la propia vida. Siempre deberá ser tenido en cuenta esto cuando se trate de considerar la escena de la víspera de la crucifixión, esa escena a la que la liturgia específicamente cristiana nunca ha dejado de remitirse a lo largo de sus dos milenios de existencia: la última cena.

¹⁴ Mc 14,24.

¹⁵ Esta posibilidad ha de ser tomada en serio en razón del material presentado por J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* I, 264-272.

¹⁶ Mc 9,31.

¹⁷ Mc 8,33.

⁷ Mc 2,24; 3,6. ⁸ Mc 6,17-29. ⁹ *Antiquitates*, 18,118s.

¹⁰ Lc 13,31. ¹¹ Cf. Mt 23,35; Lc 13,33.

¹² Is 53,12. ¹³ Mc 10,45.

b) Una última cena

Jesús, como también algunos de sus discípulos, fue bautizado; pero, según los evangelios sinópticos¹⁸, ni él ni sus discípulos bautizaron a nadie antes de la Pascua. El mismo mandato de bautizar, dado por el Señor resucitado, no es históricamente verificable¹⁹. Hasta aquí hay un acuerdo general en la crítica exegética. Por otra parte, sin embargo, también hoy se está en general de acuerdo en que el bautismo se dio en la Iglesia desde el principio, que la Iglesia primitiva comenzó a bautizar inmediatamente después de la Pascua. ¿Datos contradictorios? No, la explicación es bien simple: la comunidad creyó cumplir la voluntad de Jesús bautizando, aunque para ello no tuviese indicaciones concretas ni antecediase una verdadera «institución» de un rito bautismal. Bautizó simplemente en memoria del bautismo de Juan, que Jesús había aprobado. En memoria del bautismo del mismo Jesús y de los discípulos. Es decir, en respuesta no precisamente a un mandato explícito de Jesús, sino al contenido total de su mensaje, en cuanto éste llamaba a la conversión y a la fe y prometía el perdón de los pecados y la salvación. De esta forma, pues, bautizó la comunidad en el sentido y el espíritu de Jesús: en cumplimiento de su voluntad, en respuesta a su mensaje, es decir, en su nombre²⁰.

¿Ocurrió quizá algo semejante con la última cena, o sea, que tal cena no fue celebrada personalmente por Jesús, sino sólo por la comunidad pospascual en el sentido y el espíritu de Jesús, «en su memoria», en cumplimiento de su «mandato»? La celebración de la cena por la Iglesia podría justificarse de la misma manera que el bautismo. Pero los datos a este respecto son bastante más complejos. Desde una perspectiva histórica, bautismo y cena no pueden situarse en el mismo plano. De un lado, no faltan razones para dudar que Jesús haya «instituido» una cena; el mandato de repetir la celebración, que por dos veces se encuentra en Pablo, falta en Marcos. Pero, de otro lado, las mismas fuentes ofrecen su-

ficientes datos para afirmar que Jesús celebró con sus discípulos una cena de despedida, una última cena.

La tradición de que Jesús celebró un banquete junto con sus discípulos antes de su prendimiento está recogida en cuatro versiones²¹. El primer testimonio lo encontramos en Pablo al principio de su apostolado en Corintio, en la década de los cuarenta²². Pablo hace allí referencia a una tradición que se remonta, según él, al Señor en persona y que él ha recibido en Damasco, en Jerusalén o lo más tarde en Antioquía, es decir, directa o indirectamente de la comunidad primitiva, y de cuya tradición algunos testigos oculares viven todavía. El segundo tronco principal de la tradición es el relato de Marcos, al que sigue el de Mateo (este último quizá más originario en sus expresiones semíticas aisladas, pero de seguro más reciente en su redacción final). Lingüísticamente, el relato de Marcos difiere tanto de la versión paulina que no se puede pensar en una fuente griega común. Sustancialmente, sin embargo, el relato de Marcos y el de Pablo son tan acordes que se hace necesario pensar en una fuente común, hebrea o aramea. La antigüedad, amplitud y concreción de la tradición de la cena (la versión de Lucas es una mezcla de elementos tomados de Pablo y de Marcos) no dan lugar a dudas sobre la realidad de una última cena de Jesús con sus discípulos. El verdadero problema, agudizado por la superposición de fórmulas litúrgicas en los relatos, está en determinar el significado de esta última cena.

Una cosa está clara desde el principio: no se puede sin más atribuir a Jesús lo que luego la comunidad primitiva, las comunidades helenísticas y la posterior dogmática eclesiástica han pensado de la última cena. Especialmente en las disputas medievales sobre el tema se tuvo una visión enormemente distorsionada de la última cena de Jesús, pues directamente se partía de las palabras relativas al pan y al vino y con ello se la contemplaba aislada de todo lo demás. Se daba de lado un aspecto fundamental: el importante papel que en la predicación total de Jesús desempeñaron aquellos banquetes de los que los discriminados y degradados no estaban excluidos, revistiendo con ello un carácter de signo del inminente reino de Dios y de la gracia y el perdón ofrecidos por anticipado. Si el bautismo de penitencia fue la acción simbólica característica de Juan el Bautista, la de Jesús y su mensaje vino expresada en esos banquetes de ambiente festivo y alegre, en los que se celebraba la pertenencia común al inminente reinado de Dios. Lo mismo testimonian indirectamente los relatos de la multiplicación de los pa-

¹⁸ Otra interpretación en Jn 4,2.

¹⁹ Mc 16,15 pertenece al capítulo suplementario; Jn 3,5 está dudosamente documentado; la conclusión de Mateo se remonta, en la forma trinitaria, a una tradición de la comunidad o a una práctica de la misma.

²⁰ Para una ulterior interpretación del bautismo, cf. H. Küng, *La Iglesia*, C III,1: *Incorporados por el bautismo* (con extensa bibliografía). Entre las obras más recientes, podemos mencionar: G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Londres 1962); W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament* (Zurich 1966); K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV,4: *Das Christlichen Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens* (Zurich 1967); N. Gäumann, *Taufe und Ethik. Studien zu Römer 6* (Munich 1967); O. Böcher, *Christus Exorzista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament* (Stuttgart 1972).

²¹ 1 Cor 11,23-25; Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,15-20.

²² 1 Cor 11,23-25.

nes²³. La última cena, el banquete de despedida de Jesús sólo puede ser visto a la luz de este contexto, de esta larga *serie de banquetes*, que luego los discípulos siguieron celebrando después de la Pascua.

Desde esta perspectiva ya se puede comprender que Jesús no intentase con esta cena instituir una nueva liturgia. Trató simplemente de verificar una vez más en torno a la mesa la comunión con sus discípulos, aquellos discípulos que por largo tiempo habían andado, comido y bebido con él. Jesús quiso tener esta cena con los suyos en espera del reino cercano y de su propia despedida. Si en el relato de la última cena hay una frase que procede de la boca de Jesús, ésa es la que la tradición litúrgica posterior, ya a partir de Pablo, no recoge: que Jesús ya no beberá más del fruto de la vid hasta el día aquel en que lo beba, pero nuevo, en el reino de Dios²⁴.

Que esta cena fuese la cena pascual ritual (así, Marcos, aunque sólo en la ambientación del suceso no en su desenvolvimiento) o no lo fuese (así Juan), es una cuestión de secundaria importancia. No faltan razones para una y otra tesis. Pero si especialmente se atiende a lo endeble del testimonio y a la improbabilidad tanto de la convocatoria del tribunal como del ajusticiamiento de Jesús al día siguiente, que era la fiesta de la Pascua, resulta más verosímil la tesis de Juan, con lo que la fecha de la Pascua de Jesús habría de ser atribuida preferentemente a la comunidad, en su voluntad de interpretar la cena de Jesús como sustitución de la cena pascual. El pensamiento de la Pascua habría estado conectado con la cena de Jesús aun cuando ésta hubiera sido celebrada la noche anterior.

Pero, fuese o no una cena pascual, las especiales *palabras de Jesús* no cayeron directamente del cielo como palabras sagradas, instauradoras de un nuevo rito (tal como ha pretendido esa interpretación de la cena aislada de todo contexto). Sino que estuvieron enmarcadas en el acostumbrado ceremonial —todavía hoy parcialmente en vigor en algunas familias hebreas— de un banquete festivo judío. Así la palabra del pan, que se decía a continuación de la bendición de la mesa antes de la comida principal, cuando el cabeza de familia pronunciaba la fórmula de alabanza sobre un único pan, plano y redondo, partiéndolo después y distribuyendo sus fragmentos entre los comensales. Y lo mismo la palabra del vino, que se decía a continuación de la acción de gracias después de la comida, cuando el cabeza de familia hacía circular el cáliz lleno de vino, invitando a cada uno a beber de él. Un gesto de comunión que cualquier hombre de la Antigüedad podía comprender incluso sin palabras aclaratorias.

²³ Mc 6,30-44; 8,1-10 (par); cf. Mc 2,18-20. ²⁴ Mc 14,25.

Jesús, por tanto, no necesitaba inventar un nuevo rito; le bastaba con asociar al rito tradicional un nuevo anuncio y una nueva interpretación. Y así lo hizo, refiriendo el pan y, al menos según la versión de Marcos, también el vino a sí mismo. En efecto, a la vista de su muerte inminente interpretó el pan y el vino como signos proféticos de su muerte y de todo lo que él había sido, hecho y querido: como signos del sacrificio, de la entrega de su vida. Como este pan, así también será quebrado su cuerpo; como este vino rojo, así también será derramada su sangre: esto es mi cuerpo, esto es mi sangre. Lo cual da a entender, en ambos casos, la entrega plena de toda su persona. Como el cabeza de familia hace partícipes de la bendición de la mesa a cuantos comen el pan y beben el vino, así también Jesús hace partícipes a los suyos de su cuerpo entregado a la muerte («cuerpo» o «carne», en hebreo como en arameo, significan siempre el hombre entero) y de su sangre derramada por «muchos» (en sentido inclusivo = todos).

De este modo, los discípulos se suman al destino de Jesús. Con el signo de la cena se instaura una comunión nueva y permanente de Jesús con los suyos, se establece una «nueva alianza». La idea de la Nueva Alianza tiene en la (¿más antigua?) versión paulina («Esta copa es la Nueva Alianza sellada con mi sangre»²⁵) todavía mayor relieve que en la versión de Marcos: es la Alianza que estaba prefigurada en la alianza del Sinaí (cerrada mediante una aspersión de sangre y una comida)²⁶, que había sido profetizada por Jeremías para el tiempo de la salvación²⁷ y que en la época de Jesús jugaba un importantísimo papel, incluso en Qumrán, donde diariamente se celebraba una comida comunitaria con bendición del pan y el vino. La sangre derramada y el cuerpo entregado de Jesús son, pues, el signo de la nueva alianza establecida entre Dios y su pueblo.

Que el propio Jesús entendiera su muerte como una expiación en representación de muchos, es decir, en el sentido del inocente Siervo de Yahvé de Isaías 53²⁸, que, porque Dios lo quiere, soporta paciente y libremente el dolor y la muerte en expiación por los pecados de otros, bien puede ser una interpretación postpascual. El pensamiento judío de entonces no ignoraba el carácter expiatorio anejo a toda muerte inocente, a toda sangre inocente derramada.

Decididamente ociosa es la cuestión, tan debatida en tiempos de la Reforma, en torno al significado del «es», dado que ni Jesús ni la comunidad tenían nuestro concepto de sustancia. Entonces no

²⁵ 1 Cor 11,25. ²⁶ Ex 24,8-11. ²⁷ Jr 31,31-34.

²⁸ Cf., especialmente, Is 53,4-10.

se preguntaba qué es una cosa, sino para qué sirve. No en qué consiste, sino cuál es su función. Paradójicamente, es muy probable que la frase original aramea ni siquiera contuviese en su formulación la mencionada palabra, sobre la que después se ha discutido durante siglos. Entonces, en el arameo original, se decía sencillamente: «Esto - mi cuerpo»²⁹.

De esta manera, las palabras y las acciones de la cena, al mismo tiempo que ratifican la *antigua comunión*, también prometen una *comunión nueva*: una *koinonía*, una *communio* con Jesús y de unos con otros. Al círculo de los discípulos se le anuncia la despedida del maestro, pero a la vez queda establecida la *comunión mutua* y con el mismo Jesús, comunión que perdurará hasta que se renueve en el banquete del reino de Dios. Los discípulos deberán permanecer unidos mientras el maestro esté ausente. No parece, pues, gratuito que a la última cena de Jesús se asociase en seguida la idea de la comunidad eclesial³⁰.

c) La Pasión

No vamos a relatar aquí la *historia de la pasión*. Será más sencillo releerla en cualquiera de los evangelios, y preferentemente en el de Marcos³¹. En cuanto al orden de sucesión de los acontecimientos, incluso Juan, que para la pasión debe de haber utilizado un relato más antiguo, concuerda por una vez con los tres sinópticos: traición de Judas, última cena con indicación del traidor, prendimiento e interrogatorio, proceso ante Pilato y crucifixión. A estos capítulos, que también en Juan se suceden en el mismo orden, han de sumarse también la escena de Getsemaní y la negación de Pedro junto con su anuncio.

²⁹ Mc 14,22 (par).

³⁰ Para una ulterior interpretación de la *cena*, cf. H. Küng, *La Iglesia*, C III,2: *Unidos en la comida común* (con extensa bibliografía). Entre las obras más recientes podemos mencionar: J.-J. von Allmen, *Essai sur le Repas du Seigneur* (Neuchâtel 1966); C. O'Neill, *New Approaches to the Eucharist* (Staten Island 1967); G. N. Lammens, *Tot Zijn Gedachtenis. Het commemoratieve Aspect van de Avondmaalsviering* (Kampen 1968); J. M. Powers, *Eucharistie in neuer Sicht* (Friburgo-Basilea-Viena 1968); J. P. de Jong, *Die Eucharistie als Symbolwirklichkeit* (Ratisbona 1969); B. Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament* (Zurich 1970); H. Schürmann, *Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt* (Leipzig 1970); R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der ntl. Einsetzungsberichte* (Munich 1971); H. Fries, *Ein Glaube. Eine Taufe. Getrennt beim Abendmahl?* (Graz 1971); H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus* (Stuttgart 1972); A. Gerken, *Theologie der Eucharistie* (Munich 1973).

³¹ Recomendamos el comentario de E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (Gotinga 1968).

Es comprensible que la comunidad tuviera enorme interés en todos los sucesos relacionados con el prendimiento, el proceso y la crucifixión. Por eso se explica que la historia de la pasión esté relatada con mucho mayor detalle que todo lo precedente. Marcos la extiende incluso hasta los acontecimientos anteriores, de modo que su Evangelio ha llegado a ser caracterizado justificadamente como una «historia de la pasión con prolija introducción». La importancia de la pasión adquiere aquí un marcado relieve, acentuado aún más por el modo serenamente distante de contarla. La pasión con sus distintas estaciones debió de ser relatada desde el principio, en bloque, como un todo compacto, tanto en la liturgia como en la catequesis (en ocasiones de excepción, quizá también se relatasen fragmentos especialmente significativos). Pero mientras Marcos ve la auténtica revelación en la cruz y en la aceptación del abandono de Dios, Mateo subraya ante todo la grandeza de Jesús y el poder de la Iglesia y Lucas hace hincapié en el sufrimiento del justo como ejemplo para los discípulos. En cualquier caso, en todos los evangelistas se hace ostensible la intención de conseguir, mediante la historia de la pasión, preservar a la comunidad de la tentación y la apostasía³².

Con ello resulta a la vez evidente que no nos encontramos ante un reportaje policial o un protocolo procesal al estilo de las actas del proceso de Juana de Arco. En efecto, no se trataba de relatar de forma neutral e imparcial el padecimiento y la muerte de Jesús. Sencillamente se creía en aquel que había recorrido este terrible camino, y dicha fe debía traslucirse en la narración como nueva *llamada a la fe*. Los recuerdos históricos y las experiencias de fe pospascual no podían disociarse. De ahí que no se tuviese reparo en asumir elementos legendarios, hechos milagrosos, curaciones, apariciones angélicas y hasta prodigios cósmico-apocalípticos; en una palabra, todo lo que contribuía a evidenciar el significado de dicha historia, a saber: que Dios había intervenido también —y precisamente— en estos trágicos acontecimientos; que en ellos no había imperado el azar, sino el plan y la providencia de Dios; que los hombres con toda su capacidad de determinación y con toda su culpa no son en definitiva más que instrumentos de Dios y, sobre todo, que Jesús por ese su último trance infamante no había sido desmentido, sino confirmado en su papel de Mesías.

³² Cf. G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien* (Munich 1973), donde podrá encontrar el lector la bibliografía más reciente sobre la exégesis del relato de la pasión. Sigue siendo importante K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments* (Heidelberg 1949).

Sobre el cuarto Evangelio, cf., recientemente, A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium* (Munich 1972).

Para lograr este objetivo de fe, los relatos están ligeramente *estilizados* con ayuda de un lenguaje característico, de inspiración veterotestamentaria, majestuoso y solemne a la par que realista, que —de forma análoga a las *Pasiones* de J. S. Bach en expresión musical— hace percibir la trascendencia del acontecimiento hasta en los detalles más cotidianos, brutales e inhumanos. Al mismo objetivo de fe coadyuvan numerosas referencias y cifras expresas del *Antiguo Testamento*, en especial de los salmos 22, 31 y 69 y de los cantos del Siervo de Yahvé³³. Desde la entrada en Jerusalén, para la que se cita el pasaje de Zacarías relativo al rey que se acerca a la ciudad de Sión cabalgando humildemente sobre una cría de borrica³⁴, hasta el sorteo de las vestiduras y las burlas al pie de la cruz, para lo cual se hace referencia al salmo 22, Jesús debe aparecer como aquel en el que se cumplen los designios de Dios, en el que se cumplen las Escrituras, según el dicho: «El Hijo de hombre se va, como está escrito de él»³⁵. Toda esta absurda historia está puesta así ostensiblemente bajo el signo de la misteriosa «necesidad» de Dios, como cuando, según Lucas, el propio Resucitado explica a los discípulos de Emaús «lo que se refería a él en toda la Escritura»: «¿No tenía el Cristo que padecer todo esto para entrar en su gloria?»³⁶. Para las primeras comunidades estas continuas referencias al Antiguo Testamento fueron de gran ayuda para soportar esta casi insoportable historia de su Señor y Maestro.

Pero este estilo narrativo estilizado, tan ventajoso como es para el predicador por su aptitud para expresar y provocar la máxima conmoción y participación, crea al historiador enormes dificultades: ¿dónde termina el relato y comienza la interpretación? ¿Qué es en estas narraciones *historia* y qué es *predicación*, qué historiografía y qué teología? Sobre el último capítulo de la vida de Jesús, narrado en los evangelios con tanto detalle y coherencia, sabemos seguramente menos de lo que en una primera lectura se puede suponer. De otro lado, presumir que la predicación ha oscurecido completamente la historia y que hoy ya no se puede saber lo que verdaderamente ocurrió sería una arbitrariedad dogmática. Un exegeta serio no tiene en este punto más remedio que esforzarse por establecer una distinción.

En algunos casos, la simple comparación de unos textos con otros revela cómo una narración adquiere tonos legendarios. Según Marcos, por ejemplo, uno de los presentes saca la espada y de un tajo corta la oreja del criado del sumo sacerdote. Sin embargo, en Lucas, por lo general más interesado que los otros en los fenó-

menos milagrosos, Jesús, tocándole la oreja, lo cura. Y Juan, finalmente, da a conocer incluso el nombre del discípulo y del criado³⁷. O también: según Marcos y Mateo en la escena de Getsemaní no aparece ningún ángel. Pero en Lucas no sólo aparece un ángel, sino que a Jesús le cae hasta el suelo un sudor parecido a goterones de sangre³⁸, etc.

Y, a la inversa, pequeños e insignificantes detalles denotan que los relatos provienen de testigos oculares, algunos de los cuales todavía viven y son conocidos. Así, por ejemplo, la tan poco memorable y honrosa escena del joven envuelto sólo en una sábana, al que también echan mano cuando prenden a Jesús, y él, soltando la sábana, escapa desnudo³⁹. O la mención de Alejandro y Rufo, hijos de aquel Simón de Cirene al que fuerzan a llevar la cruz (probablemente sólo el palo transversal) del condenado⁴⁰, que Mateo y Lucas ya no estiman interesante y no la hacen⁴¹. O la mención de los nombres de las mujeres galileas al pie de la cruz, entre los cuales, sorprendentemente, no se encuentra el de la Madre de Jesús⁴². Hasta las citas del Antiguo Testamento pueden indirectamente hacer alusión a hechos históricos. Verdad es que el reparto de las vestiduras de Jesús recoge lo que ya se lee en el salmo 22,19⁴³; pero también podía responder a una costumbre normal en casos de ajusticiamiento. Verdad es que la cita de Isaías 53,12 hace soportable la ignominia de la muerte de Jesús entre dos bandidos; pero también es muy probable que el gobernador romano, que había venido a Jerusalén para una corta estancia, hubiera decidido liquidar algunos casos pendientes⁴⁴. El acto de injuriar a Jesús moviendo la cabeza hace referencia al salmo 22,8; pero asimismo es, psicológicamente, más que comprensible⁴⁵. Las citas del Antiguo Testamento, pues, no constituyen de antemano ningún argumento en contra de la historicidad.

La consideración de estos detalles pone de manifiesto una cosa: que desde la historia predicada es enteramente lícito preguntarse, con cautela y sagacidad, sobre la historia sucedida. A través de todas las remodelaciones legendarias, las diferencias de uno a otro relato, los préstamos veterotestamentarios y las ulteriores interpretaciones cristológicas, se puede reconstruir cuando menos en esbozo (más que suficiente para nuestros fines, no específicamente biográficos) lo que realmente ha sucedido en cada una de las fases y saber lo que los distintos testigos en sorprendente concordancia

³⁷ Mc 14,47; Lc 22,49-51; Jn 18,10s.

³⁸ Lc 22,44 (texto dudoso, quizá interpolación).

³⁹ Mc 14,51s. ⁴⁰ Mc 15,21. ⁴¹ Cf. Mt 27,32; Lc 23,26.

⁴² Mc 15,40 (par) en oposición a Jn 19,25.

⁴³ Mc 15,14 (par). ⁴⁴ Mc 15,27s. ⁴⁵ Mc 15,29s.

³³ Is 53. ³⁴ Zac 9,9. ³⁵ Mc 14,21. ³⁶ Lc 24,26s.

relatan de las diferentes situaciones conflictivas creadas entre Jesús y las autoridades judías y romanas y entre el mismo Jesús y sus discípulos.

1. *Comienzo del conflicto.* Todos los testimonios coinciden en señalar como motivo inmediato de la detención de Jesús su ruidosa entrada en Jerusalén poco antes de la gran fiesta de la Pascua, la fiesta de la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto. ¡Que a este galileo herético, que espera la instauración inminente del reino de Dios, se le haya ocurrido venir a Jerusalén justamente ahora, cuando de todas partes (de Galilea inclusive) acuden a la capital inmensas masas de peregrinos y el mismo gobernador romano ha reforzado los efectos militares para garantizar la seguridad! ¡Y que junto con su séquito de peligrosos simpatizantes se haya hecho aclamar en uno de esos momentos en que las esperanzas nacionales, apocalípticas, de la llegada del Reino y la liberación de la dominación romana suelen reavivarse, siendo frecuentes toda clase de incidentes! ¡Y que, según parece, se haya atrevido a presentarse con autoridad en el recinto del Templo y a purificar el santuario en previsión del establecimiento del Reino! ¡Y que en diversas disputas —que indudablemente hay que situar, al menos en parte, en otro tiempo y lugar⁴⁶— haya pretendido legitimar sus pretensiones y su poder⁴⁷ y haya llegado incluso a anunciar la destrucción de Jerusalén y del Templo!⁴⁸ Todo esto, indudablemente, significaba una abierta declaración de guerra al sistema y a sus representantes y no podía por menos de provocar una gran prueba de fuerza.

Lo que Jesús en particular esperaba no lo sabemos. Algunos, basándose en el análisis del texto, creen que Jesús no hizo distinción entre llegada del Reino (parusía), resurrección y reedificación del Templo; que la distinción entre resurrección, elevación y retorno, considerados como acontecimientos consecutivos, se debió exclusivamente a una sistematización pospascual⁴⁹. En cualquier caso, el comportamiento de Jesús en Jerusalén, centro religioso del judaísmo, prueba que él buscaba un desenlace definitivo para su causa. Y, del otro lado, era inevitable que sus adversarios procurasen por todos los medios desenmascararlo como hereje o falso profeta, como enemigo de la Ley, del Templo e incluso de la autoridad romana.

⁴⁶ Así el «apocalipsis de Marcos»: Mc 13; cf. Mt 24; Lc 21,5-36.

⁴⁷ Mc 11,27-33 (par).

⁴⁸ Cf. Mc 13,2 con Mc 14,58.

⁴⁹ Cf. C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino* (Cristiandad, Madrid 1974) 125ss.

2. *La traición.* En tan crítica situación, las autoridades judías (y tal vez las autoridades romanas también) juzgaron oportuna una pronta intervención. Contra él debía procederse con un juicio sumarísimo. Además, para evitar una posible rebelión popular, el caso debería estar resuelto antes de la fiesta. De esta importante noticia de Marcos⁵⁰ resultan dos cosas:

a) Que la cronología de Juan es la exacta, dado que sólo en su Evangelio queda resuelto el caso antes de la fiesta. De esta manera: la última cena tiene lugar un día (entero) antes de la víspera de la Pascua (= jueves); la crucifixión, en la víspera de la fiesta, día en que se inmolaban los corderos en el Templo (el 14 de Nisán = viernes), y, finalmente, la fiesta de la Pascua, un día después de la crucifixión (= sábado). En todo caso, Marcos y Juan concuerdan en situar la crucifixión de Jesús en el viernes de la semana de la Pascua judía del mes de Nisán (que más o menos se corresponde con nuestro abril), sea éste el día de la fiesta de la Pascua (15 de Nisán) o su víspera (14 de Nisán)⁵¹. La fecha de Juan podría coincidir, en virtud de cálculos astronómicos, con el 7 de abril del año 30.

b) Que la distinción entre pueblo judío y jefes era en los primeros tiempos muy importante. Mientras los sinópticos hacen clara diferenciación entre los adversarios de Jesús según el partido a que pertenecen, el Evangelio de Juan hace honores a la expresión colectiva de «los judíos», y con una connotación por lo general peyorativa. El término «judío» aparece en el Evangelio de Juan 71 veces, mientras que en los otros evangelios en conjunto sólo 11 veces.

Que Jesús pudiera ser aprehendido «con astucia», con todo secreto y en un solo golpe de mano, se debió (aquí nuevamente están acordes todos los testimonios) a un hombre del que prácticamente nada sabemos salvo una cosa fundamental, decisiva, que era discípulo de Jesús y además uno de los Doce. Lo que él denunció y sobre todo por qué lo denunció, no lo sabemos exactamente. Sólo Mateo⁵² aduce como motivo de la traición de Judas su avaricia de dinero, y ello probablemente inspirado en el pasaje de Zacarías, que habla de una suma de treinta monedas de plata⁵³. Algunos sostienen que «Is-caríote» no significa «hombre de Kariot», sino que es una mutilación del latino *sicarius*, que quiere decir «hombre de puñal». Judas, arrastrado por un nacionalismo zelota y desengañado de Jesús, habría tomado contacto con sus enemigos para obligarlo a actuar. Pero semejantes explicaciones son puras hipótesis, y otras, que se pueden leer en las vidas noveladas de Jesús, puras

⁵⁰ Mc 14,1s (par). ⁵¹ Jn 19,42; Mc 15,42.

⁵² Mt 26,15; cf. Jn 12,6. ⁵³ Mt 27,9; cf. Zac 11,12s.

fantasías. La leyenda de la maldición (satanización) de Judas, a quien Dante relega junto con el asesino de César, Bruto, al último círculo del infierno, comienza ya a aparecer en los evangelios más tardíos⁵⁴. Histórico podría ser, no obstante, el desenmascaramiento del traidor en la última cena⁵⁵, aunque el contexto general (la presciencia de Jesús y la incomprensión de los discípulos, usual en Marcos) probablemente sólo sea fruto de interpretación teológica.

3. *El prendimiento*. Según noticia unánime de todos los evangelios, el prendimiento de Jesús tuvo lugar muy poco antes de la fiesta y fuera de la ciudad, al otro lado del valle del Cedrón, en el Monte de los Olivos, en el huerto de *Getsemaní*. De la tribulación y dura lucha que Jesús tuviera allí durante su oración, sin testigos⁵⁶, nada histórico podemos saber. Para la historia de los dogmas, sin embargo, la forma tan expresiva de describir como aquí se hace, al revés que en las historias de los mártires judíos o cristianos, el horror y la angustia de Jesús, ha tenido gran importancia. Quien aquí sufre no es un estoico excelso, situado sobre toda humana miseria, ni un superhombre, sino un hombre en sentido pleno, tentado y atormentado, absolutamente incomprendido además por sus mismos seguidores más íntimos, que se habían adormilado.

Por la noche, en una acción sorpresa encabezada por Judas, que conocía muy bien las costumbres de Jesús, éste es arrestado por un grupo de adversarios suyos. El beso de Judas a Jesús, a quien él mismo, al modo discipular, llama *Rabbi*, aunque históricamente difícil de explicar, ha quedado como símbolo de la más vulgar traición. No está claro *quién* había dado la orden ni quiénes tomaron parte en el prendimiento. Casi con toda seguridad fue un destacamento militar de los sacerdotes del Templo, por iniciativa de los sumos sacerdotes en connivencia con el sanedrín. Pero también puede ser que existiera un acuerdo previo entre las autoridades judías y romanas. Con lo cual se explicaría no sólo la mención que Juan, que de ordinario deja la participación romana en un segundo plano, hace de la cohorte romana (por supuesto, junto a la policía judía del Templo), sino también la rápida sentencia de Pilato, conocido no precisamente por su transigencia. La posterior colaboración entre las autoridades judías y romanas queda fuera de toda duda. En cualquier caso, según todas las noticias, Jesús fue primeramente puesto en prevención bajo la autoridad judía.

⁵⁴ Cf. Mc 14,10s con Mt 26,14-16; 27,3-10.

⁵⁵ Mc 14,17-21 (par). ⁵⁶ Mc 14,32-42 (par).

Es significativo que el prendimiento se desarrollase *sin resistencia alguna* de parte de Jesús y sus discípulos. La impericia y ridiculez del anónimo golpe de espada y la leyenda de la curación de la oreja seccionada no hacen más que confirmarlo. Desde este momento, Jesús, abandonado por todos sus discípulos, se encuentra absolutamente solo. La *fuga de los discípulos*, al igual que el prendimiento, es narrada con enorme concisión, sin atenuantes de ninguna clase; no se puede poner en duda. Sólo Lucas intenta velar esta penosa circunstancia, silenciándola primero y haciendo mención después de unas personas conocidas que miran desde lejos. Juan, por su parte, acentuando apologéticamente la libre voluntad de Jesús, eleva la escena al plano mitológico: ante él, como en presencia de la divinidad, los esbirros dan un paso atrás y caen a tierra, y sólo después, cuando ha dejado marchar a los discípulos, lo atrapan⁵⁷.

Especialmente subrayado aparece el contraste entre la fidelidad de Jesús (ante el tribunal) y la infidelidad (ante una criada) del discípulo que solemnemente le había jurado fidelidad hasta la muerte. El relato de la *negación de Pedro*, referido con creíble simplicidad en los cuatro evangelios (y que tal vez constituyó en su origen un núcleo narrativo homogéneo y autónomo), pudo muy bien ser transmitido a la comunidad por Pedro en persona. En todo caso, si prescindimos del dramático desenlace propuesto por Marcos con el segundo canto del gallo (los gallos, al parecer, estaban prohibidos en Jerusalén), el relato puede responder a la realidad histórica, dado que no nos consta que dentro de la comunidad existiese ningún tipo de animosidad contra Pedro.

4. *El proceso*. Pese a los detenidísimos estudios críticos realizados⁵⁸, parece ya imposible reconstruir con exactitud el desarrollo del proceso de Jesús, del que no poseemos ni actas originales ni declaraciones de testigos directos.

No está claro si Jesús fue juzgado según el antiguo derecho saduceo o según el más reciente derecho farisaico (tal como aparece escrito en la Mishna ulterior). Si tuvieron lugar dos sesiones del sanedrín (la primera por la noche y la segunda de mañana) o solamente una sesión diurna (así, Lucas, con mayor verosimilitud). Si

⁵⁷ Jn 18,4-9.

⁵⁸ Cf. H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu*, en *Sitzungsbericht der Berliner Akademie* (1931) XIV; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* (Stuttgart 1951; 4.ª ed. corregida y aumentada: Ratisbona 1969); D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day* (Leiden 1971). De entre los libros sobre Jesús, cf. esp. G. Bornkamm, *Jesus*, 150s.

los testigos de cargo dijeron verdad o mentira respecto a las afirmaciones de Jesús sobre el Templo. Si el sanedrín podía pronunciar y ejecutar sentencias de muerte y si una sentencia de ese tipo podía dictarse también por la noche y en el ámbito de un solo día. Si alguien en razón de sus pretensiones mesiánicas podía ser condenado a muerte por la autoridad judía y si, supuesto el caso de condena por blasfemia (que en tiempos de Jesús no consistía sólo en ultrajar el nombre de Dios), no estaba prevista la lapidación en lugar de la crucifixión. Si se pronunció una sentencia formal de muerte o se tomó más bien (como nuevamente insinúa Lucas, que nada dice de la sentencia) la decisión de poner al acusado en manos de Pilato. Y, finalmente, si hubo un proceso regular o solamente un interrogatorio con el fin de precisar los puntos de la acusación antes de entregarlo al gobernador romano.

Está claro, en cualquier caso, que todo el proceso inquisitorial ante el sanedrín, y con mayor razón el que, según Juan, tiene lugar ante Pilato, está configurado de acuerdo con el esquema de la *profesión de fe en Cristo por parte de la comunidad*: en el centro, tras la presentación de muchos testigos, la autoconfesión mesiánica de Jesús y, como consecuencia, su condena a muerte por blasfemo⁵⁹.

El silencio de Jesús, sobre el que tantas veces se hace hincapié en los evangelios, trata de acentuar su aceptación del sufrimiento, su sí a la voluntad de Dios. Pero para descubrir lo que realmente se esconde tras de esas «muchas» acusaciones (curioso que sólo una de ellas se especifique y que este hecho casi nunca se tome en consideración), es necesario contemplarlas en el contexto total de los evangelios, tal como lo hemos intentado hacer anteriormente. La pregunta directa sobre la *filiación divina*, después de haber visto que el título de «Hijo de Dios» no era un título mesiánico, resulta poco probable. Por otro lado, elevación y parusía nunca aparecen asociadas, salvo en esta respuesta atribuida a Jesús⁶⁰. La extraña combinación de «tomar asiento» (a la derecha del Todopoderoso) y de «venir» (entre las nubes del cielo) bien podría proceder de la unión de dos frases veterotestamentarias⁶¹. Por lo que sabemos, nadie era perseguido simplemente por la pretensión de ser el Mesías; tendrían que concurrir otros motivos. Desde esta perspectiva, evidentemente, las frases del Jesús sobre la *destrucción* (y reconstrucción) *del Templo*⁶² pueden haber desempeñado un importante papel. El mismo Flavio Josefo da cuenta de un profeta llamado Jesús, hijo de Ananías, que predijo la ruina del Templo, por lo que las autoridades judías lo entregaron a los romanos, y éstos,

después de azotarlo, lo dejaron finalmente libre⁶³. Esta profecía de Jesús hubo de causar, no cabe duda, gran confusión en la comunidad; buena muestra de ello son los esfuerzos que se hacen por atenuarla: según Marcos, se trata simplemente de un falso testimonio; según Mateo, significa un poder-destruir; Lucas la omite, y Juan le da una interpretación alegórica. Todos los evangelios dejan bien claro, de todos modos, que Jesús fue condenado siendo inocente. Lo demás, los títulos de Mesías, Hijo de Dios e Hijo de hombre, que en la narración del proceso ocupan, alineados uno tras otro, un puesto central, se deben a la comunidad, a su profesión de fe en el condenado.

También está claro este otro aspecto: cualquiera que sea el juicio sobre los detalles del proceso, hay un hecho fundamental indiscutible, que Jesús fue *entregado* por las autoridades judías al *gobernador romano Poncio Pilato* y no lapidado según la costumbre judía, sino crucificado según el uso romano. Todas las fuentes coinciden⁶⁴ en afirmar que fue la clase dirigente judía —sumos sacerdotes y ancianos— la que puso a Jesús en manos de los romanos bajo sospechas de carácter político. En el interrogatorio, sin duda, fuese cual fuese su desarrollo, se trató de seleccionar los extremos de la acusación que luego habría de dar lugar a la incoación de un proceso ante las autoridades romanas. Estas, siempre recelosas ante posibles rebeliones o manifestaciones populares, no podían permanecer insensibles a la acusación contra un hombre como éste, que tiene ambiciones mesiánicas, como muy bien demuestran su entrada en Jerusalén y la purificación del Templo, y por ello resulta políticamente peligroso. Si el sanedrín pronunció una sentencia formal de muerte o sólo decidió la entrega a Pilato (con todas sus consecuencias), o si simplemente se limitó a perfilar para Pilato una eficaz sugerencia sobre la peligrosidad de Jesús como aspirante a Mesías y potencial insurrecto, es relativamente indiferente. Según todos los relatos evangélicos, el papel principal en el proceso lo desempeñó el apelativo de «*Rey de los judíos*» (título que nunca más volvió a utilizar la comunidad como título mesiánico!). Esto mismo confirma la tabla (*titulus*), usual en las crucifixiones romanas, con la indicación de la causa de la condena y de cuya historicidad no cabe dudar: «Rey de los judíos»⁶⁵. La formulación grecorromana de esta inscripción reproduce lo que los acusadores achacaron a Jesús ante Pilato, puesto que la acusación de tener ambiciones mesiánicas no podía ser entendida por un

⁵⁹ Mc 14,55-64. ⁶⁰ Mc 14,62.

⁶¹ Sal 110,1 y Dan 7,13. ⁶² Mc 14,58 (par).

⁶³ Josefo, *De Bello Judaico*, 6,301-303.

⁶⁴ Especialmente claro en Lc 23,2; Jn 19,12.15; pero también en Mc 15,9s (par).

⁶⁵ Cf. Mc 15,2.9.12.18.26.32 y par.

romano más que políticamente. Aunque Jesús, como hemos visto, nunca había expresado tales pretensiones políticas, era natural que desde fuera se le colgase semejante etiqueta.

Jesús fue *condenado a muerte* por la autoridad espiritual y política conjuntamente. Según todos los relatos, la acusación sumió al político Pilato en cierta perplejidad, porque él, probablemente creyendo que Jesús era un jefe zelota, no podía encontrar ni una sola prueba tangible en favor de la acusación. No se puede olvidar que los evangelistas tienden a descargar la responsabilidad de Pilato, presentándolo como testigo de la inocencia de Jesús. No obstante esto, es verosímil que Pilato intentase negociar el indulto de Jesús (como caso naturalmente excepcional, ya que es improbable una costumbre anual en este sentido). Pero, finalmente, accediendo a los deseos del pueblo enfebrecido, dio libertad al revolucionario zelota Barrabás (hijo de Abba). Esto es, en resumen, en lo que todas fuentes concuerdan. Por lo demás, la intercesión de la mujer de Pilato sólo aparece en Mateo⁶⁶; el infructuoso interrogatorio ante Herodes Antipas, únicamente en Lucas⁶⁷, y el interrogatorio ante el sumo sacerdote Anás y la larga serie de preguntas de Pilato, sólo en Juan⁶⁸. Cuando Pilato condena como «Rey (= Mesías) de los judíos» a este Jesús que para sí mismo jamás había reivindicado títulos mesiánicos, paradójicamente lo convierte ante todo el mundo en el Mesías crucificado. Este hecho no pudo por menos de ser enormemente importante para la fe pospascual y para la comprensión retrospectiva del Jesús prepascual. Es posible que la ironía de la inscripción de la cruz fuese pretendida conscientemente por el gobernador romano. Que así por lo menos lo percibieron los judíos, para quienes un Mesías crucificado constituía un tremendo escándalo, lo demuestra la controversia que sostienen con Pilato sobre su formulación⁶⁹.

5. *La crucifixión.* Antes de ser ajusticiado —y para esto tampoco faltan paralelos históricos—, Jesús estuvo expuesto a las burlas y escarnios de la soldadesca romana. Las *burlas* que hacen de Jesús como rey de caricatura confirman que su condena fue debida a sus supuestas pretensiones mesiánicas. Antes del ajusticiamiento también era usual la flagelación, terrible castigo consistente en dar de latigazos al reo con ayuda de flagelos de cuero con trozos de metal incrustados⁷⁰. Sumamente probable es, por tanto, que Jesús desfalleciese en el camino bajo el peso del palo transversal y que, para ayudarlo, forzasen al mencionado Simón, de la norteafricana Cirene (aunque se prescinda de la mención de sus dos

⁶⁶ Mt 19,27. ⁶⁷ Lc 23,6-12.

⁶⁸ Jn 18,33-38; 19,6-16. ⁶⁹ Jn 19,19-22. ⁷⁰ Mc 15,15-20 (par).

hijos). La «*via crucis*», por supuesto, no coincide con la actual «*via dolorosa*», sino que va desde el palacio de Herodes (este palacio y no la Torre Antonia era la residencia de Pilato en Jerusalén) hasta el lugar de las ejecuciones, situado sobre una pequeña colina que entonces quedaba fuera de las murallas de la ciudad y que, probablemente por su forma, se llamaba Gólgota (= cráneo o calavera).

Es imposible describir la ejecución más concisamente que el propio evangelista. «Y lo crucificaron»⁷¹. De sobra conocido por todos era entonces el terrible suplicio (probablemente ideado por los persas) que los romanos reservaban a los esclavos y a los rebeldes políticos: el condenado era clavado al palo transversal, y éste fijado a otro palo previamente hincado en el suelo, en el cual a su vez se sujetaban los pies por medio de clavos o cuerdas. La tabla que el condenado llevaba colgada al cuello durante el camino y en la que constaba el motivo de la ejecución, era luego clavada a la cruz para que todo el mundo la viese. Por fin, después de una larga agonía que a veces duraba hasta el día siguiente, el condenado moría desangrado por las heridas de los golpes o asfixiado por la postura, prácticamente de ahorcado. Una forma de ejecución tan cruel como discriminatoria. Un ciudadano romano podía ser decapitado, pero nunca crucificado⁷².

Los evangelios *no* se detienen en *detalles*. El mismo cómputo de las seis horas que Jesús permanece, según Marcos, en la cruz (en desacuerdo con el cómputo de Juan) podría no ser más que una alusión simbólica, siguiendo el esquema de tres veces tres horas, al significado de esa muerte y al plan divino que tras todo ello se esconde. También el simbolismo explica, con mayor razón, los dos *signos apocalípticos* que Marcos menciona, pero que no se encuentran en Juan: el eclipse de sol (imposible en el tiempo de la luna llena de primavera), signo análogo al que había señalado la muerte de César y otros grandes acontecimientos de la Antigüedad y signo, sobre todo, anunciado por el profeta Amós para el día del «luto por el hijo»⁷³. Y el desgarrón del velo del santuario, que quiere significar que con la muerte de Jesús ha llegado el fin del culto del Templo. Signos, ambos, que en escritos posteriores, como en el *Evangelio de los Nazarenos* y en el *Evangelio de Pedro*, se tornan aún más milagrosos: se derrumba el gigantesco arquitecno del Templo, sobrevienen tinieblas como de noche, la tierra tiembla cuando los cadáveres aparecen sobre el suelo, millares de judíos se convierten y comprenden su error cuando vuelve a lucir el sol.

⁷¹ Mc 15,24 (par).

⁷² Cf. J. Schneider, *stauros*, en ThW VII, 572-584 (con bibliografía).

⁷³ Mc 15,33; cf. Am 8,9s.

Todo ello, evidentemente, no son afirmaciones históricas, sino teológicas, subordinadas a la narración, por lo demás tan simple, sobria y exenta de sentimentalismos. No se describen dolores ni tormentos, no se suscitan emociones ni agresividades. Simplemente se intenta poner de relieve por todos los medios (citas y alusiones veterotestamentarias, signos portentosos) el significado de esta muerte: la muerte de este ser único que, después de haber despertado tantas esperanzas, ha sido ahora liquidado e infamado por sus enemigos y abandonado por sus amigos y hasta por el mismo Dios. Con lo que todo viene a desembocar, ya en el mismo Evangelio de Marcos, en el dilema de la fe: ¿Qué ve cada uno en esta atroz y vergonzosa muerte? ¿La muerte de un fanático iluso y fracasado que en vano implora el auxilio de Elías? ¿O, por el contrario, la muerte del Hijo de Dios, como ve el centurión romano, por cierto el primer pagano que lo testifica?

d) ¿Por qué?

Lo que en la narración evangélica figura como término y remate del camino terreno de Jesús de Nazaret tuvo que parecer a sus contemporáneos un final absoluto. ¿Acaso alguien ha hecho a los hombres mayores promesas que él? ¡Y ahora este fracaso total, con una muerte deshonrosa e infamante!

Si a alguien le parecen iguales todas las religiones y sus fundadores, compare la muerte de todos ellos y encontrará notables *diferencias*. Moisés, Buda, Confucio, todos ellos murieron en edad avanzada, coronados de éxito a pesar de todos sus engaños, rodeados de sus discípulos y seguidores, «ahitos de vida» como los patriarcas de Israel. Moisés, según la tradición, murió rodeado de su pueblo, teniendo ante sus ojos la tierra prometida, a la edad de ciento veinte años, sin que sus ojos se hubiesen vuelto turbios ni hubiese decaído su vigor. Buda muere pacíficamente a los ochenta años, en medio de sus discípulos, después de haber reunido como predicador ambulante una gran comunidad de monjes, monjas y seguidores laicos. También Confucio muere ya viejo, tras su retorno a Lu (de donde había sido expulsado siendo ministro de Justicia), después de haber dedicado los últimos años de su vida a la formación de un grupo de discípulos, nobles en su mayoría, que se consagrarían a guardar y continuar su obra, y a la transcripción de los antiguos textos de su pueblo, única redacción que habría de ser transmitida a la posteridad. Y Mahoma, finalmente, muere después de haber disfrutado los últimos años de su vida como dueño político de Arabia, en su harén, en brazos de su mujer favorita.

He aquí, en cambio, el caso de Jesús: hombre joven, de unos

treinta años, tras una actividad de tres años como máximo, o quizá tan sólo de unos pocos meses, marginado de la sociedad, traicionado y negado por sus discípulos y seguidores, escarnecido y ultrajado por sus enemigos, abandonado de los hombres y de Dios, muere según un ritual de los más horribles y refinados que la imaginativa crueldad de los hombres ha podido inventar.

Ante este hecho culminante de su muerte, los oscuros problemas históricos del camino hacia la cruz pasan a segundo plano. Sean cuales fueren la ocasión inmediata desencadenante del conflicto, los motivos del traidor, las circunstancias concretas del prendimiento, las modalidades del proceso, los verdaderos culpables, las estaciones exactas del camino hacia la cruz, la muerte de Jesús no fue un azar, ni un trágico error judicial, ni una arbitrariedad, sino una necesidad histórica, que, por supuesto, no exime de culpa a los responsables. Esta necesidad sólo la podía conjurar un cambio total de pensamiento, una verdadera «metanoia» de los interesados, una nueva conciencia, una renuncia a la cerrazón en el propio quehacer, a la total seguridad y justificación procedente de la Ley, una conversión plenamente confiada al Dios de la gracia sin límites y del amor sin reservas, tal como lo anuncia Jesús.

Su violento final estaba ya implícito en la *lógica de su predicación y de su comportamiento*. Su pasión vino a ser mero efecto de la reacción de los guardianes de la Ley, el derecho y la moral frente a toda su obra. Jesús no sólo fue sujeto paciente de su muerte; también la provocó activamente. Para explicar su condena, basta su predicación; para dar razón de sus padecimientos, bastan sus acciones. Sólo en la totalidad de su vida y su obra se puede descubrir en qué consiste la diferencia entre la cruz de este ser único y las cruces de aquellos rebeldes judíos que los romanos ajusticiaron en masa pocos decenios después de la muerte de Jesús ante los muros de la ciudad asediada, entre la cruz de Jesús y las cruces de los 7.000 esclavos romanos crucificados en la Vía Apia tras el fracaso de la rebelión de Espartaco (él mismo no crucificado, sino caído en la batalla) y, en fin, entre la cruz de Jesús y las innumerables grandes y pequeñas cruces de todos los martirizados y ajusticiados de la historia universal.

La muerte de Jesús fue el tributo de su vida. Pero que nada tiene en común con el asesinato político —tras la desafortunada tentativa de erigirse en rey— de Julio César a manos de Bruto, tal como Plutarco lo describe con toda clase de detalles históricos y poéticos y luego Shakespeare lo convierte en drama. La muerte del pacífico Jesús de Nazaret, que no abraza ambiciones de poder político, sino que únicamente defiende la causa y la voluntad de Dios, tiene muy distinto rango. Y la historia evangélica de la pasión

no tiene necesidad de versiones dramáticas o historiográficas; ella sola, con su sublime sobriedad, hace que surja la pregunta inevitable: ¿por qué se le hace sufrir a este hombre tan enormemente?

Teniendo en cuenta la totalidad de los evangelios (no atendiendo sólo a la historia de la pasión, ya que ésta no es comprensible más que en el contexto de aquellos), resulta claro por qué la cosa hubo de llegar tan lejos, por qué Jesús no murió de infarto o por accidente, sino que fue matado. ¿O acaso la jerarquía debía haber dejado vía libre a este radical, que anunciaba la voluntad de Dios sin aval ni justificación, en razón de su propia autoridad? ¿A este *maestro de falsedad*, que minimizaba la Ley y el orden religioso-social entero, confundiendo al pueblo política y religiosamente ignorante?

¿A este *falso profeta*, que profetizaba la destrucción del Templo y relativizaba todo el aparato cultural, sembrando inseguridad en los tradicionalmente piadosos?

¿A este *blasfemo contra Dios*, que en un amor sin fronteras ha recogido como seguidores y amigos a personas sin base religiosa y moral, a los transgresores de la Ley o que ni siquiera tienen ley; que en una solapada hostilidad hacia la Ley y el Templo ha rebajado al Dios sumo y justo de la Torá y del Templo, convirtiéndolo en el Dios de los sin Dios y sin esperanza y que en una arrogancia inconcebible se ha atrevido a usurpar los derechos soberanos y exclusivos de Dios, concediendo y garantizando personalmente el perdón de los pecados?

¿A este *seductor del pueblo*, que constituye en persona una provocación sin precedentes a todo sistema social, un desafío a la autoridad, una rebelión contra la jerarquía y su pensamiento teológico, todo lo cual puede traer como consecuencia no sólo confusión e inseguridad, sino, lo que es más grave, tumultos, manifestaciones y hasta una insurrección popular que desencadenaría forzosamente un gran conflicto con las fuerzas de ocupación y la segura intervención del poder romano?

El enemigo de la Ley es a la vez, teológica y políticamente, un enemigo del pueblo. No es nada exagerado lo que el sumo sacerdote Caifás hace observar (según cuenta Juan, de ordinario tan clarividente) en la decisiva sesión del Sanedrín: «No tenéis idea, no calculáis que antes que perezca la nación entera conviene que uno muera por el pueblo»⁷⁴.

El proceso político y el ajusticiamiento de Jesús como delincuente político por parte de la autoridad romana no fue de ninguna

manera un malentendido o un destino absurdo, debido exclusivamente a una artimaña política o a una burda falsificación de las autoridades romanas. Dadas las circunstancias políticas, religiosas y sociales de entonces, había razón más que suficiente para acusar políticamente a Jesús y condenarlo. Dichas circunstancias no consentían una *simple separación de religión y política*. No había política sin religión ni religión sin política. Quien causaba desórdenes en el ámbito religioso, también los causaba en el político. De ahí que Jesús constituyese, tanto para la autoridad religiosa como para la política, una grave amenaza para la seguridad social. *No obstante*, si no se quieren desdibujar los trazos de la vida y la muerte de Jesús, el *componente político* no debe ponerse en el mismo plano que el religioso. El conflicto político con la autoridad romana es una mera consecuencia (de suyo no necesaria) del conflicto religioso con la jerarquía judía. Aquí es preciso hacer una clara distinción:

La *acusación religiosa*, según la cual se había tomado Jesús unas libertades soberanas ante la Ley y el Templo, había puesto en entredicho el ordenamiento religioso tradicional y con su predicación de la gracia del Dios Padre y su personal concesión del perdón de los pecados se había arrogado unos poderes realmente inauditos, era una acusación *verdadera*. Según todos los evangelios, está justificada: desde la perspectiva de la religión tradicional de la Ley y del Templo la jerarquía judía tenía forzosamente que actuar contra tal maestro de falsedad, falso profeta, blasfemo contra Dios y seductor del pueblo, a no ser que ella misma diese un giro radical y prestase crédito al mensaje con todas las consecuencias.

En cambio, la *acusación política* de que Jesús aspiraba al poder político, que había incitado a no pagar los impuestos y a la rebelión contra las fuerzas de ocupación, que se tenía por el Mesías-Rey político de los judíos, era una acusación *falsa*. Según todos los evangelios, es un pretexto y una calumnia: como ya vimos a propósito de Jesús y la revolución⁷⁵ y comprobamos en algún capítulo más, Jesús no fue un activista político, ni un agitador y revolucionario social, ni un militante contrario al poder romano. Fue condenado como revolucionario político, pero sin serlo. De haber sido más «político», habría tenido mayores oportunidades. La acusación política enmascaró el odio y la «envidia» de orden religioso que le tenían los jerarcas y sus teólogos cortesanos. Según el derecho judío vigente, la pretensión de mesianismo ni siquiera constituía un delito; tales casos se solucionaban por sí mismos con el éxito o el fracaso. Pero sí podía fácilmente ser tergiversada y uti-

⁷⁴ Jn 11,49a.

⁷⁵ III. I.2: ¿Revolución?

lizada ante los romanos como pretensión de poder político. De esta manera, la acusación, aparentemente justificada en las vigentes circunstancias, habría de resultar plausible para Pilato. Sin embargo, no sólo era radicalmente tendenciosa, sino sustancialmente falsa. A esto se debe precisamente que luego la comunidad no emplee el título de «Rey de los judíos» como título cristológico. Desde el punto de vista romano, Poncio Pilato no tenía por qué verse obligado a actuar contra *este* «Rey de los judíos»; así lo confirma la vacilación que todos los relatos en general acusan en el gobernador. Además, dentro de este conflicto político, las mismas fuentes excluyen que se trate de una permanente «dimensión» política de la vida de Jesús. Es evidente que la autoridad romana sólo entra en escena en el último momento, y no por propia iniciativa: según todos los evangelios, lo que la hace entrar en acción es la denuncia y la intriga con fines políticos de la jerarquía judaica.

El conflicto religioso de Jesús con la Ley, el Templo y la jerarquía de la fase prepascual (*aut Christus - aut traditio legis*), no debe convertirse en un conflicto político con el emperador y la pax imperialista romana (*aut Christus - aut Caesar*) para sacar de ahí, inmediata y directamente, deducciones en favor de una «teología política»⁷⁶. El evangelio de Jesús, aunque desde el punto de vista de la religiosidad privada no fue ciertamente «apolítico», tampoco fue «altamente político». El mensaje y la misión de Jesús no fueron *directamente* políticos, sino exclusivamente «religiosos», que después, eso sí, tuvieron implicaciones y consecuencias «políticas». Para decirlo con mayor precisión: el mensaje y la misión de Jesús fueron *indirectamente* políticos, lo cual sí puede tener consecuencias para una «teología política».

Confirma lo dicho la serie de reacciones que provocó el Crucificado. La joven comunidad cristiana es bien pronto perseguida por las autoridades judías por motivos religiosos; los romanos, en cambio, la dejan en paz hasta los tiempos de Nerón (donde se sumaron otros motivos). Evidentemente, siempre había existido una oposición entre la *fe* religiosa judía y la romana. Siempre había tenido vigencia la disyuntiva «O Yahvé o el César», que Jesús (como después los cristianos) no hace más que suscribir. Así, pues, no sólo la fe en Cristo, sino también la fe en Yahvé ya cuestionaba religiosamente los dioses estatales romanos y, en particular, el culto a los emperadores divinizados, y esto no podía dejar de tener implicaciones políticas. Los romanos, sin embargo, no veían en este cuestionamiento religioso razón para incoar un proceso

⁷⁶ Debemos hacer esta objeción, a pesar de nuestro alto grado de acuerdo con las intenciones de J. Moltmann, contra su sistematización en *Der gekreuzigte Gott*, 121-138.

contra la jerarquía judía. La oposición religiosa entre fe judía (cristiana) y fe romana no debía traducirse por fuerza en una oposición política entre *poder* judío y *poder* romano, como claramente se desprende también del mensaje y comportamiento del propio Jesús. En el orden político, para Jesús valía no el *aut-aut* zelota del radicalismo político, sino el diferenciado «Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»⁷⁷. Sólo cuando el César llegó a exigir de los cristianos lo que es de Dios, surgió el conflicto con el Estado romano y sus dioses, así como la antítesis Cristo-César, Iglesia-Roma.

Determinar quién haya tenido *mayor culpa en la muerte de Jesús* es una cuestión del todo superflua. Implicadas en ella estuvieron ambas autoridades, la judía y la romana. Nunca debería haberse hablado de una culpa colectiva del pueblo judío de entonces (¿por qué no también del pueblo romano?). Pero muchísimo menos de una culpa colectiva del pueblo judío actual (¿y del pueblo romano?). A la denominación global de «los judíos», que preferentemente emplea el Evangelio de Juan, se han de preferir sin duda las especificaciones de los verdaderos responsables que hacen los evangelios más antiguos: autoridades, círculos dirigentes, grupos particulares. Los responsables fueron una pequeña minoría que, por supuesto, creía representar al pueblo. En la constelación de circunstancias y fuerzas puestas en juego, el gobernador romano era un mero instrumento de la jerarquía judía. Y a su vez la jerarquía judía, por su celo legalista inquisitorial, un instrumento de la Ley. La muerte de Jesús no la quiso tal sacerdote en particular, o los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas, sino la Ley. De hecho, aunque tal vez no históricamente, es exacta la frase que, según Juan, dicen los judíos a Pilato: «Nosotros tenemos una Ley, y según esa Ley debe morir»⁷⁸. La Ley fue quien lo mató y los cristianos después no hicieron más que sacar las consecuencias. Desde entonces realmente el Crucificado separa a judíos y cristianos en el nombre de la Ley. Pero también a la vez los integra indisolublemente en una historia de solidaridad que nunca debería haber sido negada por ninguna de las dos partes. Culpar al pueblo judío actual de la muerte de Jesús es absurdo, aparte de que esa inculpa-ción ya ha acarreado a ese pueblo infinitos sufrimientos. ¿Podrá hoy la sociedad o la Iglesia entender mejor la figura de Jesús? ¿Podrá así entenderse mejor a sí misma? En todo caso, lo que permanece no es la culpa, sino la promesa de la gracia. El Jesús crucificado no puede ser restituido a la Ley judía, que lo condenó, sino al pueblo judío; que sigue siendo el pueblo elegido. ¿Quién

⁷⁷ Mc 12,17 (par). ⁷⁸ Jn 19,7.

mejor que el judío crucificado, Jesús de Nazaret, podrá dar la imagen originaria del pueblo judío, perseguido en el mundo entero y condenado a indecibles sufrimientos? Considérense hoy culpables de la muerte de Jesús todos aquellos que, sean judíos o cristianos, poco difieren de los representantes del antiguo legalismo, tan operante todavía de múltiples formas: todos ellos vuelven a crucificar a Jesús.

e) ¿En vano?

La muerte de Jesús significó entonces la victoria de la Ley. Cuestionada radicalmente por Jesús, la Ley le devolvió el golpe y lo mató. Una vez más se ha demostrado su razón. Una vez más se ha impuesto su poder. Una vez más se ha cumplido su maldición. «Al que cuelga de un árbol, Dios lo maldice»: esta frase veterotestamentaria, referida a los malhechores colgados posteriormente de un palo⁷⁹, podía aplicarse a Jesús⁸⁰. En cuanto crucificado, él fue un maldito de Dios: para todo judío, como todavía lo manifiesta el diálogo de Justino con el judío Trifón⁸¹, esto constituía un decisivo argumento en contra de la mesianidad de Jesús. Su muerte en cruz representó el *cumplimiento de la maldición de la Ley*.

Su sufrimiento sin protestas y su muerte en abandono, bajo el signo de la maldición y de la infamia, fueron para sus enemigos, como también para sus amigos, signo inequívoco de que había terminado la aventura, de que él nada tenía que ver con el verdadero Dios. Jesús no tenía razón, bajo ningún concepto: ni con su mensaje, ni con su comportamiento, ni con su ser entero. Su *pretensión* ha quedado *dementida*, su autoridad se ha esfumado, su camino ha resultado falso. Nadie puede dejar de verlo: el maestro de falsedad ha sido condenado, el profeta desautorizado, el seductor del pueblo desenmascarado, el blasfemo de Dios reprobado. La Ley ha triunfado sobre su «evangelio»: nada ha quedado de esa «justicia mejor» basada en la fe, que se opone a la justicia de la Ley, basada en las buenas obras. La Ley, a la cual el hombre debe someterse sin reservas, y con ella el Templo, sigue siendo la causa de Dios.

El crucificado entre otros dos malhechores también crucificados es, ostensiblemente, la encarnación (condena) de la ilegalidad, de la injusticia y de la impiedad: «contado entre los impíos»⁸², «hecho pecado»⁸³, es el *pecado personificado*. Es, literalmente, el repre-

⁷⁹ Dt 21,23 (LXX). Colgar el cadáver en un madero era un castigo adicional (no una pena de muerte) contra los blasfemos e idólatras de Israel.

⁸⁰ Cf. Gál 3,13. ⁸¹ Justino, *Diálogo con el judío Trifón*, 89-90.

⁸² Mc 15,28. ⁸³ 2 Cor 5,21.

sentante de todos los transgresores de la Ley y de todos los sin ley, a los que él ha defendido y que en el fondo merecen su mismo destino: el *representante de los pecadores* en el peor sentido de la palabra. La burla de los enemigos está tan justificada como la fuga de los amigos: para éstos esa muerte significa el fin de todas las esperanzas depositadas en su persona, la refutación de su fe, la victoria del absurdo.

Es el cuadro de un fracaso no casual, sino ineludible, de donde surge imperiosa la pregunta: ¿no ha muerto Jesús *en vano*? Por más que podamos suponer que Jesús preveía su muerte violenta, absolutamente nada sabemos de lo que Jesús pensó y sintió al morir. Según Marcos, junto a la cruz no había ninguno de sus discípulos que pudiera haber transmitido sus últimas palabras; sólo unas cuantas mujeres galileas, entre las que no se contaba la madre de Jesús, miraban desde lejos. Una prueba más de la huida de los discípulos⁸⁴. Harto fácil hubiera sido cubrir esta laguna informativa con detalles impresionantes o sugestivos al estilo de las leyendas de los mártires hebreos y cristianos. De hecho, la laguna sí se ha cubierto después de alguna manera, y de una manera, por lo demás, muy digna: en Lucas con la súplica por los enemigos que no saben lo que hacen y con la conversión de uno de los malhechores crucificados con él, a quien se le asegura que hoy estará con él en el paraíso⁸⁵; en Juan, con la afectuosa despedida de la madre y del discípulo predilecto⁸⁶.

Pero nada de esto encontramos en el relato más antiguo de la pasión. Aquí se da cuenta escueta de su muerte, sin adornos edificantes, sin palabras ni gestos solemnes, sin hacer siquiera alusión a una imperturbable serenidad interior, de un modo desconcertante por su simplicidad: «Entonces Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró»⁸⁷. Este grito fuerte, inarticulado, responde fielmente a aquel horror y angustia ante la muerte de que todos los sinópticos —sólo que en Lucas⁸⁸ suavizado por la aparición del ángel, signo de la cercanía de Dios— dan noticia unánime⁸⁹. ¿Es éste el grito de uno que reza lleno de confianza o de uno que desespera de Dios?

Fácil es observar que en la tradición posterior este grito terrible aparece atemperado por palabras consoladoras y triunfalistas. Lucas articula el inarticulado grito con ayuda del versículo de un salmo: «En tus manos encomiendo mi espíritu»⁹⁰. Y Juan, por su parte, sustituye el grito por una inclinación de cabeza y la gran palabra: «Queda terminado»⁹¹. Más cerca de la realidad que estas atenua-

⁸⁴ Cf. Mc 15,40s. ⁸⁵ Lc 23,39-43. ⁸⁶ Jn 19,26s.

⁸⁷ Mc 15,37; Mt 27,50. ⁸⁸ Lc 22,43. ⁸⁹ Mc 14,34 (par).

⁹⁰ Lc 23,46; cf. Sal 31,6. ⁹¹ Jn 19,30.

ciones deben de estar las palabras que para interpretar la muerte de Jesús recogen Marcos y Mateo del salmo 22 y que citan en arameo o hebreo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»⁹². No es un «canto de confianza», como de una manera simplista se ha supuesto en razón de la continuación del salmo. Pero tampoco un «grito de desesperación», como han interpretado otros, desatendiendo el valor de la invocación a Dios. No es un morir sencillamente aceptado con paciencia, sino un morir gritando a Dios como único último apoyo que queda al morir y que es a la vez inaprehensible para el que está irremisiblemente entregado al sufrimiento.

Esto es lo característico de esta muerte: Jesús muere *no sólo abandonado de los hombres* —abandono un tanto atenuado en Lucas y Juan—, *sino absolutamente abandonado de Dios*. Y aquí es donde se expresa la dimensión más profunda de esta muerte, lo que la distingue radicalmente de la «bella muerte» (tantas veces comparada) de Sócrates, acusado de impiedad y de corrupción de la juventud, y algunos otros sabios estoicos. Jesús estuvo totalmente expuesto al dolor. En los evangelios no se habla para nada de serenidad, libertad interior, superioridad, grandeza de ánimo. No es una muerte humana a los setenta años, en plena madurez y serenidad, suave por la misma acción mitigadora de la cicuta, sino una muerte prematura, que todo lo echa abajo, absolutamente degradante, de una dureza y tormento apenas soportables. Una muerte, en fin, no caracterizada por una sublime serenidad, sino marcada por un abandono extremo, insuperable. Precisamente por eso, ¿qué otra muerte a lo largo de toda la historia ha sacudido y tal vez hasta elevado más a la humanidad que esta muerte con toda la inmensidad de su dolor, tan infinitamente inhumana dentro de lo humano?

La muerte del hereje y blasfemo, del falso profeta, del seductor del pueblo podía tal vez haber sido padecida con mayor estoicismo y heroicidad. Mas lo decisivo —y no precisamente como hecho psicológico, sino como hecho público— es otra cosa: Jesús se vio solo, dejado no solamente por su pueblo, sino también por aquél al que él mismo, como ningún otro antes, nunca había dejado de remitirse. Absolutamente abandonado. Repitamos: no sabemos lo que Jesús pensó y sintió al morir. Pero en su muerte hubo una cosa a todas luces evidente: el Dios por él anunciado, el Dios que de inmediato habría de venir con su reino, ese Dios no vino. El Dios benévolo para con los hombres, sabedor de sus necesidades, el Dios cercano, ese Dios estaba ausente. El Padre ilimitadamente

bueno, amorosamente cuidadoso de las cosas más pequeñas y de los más pequeños, el Padre poderoso al mismo tiempo, ese Padre no dio ninguna señal ni verificó ningún milagro. Ese *Padre suyo*, a quien él hablaba con mayor confianza que nadie, con quien él había estado ligado de una forma desacostumbrada en su vivir y en su obrar, cuya verdadera voluntad había él experimentado con inmediata certeza y en cuyo nombre había él osado perdonar los pecados a algunos, ese Padre suyo no dijo ni una sola palabra. ¡El testigo de Dios dejado en la estacada por el mismo Dios del que da testimonio! El escarnio del crucificado, en sus distintas variantes, no hace más que subrayar dramáticamente este morir sin palabras, sin apoyo, sin milagros, hasta sin Dios.

La especial comunión en que Jesús se creía con Dios da la medida de su abandono por parte de Dios⁹³. Este Dios y Padre, con quien él se había identificado enteramente hasta el fin, al fin no se identifica con él. Parecía como si nada hubiese sucedido, como si todo hubiese sido en vano. El, que ante todo el mundo había anunciado públicamente la cercanía y la venida de Dios, su Padre, muere ahora en este total abandono de Dios y así, públicamente, ante el mundo entero, se revela como un impío: un hombre juzgado por el mismo Dios, liquidado de una vez para siempre. Y dado que la causa por la que él había vivido y luchado estaba tan ligada a su persona, también su causa se derrumba con él. Independientemente de él, no hay causa que valga. ¿Cómo se iba a creer en su palabra si enmudeció tras expirar con un grito desgarrador?

El Crucificado no fue enterrado en la forma acostumbrada para con los ajusticiados judíos. Su cadáver pudo, según la costumbre romana, ser entregado a amigos o parientes. No fue ningún discípulo, pero sí, como cuentan las fuentes, un simpatizante, el miembro del sanedrín José de Arimatea, que no aparece más que en este pasaje y al parecer no formó luego parte de la comunidad, quien hizo sepultar el cadáver en un sepulcro privado. Sólo algunas mujeres están presentes⁹⁴. Pero ya Marcos concede gran importancia a la constatación oficial de la muerte⁹⁵. Y no sólo él; también la antigua profesión de fe transmitida por Pablo⁹⁶ subraya el hecho de la sepultura, del que no es posible dudar. No deja de ser extraño que, siendo enorme en aquel tiempo el interés religioso que despertaban los sepulcros de los mártires y profetas hebreos, en torno al sepulcro de Jesús de Nazaret, sin embargo, no surgió ningún culto.

⁹² J. Moltmann, *op. cit.*, 140-142.

⁹⁴ Mc 15,42-47. ⁹⁵ Mc 15,44s. ⁹⁶ 1 Cor 15,3-5.

⁹² Sal 22,2; Mc 15,34; Mt 27,46.

V

LA NUEVA VIDA

Hemos llegado al punto más problemático de nuestra exposición sobre Jesús de Nazaret. Quienes hasta ahora nos han comprendido bien, puede que aquí sufran un tropiezo. Y lo sentiríamos enormemente, porque se trata a la vez del punto más problemático de nuestra propia existencia.

1. EL COMIENZO

Hay un momento en que todos los proyectos y planes, interpretaciones e identificaciones, acciones y pasiones chocan con una barrera absoluta, insuperable: la muerte, con la que todas esas cosas se acaban.

a) Punto de partida

¿Todo se acaba? ¿Entonces con la muerte de Jesús también se acabó todo? En este punto toda cautela es poca. Es inaceptable la explicación de Feuerbach, quien sospecha que la resurrección de Jesús no es más que la satisfacción de una exigencia humana, del ansia de una certidumbre inmediata sobre la inmortalidad personal. Ningún artificio teológico puede, por otra parte, anular el hecho de que Jesús de Nazaret murió, al fin y al cabo, de muerte verdaderamente humana. Y Jesús murió abandonado de Dios. Tampoco en este punto caben interpretaciones artificiosas, mistificaciones o mitificaciones. No se puede decir que su muerte fue una muerte a medias, como hicieron los antiguos gnósticos, quienes invocando la divinidad inmortal de Jesús pusieron en duda su muerte; o como hizo la Escolástica medieval, que, bajo el supuesto —no bíblico— de una simultánea visión beatífica, llegó a suprimir de alguna forma el abandono de Jesús por parte de Dios; o como hacen hoy algunos exegetas, que, apoyándose igualmente en presupuestos dogmáticos, interpretan alegremente la muerte de

Jesús como un «estar en Dios» y su grito al morir como un cántico de confianza. De esta manera, la muerte, que es la más radical no-utopía, se convierte en utopía¹. Pero la muerte de Jesús fue real, su abandono por parte de los hombres y de Dios resultó patente, su predicación y su conducta quedaron desautorizadas, su fracaso fue total: una quiebra completa, como sólo la muerte la puede consumir en la vida y la obra de un hombre.

Hay un hecho indiscutible, aun para el historiador no cristiano: que el *movimiento* de los seguidores de Jesús comenzó a *revestir importancia después de su muerte*. Con su muerte, pues, al menos en este sentido, no se acabó todo: la «causa» de Jesús siguió adelante. Y si alguien quiere entender el curso de la historia universal, interpretar el comienzo de una nueva época y explicar el origen de ese movimiento que llamamos cristianismo tendrá que plantearse inexcusablemente un cúmulo de preguntas:

- ¿Cómo fue posible un nuevo comienzo tras un final tan catastrófico? ¿Cómo pudo surgir tras la muerte de Jesús un movimiento de tan hondas consecuencias para el ulterior destino del mundo? ¿Cómo pudo formarse una agrupación que invocaba precisamente el nombre de un Crucificado? ¿Cómo pudo nacer una comunidad, una «Iglesia cristiana»? O, más exactamente:
- ¿Cómo fue posible que ese maestro de falsedad, condenado, se convirtiera en el Mesías de Israel, en el «Cristo»; que ese profeta, desautorizado, llegara a ser el «Señor»; que ese seductor del pueblo, desenmascarado, se convirtiera en el «Salvador»; que ese blasfemo, reprobado, llegara a ser el «Hijo de Dios»?
- ¿Cómo fue posible que los seguidores, en fuga, de este hombre muerto en completa soledad, bajo el influjo de su «personalidad», sus palabras y sus obras no sólo mantuvieran después la adhesión a su mensaje, volvieran a cobrar ánimos poco tiempo después de la catástrofe y, finalmente, continuaran anunciando el mismo mensaje del Reino y de la voluntad de Dios (el «Sermón de la Montaña»), sino que también hicieran del crucificado el contenido mismo del mensaje?
- ¿Cómo fue posible que proclamaran no sólo el evangelio de Jesús, sino a Jesús mismo como evangelio, de suerte que el anunciador se convirtió en anunciado y del mensaje del reino de Dios se pasó inopinadamente al mensaje de Jesús como el Cristo de Dios?
- ¿Cómo se explica que este Jesús, este ajusticiado, se haya con-

¹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1959; Francfort 1967) 1297; cf. 1297-1391.

vertido en el contenido central de la predicación de sus seguidores, no a pesar de su muerte, sino precisamente a causa de ella? ¿No quedaron definitivamente truncadas por la muerte todas sus pretensiones? ¿No desembocaron en un rotundo fracaso sus exageradas aspiraciones? ¿Cabía imaginar en la situación religioso-política de entonces mayor obstáculo psicológico y sociológico para la supervivencia de su causa que ese final catastrófico entre las burlas y el escarnio públicos?

- ¿Cómo fue posible cifrar tantas esperanzas en ese final deseperado, proclamar Mesías de Dios al condenado de Dios, declarar signo de salvación al patíbulo de la vergüenza y convertir la bancarrota pública del movimiento en punto de partida de su fenomenal resurgimiento? ¿Cómo no se dio por perdida su causa, puesto que estaba vinculada a su persona?²
- Quienes tras semejante derrota y fracaso se presentaron como sus mensajeros, sin escatimar esfuerzos, ni temer las adversidades, ni retroceder ante la muerte, ¿de dónde sacaron la fuerza para llevar esa «buena noticia» a todos los hombres hasta los límites del Imperio?
- ¿Por qué surgió esa vinculación al Maestro, tan diferente de la que otros movimientos tienen con la persona de su fundador, los marxistas con Marx o los entusiastas freudianos con Freud, hasta el punto de que a Jesús no sólo se le venera, estudia y sigue como el fundador y maestro que vivió hace muchos años, sino que —particularmente en las asambleas litúrgicas— se le anuncia como viviente y se le experimenta como presente y actuante? ¿Cómo surgió la singular idea de que él mismo dirige a los suyos, a su comunidad, mediante su Espíritu?

Nos hallamos, en una palabra, ante el *enigma histórico de la génesis*, del comienzo, del origen del cristianismo. ¡Cuán diferente de la paulatina y callada expansión de las doctrinas de Buda y Confucio, admirados y aplaudidos! ¡Cuán diferente también de la arrolladora expansión de las doctrinas del victorioso Mahoma! ¡Y esta expansión la experimentan todos ellos aún en vida! Sin embargo, el mensaje y la comunidad de cristianos, bajo el signo de un derrotado, resurgen y se extienden como una explosión, acto seguido de un fracaso total y de una muerte vergonzosa. ¿Cuál fue la chispa que tras el catastrófico desenlace de aquella vida desencadenó un desarrollo tan original en la historia mundial: que del

² Incluso Lucas, que mitiga la huida de los discípulos y suaviza la muerte de Jesús con detalles consoladores y edificantes, habla claramente de la esperanza defraudada de los apóstoles (Lc 24,21).

infamante patíbulo de un ajusticiado surgiera una «religión universal», realmente capaz de transformar el mundo?

La psicología puede explicar muchas cosas, pero no todo. Tampoco lo explica adecuadamente la situación políticosocial. Y en todo caso, si se quiere interpretar psicológicamente la historia del comienzo del cristianismo, no basta con conjeturas, postulados o hipótesis ingeniosas, sino que hay que interrogar con imparcialidad a los que iniciaron este movimiento y cuyos principales testimonios han llegado hasta nosotros. Y de tales testimonios se deduce claramente que aquella *historia de la pasión*, de tan catastrófico desenlace (¿por qué, si no, incorporarla a los recuerdos de la humanidad?), fue transmitida justamente porque hubo a la par una *historia pascual* que hizo aparecer la historia de la pasión y la de los hechos subyacentes bajo una luz completamente nueva.

Pero las *dificultades* no acaban aquí; es aquí donde comienzan. En efecto, quien quiera en pura y simple fe tomar los llamados relatos de la resurrección y de la Pascua literalmente, en vez de explicarlos psicológicamente, chocará con obstáculos difícilmente superables en cuanto se pare a pensar o no quiera renunciar por completo a la razón. Debido a la exégesis histórico-crítica, la perplejidad no ha hecho más que ir en aumento desde que hace doscientos años el más agudo polemista de la literatura clásica alemana, G. E. Lessing, puso en manos de un público desorientado los *Fragmentos de un anónimo* (que no es otro que el ilustrado hamburgués H. S. Reimarus, † 1768), y, entre ellos, *Del propósito de Jesús y sus discípulos* y *Sobre la historia de la resurrección*. Si como hombres del siglo XX queremos creer con honestidad y convicción, no a medias y con mala conciencia, en algo parecido a una resurrección, debemos afrontar las dificultades con todo rigor, exentos de todo prejuicio tanto de fe como de increencia³. Así

³ La bibliografía más antigua sobre la resurrección la podrá encontrar el lector en H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Gotinga 1956; 1970). Para la discusión más reciente son fundamentales: K. Barth, *Die Auferstehung der Toten* (Munich 1924); id., *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 59,3; IV/2, 64, 2-4; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, § 7 y § 33; id., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, en *Heidelberger Akademie Abhandlungen*. 1960 (Heidelberg 1962); W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem* (Gütersloh 1964); id., *Die Auferstehung Jesu von Nazareth* (Gütersloh 1968).

Además de los libros sobre Jesús, son importantes para una discusión actual: H. v. Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (Heidelberg 1952; 1966); G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi* (Tubinga 1959); W. Künneth, *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz* (1962; Munich-Hamburg 1969); J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Jesu Christi*. 1 Kor 15,1-11

aparecerá también su *reverso*. Se trata de dificultades superables ⁴.

Primera dificultad. A los relatos pascales se debe aplicar en especial lo que se dice de los evangelios en conjunto: que no son *relatos imparciales* de observadores neutrales, sino testimonios de hombres profundamente implicados y comprometidos, de creyentes que han tomado partido por Jesús. Es decir, documentos más bien teológicos que históricos: no protocolos ni crónicas, sino testimonios de fe. La fe pascual, que desde el principio determina toda la tradición de Jesús, determina también, como es natural, los relatos pascales, lo que de antemano dificulta su comprobación histórica. El mensaje pascual hay que buscarlo en los relatos pascales.

El reverso de esta dificultad es que de ese modo se pone de manifiesto la capital importancia que la fe pascual tiene para la cristiandad primitiva. Al menos para ella es un hecho que la fe cristiana se basa y consiste en el testimonio de la resurrección de Jesús, sin la cual son vanas tanto la predicación cristiana como la misma fe. Con lo que la Pascua —resulte cómodo e incómodo— no sólo aparece como célula germinal, sino como núcleo constitutivo permanente de la profesión de fe cristiana. Las más antiguas fórmulas cristológicas de las cartas paulinas, cuando expresan algo más que un título, ya están centradas en la muerte y resurrección de Jesús.

Segunda dificultad. Si se trata de comprender los numerosos relatos de milagros del Nuevo Testamento sin echar mano de la *hipó-*

(Stuttgart ¹1967); id., *Die Osterbotschaft der vier Evangelien* (Stuttgart 1967; ²1970); Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten* (Stuttgart 1967); L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab* (Stuttgart 1968); H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi* (Einsiedeln 1968; ³1970); K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (Friburgo 1968); J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung* (Munich 1968) 133-248; id., *Der Gott der Lebenden*, en J. Feiner-L. Vischer (ed.), *Neues Glaubensbuch* (Friburgo-Basilea-Viena 1973); cap. 8, esp. 173-197; F. Mussner, *La resurrección de Jesús* (Santander 1971); G. Kegel, *Auferstehung Jesu - Auferstehung der Toten. Eine traditionsge-schichtliche Untersuchung zum Neuen Testament* (Gütersloh 1970); U. Wilckens, *Auferstehung* (Stuttgart-Berlin 1970); X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca 1973); K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments II*, esp. § 9: *Auferweckung und Erhöhung - Geschichte und Deutung*, 128-150 (con bibliografía).

Las siguientes obras en colaboración ofrecen material importante: W. Marxsen-U. Wilckens-G. Dellling-H. G. Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungs-botschaft für den Glauben an Jesus Christus* (Gütersloh 1966; ⁷1968); *Auferstehung heute gesagt. Osterpredigten der Gegenwart* (Gütersloh 1970); *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (Paris 1969), con colaboraciones de J. Delorme y otros; *Dossier sur la résurrection = Lettre Nr. 163-164* (Paris 1972), con colaboraciones de A. Jaubert, X. Léon-Dufour, E. Floris, J. Cardonnel, M. Araison, R. Dulong, M. de Certeau y J.-L. Afchain.

⁴ Cf. los textos fundamentales de la resurrección de Jesús: Mc 16,1-8; Mt 28; Lc 24; Jn 20s; 1 Cor 15,3-8.

tesis indemostrable de una «intervención» sobrenatural en las leyes naturales, postular ahora para el milagro de la resurrección una semejante «intervención» sobrenatural, contraria al pensamiento científico y a las convicciones y experiencias cotidianas, supondría una recaída, de principio sospechosa, en concepciones superadas. En este sentido, la resurrección más bien se presenta al hombre moderno como un estorbo para la fe, igual que el nacimiento virginal, el descenso a los infiernos y la ascensión.

El reverso: también puede ser que la resurrección tenga un carácter peculiar que no permite equipararla sin más a otros elementos prodigiosos e incluso legendarios de la tradición primitiva. Es cierto que en el llamado Símbolo «apostólico», que procede de la tradición romana del siglo IV, el nacimiento virginal, el descenso a los infiernos y la ascensión se mencionan junto con la resurrección; pero en el Nuevo Testamento, al contrario que la resurrección, sólo aparecen en pasajes aislados y siempre en estratos literarios algo tardíos. El testigo neotestamentario más antiguo, el apóstol Pablo, no dice ni palabra del nacimiento virginal, ni del descenso a los infiernos, ni de la ascensión; sin embargo, a la resurrección del Crucificado la considera con una firmeza inflexible como el centro de la predicación cristiana. El mensaje de la resurrección no es una vivencia particular de unos cuantos exaltados ni una doctrina peculiar de algunos apóstoles. Al contrario, pertenece a los estratos más antiguos del Nuevo Testamento. Es común a todos los escritos neotestamentarios sin excepción. Aparece como centro de la fe cristiana y, al mismo tiempo, como fundamento de todas las demás afirmaciones de fe. Cabe, pues, preguntarse, por lo menos, si la resurrección, a diferencia del nacimiento virginal, del descenso a los infiernos y de la ascensión, no se referirá a una realidad última, a un *ésjaton* en el que ya no tiene sentido hablar, dentro de un esquema sobrenaturalista, de una intervención contraria a las leyes naturales. Tendremos que ver esto con más detalle.

Tercera dificultad. No hay testimonios directos de la resurrección. En todo el Nuevo Testamento no hay nadie que afirme haber sido testigo de la resurrección ni se la describe en ningún lugar. La única excepción la constituye el Evangelio apócrifo de Pedro ⁵, 150 d. C. aproximadamente, en cuyo final se relata la resurrección con ingenio dramatismo, insertando un sinnúmero de detalles legendarios que luego, como sucede a menudo con lo apócrifo, fueron acogidos en los textos eclesiásticos, las celebraciones, los himnos, la predicación y la imagería de la Pascua, mezclándose así de la manera más variopinta con la fe pascual popular. También

⁵ *Evangelio de Pedro*, 8,35-44.

pueden inducir a error en este punto algunas obras maestras del arte, como el insuperable cuadro de la resurrección pintado por Grünewald en el retablo de Isenheim.

El reverso: la reserva de los evangelios y cartas del NT ante la resurrección suscita precisamente nuestra confianza. La resurrección no se representa ni se describe; sólo se presupone. Los apócrifos se caracterizan por su interés en las exageraciones y una manía por las demostraciones que les restan credibilidad. Los testigos neotestamentarios de la pascua no quieren ser testigos de la resurrección, sino testigos del Resucitado y Glorificado.

Cuarta dificultad. Un análisis minucioso de los relatos pascales descubre *discrepancias y contradicciones* insuperables. Es cierto que una y otra vez se ha intentando con toda clase de combinaciones y sinopsis construir una tradición unitaria. Pero no hay concordancia, cuando menos en los puntos siguientes: 1) en lo que atañe a las personas implicadas: Pedro, María Magdalena y la otra María, los discípulos, los apóstoles, los Doce, los discípulos de Emaús, los 500 hermanos, Santiago, Pablo; 2) en la localización de los sucesos: Galilea (una montaña o el mar de Tiberíades), Jerusalén (junto al sepulcro de Jesús o en algún lugar de reunión); 3) en la cronología de las apariciones: la mañana y la tarde del domingo de Pascua, ocho y cuarenta días después. Por doquier parece imposible la armonización, a no ser que se esté dispuesto a alterar los textos y a minimizar las diferencias.

El reverso: evidentemente, ni hizo falta ni se quiso un esquema unitario, una perfecta armonía y, mucho menos, una especie de biografía del Resucitado. Los autores neotestamentarios no muestran interés por una exposición completa, ni por una sucesión cronológica determinada, ni, en general, por una comprobación crítica e histórica de las diversas noticias; ello demuestra hasta qué punto es otra cosa lo que ocupa el primer plano en los distintos relatos: en primer lugar, como es evidente en Pablo y Marcos, la vocación y misión de los discípulos; luego, en Lucas y Juan, la progresiva identidad real del Resucitado y el Jesús prepascual (experiencia de la identidad, primero, y hasta prueba de la identidad, al fin, por demostración de su corporeidad y por la comida en común, junto con la cada vez más acentuada superación de la duda de los discípulos). En todo ello se echa de ver algo importante: el «cómo», «cuándo» y «dónde» de los relatos es siempre secundario en relación con el «hecho», nunca puesto en duda por las diversas fuentes, de una resurrección que evidentemente no se identifica —a pesar de todas sus conexiones— con la muerte y la sepultura. Se impone que nos centremos en el contenido auténtico del mensaje; esto nos permitirá luego volver sobre las discrepancias históricas.

b) Aclaraciones

Desde los relatos pascales de los evangelios hay que volver atrás y preguntarse por el mismo mensaje pascual. Mientras el relato del sepulcro vacío sólo se encuentra en los evangelios, otros escritos neotestamentarios, en especial las cartas paulinas, atestiguan que Jesús tuvo, como ser viviente, encuentros con sus discípulos. Mientras los relatos pascales de los evangelios cuentan la historia con tintes legendarios, otros testimonios del Nuevo Testamento hablan en tono de profesión de fe. Y mientras los relatos del sepulcro vacío no están avalados por testigos directos, en las cartas paulinas (varios decenios anteriores a los evangelios) encontramos testimonios del mismo Pablo sobre «apariciones» o «revelaciones» del Resucitado. La conocida profesión de fe, que Pablo dice expresamente haber «recibido» y, luego, «transmitido» a la comunidad de Corinto en el momento de su fundación y que, a juzgar por el lenguaje, autoridad y círculo de personas, procede probablemente de la primera comunidad de Jerusalén y, en todo caso, se remonta al período comprendido entre los años 35 y 45, cuando Pablo se hizo cristiano y misionero, ofrece como apéndice una lista de testigos de la resurrección fácilmente controlable por los contemporáneos: testigos a los que el Resucitado «se dio a ver», «se apareció», «se manifestó», salió al encuentro y de los que casi todos aún vivían y podían ser preguntados allá por los años 55-56, cuando se escribió la carta en Efeso⁶.

La lista (¿refleja la historia de la comunidad primitiva?) de los testigos oficiales aparece encabezada por Pedro, a quien significativamente se le designa con su nombre arameo *Kefa*: por ser el primer testigo del Resucitado pudo ser también el «hombre roca»⁷, el «que confirma a sus hermanos»⁸ y el «pastor de las ovejas»⁹. Pero la reducción de todas las apariciones —la de los Doce (el grupo central que regía en Jerusalén), la de Santiago (el hermano de Jesús), la de todos los apóstoles (el círculo más amplio de los misioneros), la de los más de 500 hermanos, la de Pablo mismo— a la aparición a Pedro, como si aquéllas no fueran más que la confirmación de ésta, no se justifica ni por éste ni por otros textos. Las personas y los sucesos, el lugar y el tiempo son demasiado diversos, como también lo son las formas del anuncio de Cristo en Pedro, Santiago y Pablo.

Sin embargo, antes de determinar el contenido auténtico del mensaje pascual, será mejor ensayar algunas aclaraciones que sir-

⁶ 1 Cor 15,5-8; cf. Gál 1,16; 1 Cor 9,1.

⁷ Mt 16,18. ⁸ Lc 22,32. ⁹ Jn 21,15-17.

van para evitar desde el principio los malentendidos innecesarios de ese mensaje. En efecto, el Nuevo Testamento emplea diversas formulaciones y conceptos para expresar el acontecimiento pascual; tales fórmulas y conceptos, si se entienden correctamente, pueden ser útiles para proseguir el examen de nuestro problema en concreto: «resucitación» y «resurrección», «elevación» y «glorificación», «rpto» y «ascensión». ¿Cómo hay que entender todo esto?

1. *¿Resurrección o resucitación?* Hoy se habla con demasiada naturalidad de resurrección, como si se tratara sencillamente de una acción autónoma de Jesús. Sin embargo, si se quiere entender la resurrección según el Nuevo Testamento es preciso interpretarla como una *resucitación por parte de Dios*. Se trata fundamentalmente de una obra de Dios en Jesús, el crucificado, muerto y sepultado. La expresión (pasiva) «resucitación» de Jesús es en el Nuevo Testamento quizá más originaria y, en todo caso, más general que la expresión (activa) «resurrección» de Jesús¹⁰. El término «resucitación» sitúa plenamente en el centro la acción de Dios en Jesús: sólo mediante la acción vivificante de Dios se transforma en actividad viviente la pasividad mortal de Jesús. Sólo en cuanto suscitado (por Dios) es Jesús el (mismo) Resucitado. A lo largo de todo el Nuevo Testamento, la resurrección como acción de Jesús se entiende en el sentido de un resucitamiento, obra del Padre¹¹. Como dice la formulación antigua: Dios lo hizo resucitar librándolo de las angustias de la muerte¹². Si hablamos aquí, conscientemente, más de resucitamiento y resucitado, no lo hacemos por excluir las otras expresiones, sino para evitar el equivoco mitológico que con facilidad se desliza con ellas.

2. *La resucitación: ¿un hecho histórico?* Según la fe neotestamentaria, en la resucitación se trata de una obra de Dios en las dimensiones propias de Dios; por eso *no* puede tratarse de un hecho *histórico* en sentido estricto, es decir, de un hecho comprobable con el método experimental de la ciencia histórica. Resucitación no significa un milagro que interrumpe las leyes de la naturaleza, comprobable intramundamente, ni se refiere a una intervención sobrenatural localizable y datable en el espacio y en el tiempo. No pasó nada que pudiera fotografiarse y registrarse. Sólo la muerte de Jesús y luego la fe y el mensaje pascual de los disci-

¹⁰ Cf. ya en 1 Tes 4,14.

¹¹ Cf. Rom 6,4; 8,11.34; 10,9; 1 Cor 6,4; Ef 1,20; 2 Tim 2,8; Hch 2,24; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37.

¹² Hch 2,24.

pulos son históricamente comprobables. La resucitación misma, al igual que el Resucitado, no se puede fijar ni objetivar con métodos históricos. A la ciencia histórica —que, como la ciencia química, biológica, psicológica, sociológica o teológica, no capta más que *uno* de los múltiples aspectos de la realidad— no se le ha de preguntar más de lo que puede responder, ya que, de acuerdo con sus propias premisas, excluye deliberadamente esa realidad que en la resucitación, lo mismo que en la creación y en la consumación final, es la única que entra en juego: la realidad de Dios.

Pero precisamente por eso, porque la fe neotestamentaria ve en la resucitación una acción de Dios, se trata de un acontecimiento *real* en el sentido más profundo, y no de un mero acontecimiento ficticio e imaginario; no es que no ha pasado nada, sino que lo acaecido trasciende y desborda los límites de la historia. Se trata de un acontecimiento trascendente desde la dimensión de la muerte humana a la dimensión abarcadora de Dios. La resucitación se refiere a un modo de existir absolutamente nuevo dentro del completamente distinto modo de existir de Dios, y es descrita con un lenguaje figurado que es preciso interpretar. El verdadero milagro de la resucitación consiste en que Dios, salvaguardando plenamente las leyes naturales, interviene allí donde, desde el punto de vista humano, se ha acabado todo: es el milagro del comienzo de una vida nueva a partir de la muerte. No es objeto del conocimiento histórico, sino una apelación y una oferta a la fe, única que puede acceder a la realidad del Resucitado.

3. *¿Es imaginable la resucitación?* Se olvida fácilmente que tanto la «resurrección» como la «resucitación» son términos metafóricos, figurados. La imagen está tomada del «despertar» y «levantarse» del sueño. Pero es una imagen tan susceptible de entendimiento como de malentendimiento, un símbolo, una metáfora de lo que le ocurre al muerto que resucita, que no es precisamente una vuelta al estado anterior, a la vida de antes, terrena, mortal, como acaece en el sueño. Se trata de un cambio radical a un estado diferente, a una vida distinta, nueva, inaudita, definitiva, inmortal: *italiter aliter*, distinta por completo!

A quienes se complacen en preguntar una y otra vez cómo se ha de imaginar esa vida completamente distinta, se les debe responder llanamente: ¡no se ha de imaginar en absoluto! Aquí no hay nada que imaginar, representar y objetivar. No sería una vida completamente distinta si pudiéramos representarla con conceptos e imágenes tomados de nuestra vida. De nada nos sirven aquí nuestros ojos y nuestra fantasía, que sólo pueden extraviarnos. La realidad de la resucitación como tal es inaccesible a la *intuición* y

a la *representación*. Resucitación y resurrección son expresiones intuitivo-figurativas, imágenes, metáforas, símbolos, que responden a esquemas mentales de aquel tiempo y pueden naturalmente multiplicarse, de algo que en sí no es intuible ni representable y de lo que —como de Dios mismo— carecemos de cualquier conocimiento directo.

Ciertamente, podemos intentar describir esta nueva vida, inaccesible a los sentidos y a la imaginación, no sólo con imágenes, sino también con el pensamiento (al igual que la física intenta describir mediante fórmulas la naturaleza de la luz, que en el campo atómico es, a la vez, onda y corpúsculo y, por tanto, invisible e irrepresentable). Topamos aquí con los límites del lenguaje. Y no nos queda más remedio que hablar en paradojas, asociando, al referirnos a esa vida completamente diversa, conceptos que en la vida presente tienen significados contradictorios. Eso es lo que sucede en los relatos evangélicos de las apariciones, que llegan al límite de lo imaginable: no es un fantasma, pero tampoco algo aprehensible; es visible-invisible, reconocible-irreconocible, palpable-impalpable, material-inmaterial, inmanente y trascendente con respecto al espacio y al tiempo. «Cual los ángeles en el cielo», había observado ya el mismo Jesús empleando el lenguaje de la tradición judía¹³. O como muy cauta y discretamente señala Pablo con términos paradójicos, que apuntan al límite de lo expresable: un «cuerpo espiritual» imperecedero¹⁴, un «cuerpo de gloria»¹⁵, nacido del pasajero cuerpo de carne a través de una «transmutación»¹⁶ radical. Estas expresiones de Pablo no reflejan la mentalidad griega ni se refieren a un alma espiritual (liberada de la cárcel del cuerpo), que la antropología moderna ya no puede concebir aisladamente. El Apóstol piensa, con mentalidad judía, en un hombre enteramente corporal (transformado y dominado por el Espíritu de Dios, creador de vida), en mayor armonía con la moderna concepción integral del hombre y con la significación fundamental de su corporeidad. Así, pues, el hombre no es liberado —platónicamente— de su corporalidad. Es salvado *con* y *en* su corporalidad, ahora glorificada, espiritualizada: es una nueva creación, un hombre nuevo.

4. ¿Resucitación corporal? Sí y no, si se me permite hacer referencia a una conversación que mantuve con Rudolf Bultmann. No, si por «cuerpo» se entiende ingenuamente el mismo organismo humano bajo su aspecto psicológico. Sí, caso de que «cuerpo»

¹³ Mc 12,25; cf. Lc 20,36. ¹⁴ 1 Cor 15,44.

¹⁵ 1 Cor 15,43. ¹⁶ 1 Cor 15,52.

signifique, en el sentido del «soma» neotestamentario, la realidad personal idéntica, *el mismo* yo con toda su historia. O dicho de otro modo: no hay continuidad del cuerpo; no cabe proponer cuestiones científico-naturales, como la de la permanencia de las moléculas. Pero sí hay una continuidad de la persona: lo que se plantea es el problema de la significación permanente de toda su vida y destino. En todo caso, se trata, pues, de un ser completamente perfeccionado y no disminuido. La concepción de algunos pensadores orientales, según la cual el yo no sobrevive a la muerte, sino solamente las obras, es digna de tenerse en cuenta, en cuanto que supone el paso a una dimensión ya no espacio-temporal. Pero es insuficiente: si Dios es la realidad última, la muerte no es una destrucción, sino una metamorfosis; no es una disminución, sino una culminación.

Si la resucitación de Jesús no es un acontecimiento inserto en el espacio y el tiempo humanos¹⁷, tampoco es sólo la expresión del significado de su muerte¹⁸. Se trata más bien de un acontecimiento no histórico (no comprobable por los procedimientos de la investigación histórica), pero sí real (para la fe). Por consiguiente, en la resucitación de Jesús no se trata sólo de la «causa»¹⁹ propugnada por él, que sigue adelante y continúa históricamente unida a su nombre, mientras él mismo ya no está ni vive, está y continúa muerto. Si la resucitación significara sólo que la causa de Jesús sigue adelante, nos hallaríamos ante un caso semejante al del difunto señor Eiffel: el hombre está muerto, pero sigue viviendo en su «causa», en la torre Eiffel, o al caso de Goethe, que, pese a estar muerto, «todavía habla hoy» en su obra y su recuerdo. Aquí está en juego más bien la *persona* de Jesús y, *por tanto*, su causa. No se puede prescindir de la realidad del Resucitado. Es Dios mismo quien decide en la Pascua sobre la causa de Jesús, que sus discípulos dieron por perdida: la causa de Jesús tiene sentido y sigue adelante, porque Jesús mismo no se queda, fracasado, en la muerte, sino que vive plenamente legitimado por Dios.

Así, pues, la Pascua no es *solamente* un acontecimiento para los discípulos y su fe: Jesús no vive *gracias* a la fe de los discípulos. La fe pascual no es una función de la fe de los discípulos.

¹⁷ Así K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 364.

¹⁸ Así R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, en *Kerygma und Mythos* I (Hamburgo 1948) 46.

¹⁹ Así W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, 25. Sobre Marxsen cf. P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen* (Einsiedeln 1969; trad. española: *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972) 169-180.

Jesús no era simplemente demasiado grande para poder morir, como creyeron algunos: de hecho murió. Sino que la Pascua fue primariamente un acontecimiento para Jesús mismo: Jesús vive de nuevo *por obra de Dios para la fe de los discípulos*. Presupuesto de esta nueva vida es la prioridad —no temporal, pero sí real— de la acción divina. Sólo esta intervención posibilita y suscita esa fe en la que el mismo Viviente aparece vivo. Lo cual significa, en relación con esa fórmula, que el mismo Bultmann considera equívoca: «Jesús resucitó en el *kerygma* (predicación)»²⁰, que Jesús, también según Bultmann, no vive porque es anunciado, sino al revés, es anunciado porque vive. Algo enteramente distinto, pues, de lo que ocurre en el oratorio de Rodion Stschedrin *Lenin en el corazón del pueblo*, donde el guardia rojo, junto al lecho de muerte de Lenin, canta: «¡No, no, no; no puede ser! ¡Lenin vive, vive, vive!». Aquí sólo sigue adelante la «causa de Lenin».

5. ¿Exaltación? En los textos más antiguos del NT la «exaltación» o «rpto» de Jesús no es más que otra forma de expresar, con distinto matiz, la resucitación o resurrección de Jesús. Que Jesús fue resucitado sólo quiere decir en el Nuevo Testamento que, con la resucitación, fue elevado hasta el mismo Dios: exaltación como cima de la resucitación²¹.

Pero la exaltación, ¿no alude a la ascensión al *cielo*? De hecho, en lenguaje figurado sí se puede hablar de ascensión al «cielo». Pero entonces hay que tener presente que no se puede hoy, como en los tiempos bíblicos, entender el firmamento azul como la parte exterior del salón del trono de Dios. Sino como símbolo o imagen visible del cielo propiamente dicho, o sea, del dominio invisible («espacio vital») de Dios. El cielo de la fe no es el cielo de los astronautas, como atestiguaron los mismos astronautas al recitar desde el cosmos el relato bíblico de la creación. El cielo de la fe es el ámbito oculto, invisible e impalpable de Dios, que jamás alcanzarán los viajes espaciales. No es un lugar, sino una forma de ser, y que no saca al hombre de la tierra, sino que lo lleva en Dios a la culminación en el bien y lo hace partícipe de la soberanía divina.

Así es, pues, como Jesús fue recibido en la gloria del Padre.

²⁰ R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1960) 27.

²¹ Cf. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zürich 1972); W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie* (Stuttgart 1969); G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (Munich 1971) (con bibliografía); íd., *Die Himmelfahrt Jesu - Erfindung oder Erfahrung* (Stuttgart 1972).

De acuerdo con enunciados veterotestamentarios²², resucitamiento y elevación significan la *entronización* de aquel que ha vencido a la muerte; indican que ha sido recibido en la esfera vital de Dios, participa en la soberanía y gloria divinas y puede así hacer valer ante los hombres su pretensión de señorío universal. ¡El Crucificado como *Señor* que llama a su seguimiento! E investido, asimismo, de su dignidad celestial y divina, lo que tradicionalmente se expresa también con una imagen que alude al hijo o representante del soberano: «Sentado a la diestra de Dios Padre». Es decir, se halla en contacto inmediato con el poder de Dios Padre y lo ejerce vicariamente en igualdad de dignidad y posición. Según las más antiguas fórmulas cristológicas, como las recogidas en los sermones apostólicos de los Hechos, después de la resurrección ha constituido Dios a Jesús, humillado en cuanto hombre, Señor y Mesías²³. La mesianidad y la filiación divina no se dicen del Jesús terreno²⁴, sino del Jesús exaltado por Dios.

Esto es de suma importancia para entender las *apariciones* pascales, sea cual fuere la comprensión última que de ellas haya que tener: desde este señorío celestial y desde esta gloria divina «se aparece» a aquellos a quienes quiere hacer «instrumentos» suyos, como ocurrió con Pablo²⁵ y como se presupone con la mayor naturalidad en las apariciones narradas por Mateo, Juan y en el apéndice de Marcos, donde no se hace observación alguna acerca de dónde viene y a dónde va el aparecido. Las apariciones pascales son manifestaciones del ya Glorificado. Es siempre el Exaltado quien se aparece desde Dios, bien sea experimentado como alguien que llama desde el cielo, como en Pablo, bien sea aparecido en la tierra, como en Mateo y Juan.

Concluyendo: resurrección de la muerte y exaltación junto a Dios son una misma cosa en el Nuevo Testamento, con una excepción que discutiremos en seguida. Cuando se habla de la una, se considera implícita la otra. La fe pascual es fe en Jesús en cuanto Señor resucitado, exaltado junto a Dios. Al mismo tiempo, es el Señor presente por el Espíritu en su Iglesia y, en fin, el escondido Señor del mundo (*cosmocrátor*) con cuyo señorío ha empezado ya el reinado definitivo de Dios.

6. ¿Ascensión al cielo? En la Iglesia más antigua no hubo tradición de una ascensión visible de Jesús en presencia de los discípulos²⁶. Hay una excepción: *Lucas*, que por principio manifiesta

²² Esp. Sal 110,1; 68,19.

²³ Hch 2,36. ²⁴ Cf. Rom 1,3s. ²⁵ Gal 1,15s.

²⁶ Sobre este problema cf. esp. G. Lohfink en las dos obras mencionadas en la nota 21.

mayor interés que los otros en demostrar corporalmente la realidad del Resucitado y en el testimonio ocular de los apóstoles, *separa en el tiempo, apartándose con ello de los demás testigos, resucitación y exaltación*: es el único que habla de una ascensión al cielo aislada, en Betania, la cual clausura el tiempo de las apariciones terrenales de Jesús (anteriores a la celestial de Pablo) e inaugura solemnemente el tiempo de la misión universal de la Iglesia hasta la vuelta de Jesús²⁷. Así aparece con especial claridad en los Hechos de los Apóstoles, escritos entre el 80 y el 90, que siguen al Evangelio de Lucas (posterior al año 70). En el apéndice de Marcos, conclusión añadida en el siglo II, se recoge otra vez esa idea de una ascensión al cielo separada, tomando como base las fórmulas empleadas en el rapto de Elías²⁸ y las palabras del salmo que hablan de sentarse a la diestra del Padre²⁹.

Como es natural, Jesús no emprendió ningún viaje a través del cosmos. ¿Ascensión al cielo? ¿Hacia dónde, con qué velocidad y de qué duración? De todos modos, esta idea, extraña para la mentalidad moderna, no era insólita en aquella época. No sólo se habla de las ascensiones de Elías y Henoc en el Antiguo Testamento, sino también de las de otras grandes figuras de la Antigüedad, como Heracles, Empédocles, Rómulo, Alejandro Magno y Apolonio de Tiana: se trata de un «rapto» en el que, a diferencia de lo que ocurre con el «viaje celeste», no se habla del camino hacia el cielo ni de la llegada al mismo, sino sólo se da cuenta de la desaparición de la tierra. Y la nube significa a la vez la proximidad y la inaccesibilidad de Dios. Lucas tuvo a su disposición el antiguo esquema del «rapto» como modelo de representación y forma de relato.

Probablemente fue el mismo Lucas quien configuró el concepto tradicional de exaltación en forma de relato de «rapto», cuyos elementos estructurales básicos ya estaban previamente dados en las primitivas narraciones del sepulcro y las apariciones. ¿Por qué? Lucas, probablemente, no sólo intentó dar plasticidad visual a la afirmación abstracta de la exaltación, sino más bien, como a lo largo de todo su Evangelio, corregir drásticamente la todavía entonces extendida idea de una próxima parusía, de un inminente retorno de Jesús: emprender la misión del mundo, en vez de quedarse en pasiva espera! El que viene ahora no es Jesús mismo, que se ha alejado al cielo y ha dejado a sus discípulos una tarea, sino el Espíritu Santo, que va a pertrechar a los discípulos para el tiempo de la misión, el tiempo de la Iglesia que sucede al tiempo de Jesús sin solución de continuidad, hasta su segunda venida vi-

²⁷ Lc 24,50-52; Hch 1,9-14.

²⁸ 2 Re 2,11. ²⁹ Sal 110,1.

sible al fin de los tiempos. Con lo que Lucas quiere decir: sólo han entendido la Pascua quienes no se han quedado mirando asombrados al cielo, sino que dan testimonio en el mundo a favor de Jesús³⁰.

De esta manera, el relato de la ascensión —especialmente según la versión tardía de los Hechos de los Apóstoles, con la nube y los ángeles—, se presenta como un relato invertido de la parusía. En el Evangelio de Lucas y en el apéndice de Marcos parecen haber tenido lugar las apariciones pascuales y la ascensión al cielo en el mismo día de la Pascua. Únicamente en el relato tardío de los Hechos de los Apóstoles —basándose claramente en el número bíblico sagrado de 40 (cuarenta años de Israel en el desierto, cuarenta días de ayuno de Elías y Jesús)— se cuentan cuarenta días entre la Pascua y la ascensión al cielo: el número simbólico del tiempo de gracia. La ascensión *no* debe entenderse y celebrarse como un *segundo «hecho salvífico»* posterior a la Pascua, *sino* como un *aspecto* especialmente relevante del *único acontecimiento pascual*.

7. ¿Pentecostés? Sólo los Hechos de los Apóstoles, escrito tardío de Lucas, dan noticia de una festividad cristiana de Pentecostés. «Pentecostés»³¹ (= cincuenta días) era ya para los judíos la fiesta de la recolección. Lucas incorpora esta fecha del calendario festivo judío al contexto histórico de la promesa y el cumplimiento de la salvación. La considera evidentemente la fiesta de la comunicación prometida del Espíritu y del Nacimiento de la Iglesia universal. Hoy no es fácil determinar lo que hay de histórico en todo ello. Es perfectamente posible que en la primera fiesta de Pentecostés posterior a la muerte de Jesús, fecha en que acudieron sin duda a Jerusalén muchos peregrinos, tuviera lugar allí mismo la primera reunión de los partidarios de Jesús, procedentes sobre todo de Galilea, y su constitución (acompañada de distintos fenómenos entusiástico-carismáticos) como comunidad escatológica. Es posible que Lucas haya utilizado una tradición que hablaba de un éxtasis colectivo, producido por el Espíritu, con ocasión de la primera fiesta de Pentecostés. Sorprendentemente, ni Pablo ni Marcos ni Mateo saben nada de un Pentecostés cristiano. Juan hace coincidir expresamente Pascua y Pentecostés (comunicación del Espíritu)³².

³⁰ Hch 1,11.

³¹ Cf. E. Lohse, *pentekoste*, en ThW VI, 44-53, así como los artículos sobre Pentecostés en los diccionarios bíblicos y teológicos. La monografía más reciente: J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1-13* (Stuttgart 1973).

³² Jn 20,22.

El *bautismo*, evocación de la Pascua, es también en todo el Nuevo Testamento el sacramento de la recepción del Espíritu, con dos excepciones —otra vez en los Hechos de los Apóstoles, de Lucas³³— que confirman la regla. Sólo muchos siglos después se independiza en la Iglesia occidental la segunda unción posbautismal, típicamente romana, convirtiéndose en un rito específico de la recepción del Espíritu, y ello porque en Occidente los obispos se habían reservado de hecho esa unción: la *confirmación*. Para justificar ulteriormente este desarrollo canónico se apeló no sólo a los dos textos de los Hechos de los Apóstoles (que apuntan a la unidad de la Iglesia y no a un sacramento específico), sino también a la distinción lucana entre Pascua y Pentecostés (pese a que en el mismo relato de Pentecostés, la recepción del Espíritu por parte de los neoconvertidos está vinculada al bautismo). Desde la perspectiva actual no se puede aceptar que la confirmación sea un sacramento separado, autárquico y autónomo. Hay que interpretarla más bien como fase conclusiva —llena de sentido en conexión con el bautismo de niños— del único rito de iniciación (antes de acceder a la eucaristía): como desarrollo, ratificación y culminación del bautismo³⁴.

8. *¿Un año litúrgico?* Durante los tres primeros siglos «Pentecostés» no designaba ninguna fiesta cristiana específica, sino el período entero de los cincuenta días que duraba el tiempo festivo iniciado la noche de Pascua: una festividad del Señor continuada para la glorificación del Resucitado, en la que solamente se oraba en pie y no de rodillas, no se ayunaba y, en la liturgia, se entonaba reiteradamente el canto del aleluya.

Pero esa única mención, que encontramos en Lucas, de un Pentecostés cristiano en el Nuevo Testamento influyó de tal manera en la conciencia de la Iglesia, que a partir del siglo v se comenzó a celebrar una festividad específica de Pentecostés, cincuenta días después de Pascua, y luego, además, una festividad de la Ascensión, cuarenta días después de Pascua. Frente a la celebración de este período festivo de cincuenta días, en que se celebra la resurrección, la ascensión y la misión del Espíritu, se impuso una nueva *concepción historizante de las festividades*. Recurriendo a datos crono-

³³ Hch 8,14-17; 19,1-7; cf. 10,44-48.

³⁴ Cf. H. Küng, *La confirmación como culminación del bautismo: «Concilium»*, homenaje a E. Schillebeeckx (noviembre 1974) 99-126.

Este complejo problema ha sido estudiado y expuesto exegética, histórica y dogmáticamente por mi discípulo J. Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung*, en *Ökumenische Forschungen, dritte sakramentologische Abteilung I* (Friburgo 1974).

lógicos de la Biblia, surgió finalmente el «año eclesiástico» (término acuñado en el siglo xv), como extensión a todo el año de la celebración de la Pascua: o sea, un ciclo litúrgico anual integrado por festividades del Señor y, luego, de los santos, ciclo del que ya en la Edad Media se conocían diversos comienzos —Pascua, Anunciación y, sobre todo, la Navidad, celebrada ya en el siglo iv— y que, desde época muy reciente, comienza con el primer domingo de Adviento.

Tras estas aclaraciones, podemos formular una pregunta como resumen: entre todas estas evoluciones, y en parte complicaciones, ¿cuál es el auténtico contenido de ese mensaje que ha mantenido viva la fe y el culto de dos mil años de cristiandad, que constituye tanto el origen histórico como el fundamento objetivo de la fe cristiana?

c) *La realidad última*

El mensaje, con todas sus dificultades, con sus concreciones y ampliaciones condicionadas al tiempo y a la situación, con sus retoques y desplazamientos, apunta, en el fondo, a algo muy sencillo. Y en ello concuerdan los diversos testigos del cristianismo primitivo (Pedro, Pablo y Santiago, las cartas, los evangelios y los Hechos de los Apóstoles), por encima de todas las divergencias y contradicciones de las distintas tradiciones en lo que se refiere a lugar y tiempo, a las personas y a la sucesión de los acontecimientos: *el Crucificado vive para siempre junto a Dios - como compromiso y esperanza para nosotros*. La certidumbre de que aquel ajusticiado no se quedó en la muerte, sino que vive, y de que cuantos se atienen a él y lo siguen vivirán también, sostiene y fascina a los hombres del Nuevo Testamento. La vida nueva, eterna, de ese Uno es estímulo y esperanza real para todos.

Este es, pues, el mensaje pascual, esta la fe pascual, absolutamente inequívoca, pese a la ambigüedad de los diversos relatos e interpretaciones de la Pascua. Un mensaje verdaderamente revolucionario y —ya entonces, no sólo ahora—, fácil de rechazar: «De eso te oiremos hablar en otra ocasión», dijeron ya entonces al apóstol Pablo ciertos escépticos en el areópago de Atenas, según cuenta Lucas³⁵. Ello, sin embargo, no ha detenido la marcha victoriosa del mensaje.

El mensaje ya había sido preparado en el *judaísmo*. En la época persa, tras el exilio en Babilonia, satisfacía cada vez menos la solución antigua, basada en el principio de la correspondencia o com-

³⁵ Hch 17,32.

pensación y que asimismo informa los argumentos de los amigos de Job: en la vida, entre el nacimiento y la muerte, se saldarán todas las cuentas. El bien y el mal no parecían compensarse suficientemente ni en la vida del pueblo ni en la del individuo. Por eso, en los dos siglos anteriores a Cristo se fue afianzando cada vez con mayor evidencia (apoyada en algunos textos bíblicos sobre la posible intervención de Dios en todo momento de necesidad y peligro) la expectativa de un futuro cumplimiento absoluto, de un juicio final en el que la justicia divina realizaría la gran compensación. En el horizonte de esta esperanza fue despertando (la primera muestra en el Antiguo Testamento la encontramos en el libro de Daniel, hacia la mitad del siglo II a. C., bajo la influencia persa³⁶, y, después, en la literatura apocalíptica en general, especialmente en el libro no canónico de Henoc) la fe en la resurrección general de los muertos o, por lo menos, de los justos: resurrección que era presupuesto de la realización del juicio final y de la consumación de la historia humana. Lo que ocupaba el primer plano de estas reflexiones no era tanto el destino de los muertos, sobre el cual había opiniones muy diversas, cuanto el triunfo de la causa de Dios en favor del pueblo y del individuo en este mundo tan injusto: la resurrección estaba al servicio de la autojustificación de Dios, de la teodicea. Tal es el sentido de la segunda alabanza incluida en la plegaria de las dieciocho peticiones que todo judío piadoso reza tres veces al día: «Alabado sea Yahvé, que hace vivir a los muertos».

Esta fe judía es el presupuesto obvio, sobre trasfondo apocalíptico, de todo el Nuevo Testamento. En cambio, la fe cristiana, que por supuesto hay que liberar de los elementos de expresión condicionados históricamente, condensa esa misma fe judía de una vez para siempre. Judíos y cristianos creen en la resurrección. La fe de los judíos y de los cristianos se asienta en el hecho de que, para ellos, el Dios vivo es *el Dios indefectiblemente fiel*, tal como se manifiesta de continuo en la historia de Israel. Es el Creador que, pase lo que pase, en todo momento permanece fiel a su criatura y aliado. El Dios que no retira su sí a la vida, sino que lo reafirma precisamente en el momento decisivo: ¡fidelidad en la muerte y más allá de la muerte!

Ahora bien, lo que los judíos esperaban en el futuro para todos los hombres, lo ven realizado los *cristianos* en ese Uno como signo de compromiso y de esperanza para todos. Así, la fe judía en una resurrección general y la fe particular en la resurrección de Jesús están en relación de reciprocidad. Los primeros cristianos ven la

resurrección de Jesús en el horizonte y bajo el presupuesto de la esperanza judía en una resurrección general de los muertos. Y, al mismo tiempo, la resurrección de Jesús confirma la fe judía en la resurrección general, con lo que también se manifiesta la significación singular de este Jesús para los hombres: la resurrección de Jesús es el principio de la resurrección general de los muertos, el comienzo del tiempo nuevo, el principio del fin del tiempo presente³⁷.

Los cristianos no sólo dicen: ese Uno tiene que estar resucitado porque hay resurrección general de los muertos. Sino que afirman juntamente con Pablo: porque ese Uno ha sido resucitado existe también una resurrección general de los muertos. Porque ese Uno vive y tiene por disposición de Dios una significación tan singular para todos, igualmente vivirán cuantos se entreguen confiadamente a él. A cuantos tienen comunidad de destino con Jesús se les ofrece participar en la victoria de Dios sobre la muerte: Jesús es así la primicia de los muertos³⁸, el primogénito de entre los muertos³.

¿Vive el Crucificado? ¿Qué significa aquí «vivir»? ¿Qué se esconde tras los diversos modelos conceptuales y las formas narrativas de la época que emplea el Nuevo Testamento para expresar esa realidad? Intentemos describir esa «vida» con dos puntualizaciones negativas y una positiva.

1. *No es un retorno a esta vida espacio-temporal.* La muerte no es revocada, sino vencida definitivamente. En la comedia *Me-teoro*, de Friedrich Dürrenmatt, se ofrece la reanimación de un cadáver (por supuesto, fingido), el cual vuelve a una vida terrena del todo idéntica a la de antes, exactamente lo contrario de lo que entiende el Nuevo Testamento por resurrección. La resurrección de Jesús no se puede confundir con esas resurrecciones de muertos que en la literatura antigua se cuentan esporádicamente de taumaturgos (acreditadas incluso por testimonios médicos) y, en tres casos, del propio Jesús (la hija de Jairo⁴⁰, el adolescente de Naín⁴¹, Lázaro⁴²). Prescindiendo de la credibilidad histórica de tales relatos legendarios (Marcos, por ejemplo, no conoce la sensacional resurrección de Lázaro), la reanimación transitoria de un cadáver nada tiene que ver con la resurrección de Jesús. Según el mismo Lucas, Jesús no ha vuelto simplemente a la vida biológico-terrena para morir otra vez, como otros despertados de la muerte. No; según la concepción del Nuevo Testamento, Jesús ha traspasado de-

³⁷ Cf. W. Pannenberg, *Christologie*, § 3; id., *Das Glaubensbekenntnis*, 108-111.

³⁸ I Cor 15,20. ³⁹ Col 1,18; cf. Ap 1,5.

⁴⁰ Mc 5,21-43 (par). ⁴¹ Lc 7,11-17. ⁴² Jn 11.

finitivamente esa última frontera que es la muerte. Ha entrado en una vida completamente distinta, imperecedera, eterna, «celestial»: la vida de Dios, que el Nuevo Testamento, como vimos, formula y representa de muy diversas maneras.

2. *No es una continuación de esta vida espacio-temporal.* Hablar de «después de la muerte» es ya inexacto: la eternidad no tiene un antes y un después. Se refiere más bien a una vida nueva que rompe las categorías del espacio y del tiempo y se desarrolla en el ámbito invisible, imperecedero, incomprensible de Dios. No es simplemente un «seguir» (viviendo, actuando, caminando), sino algo definitivamente «nuevo»: nueva creación, nuevo nacimiento, hombre nuevo y mundo nuevo. Algo que rompe definitivamente el ciclo del eternamente igual «morir y devenir». Estar definitivamente junto a Dios y tener así la vida definitiva: esto es lo que se quiere decir.

3. *Es una ascensión en la realidad última.* Si no queremos hablar en lenguaje figurado, hemos de ver la resucitación (resurrección) y la elevación («rpto», ascensión, glorificación) como un solo acontecimiento. Se trata, además, de un acontecimiento que, en el inescrutable secreto de Dios, está relacionado con la muerte. El mensaje pascual en todas sus variantes afirma simplemente una cosa: que Jesús al morir no fue a parar a la nada. En la muerte y de la muerte pasó a esa *última realidad inasible y omnicomprendible* que llamamos Dios, y fue asumido por ella⁴³. ¿Qué le espera al hombre cuando llega a su *éjaton*, al último momento de su vida? No le espera la nada, cosa que admitirían también los que creen en el nirvana; le espera ese Todo que para los judíos, cristianos y musulmanes es Dios. La muerte es paso a Dios, entrada en el ser oculto de Dios, acogida en su gloria. En sentido estricto sólo un ateo puede decir que *todo* se acaba con la muerte.

Al morir es liberado el hombre de las condiciones que lo rodean y lo determinan. En la perspectiva del mundo, desde fuera, por así decirlo, la muerte significa una ausencia total de relación. Pero desde Dios, desde dentro, la muerte significa una relación completamente nueva: la relación con Dios como realidad última. En la muerte se le brinda al hombre, al hombre entero e indiviso, un nuevo futuro eterno. Una vida distinta de todo lo experimentable, en las imperecederas dimensiones de Dios. Así, pues, no se trata

⁴³ Sobre la muerte como acceso a Dios, cf. los artículos de K. Rahner sobre la muerte y, más recientemente, K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Estudio sistemático y exegético* (Cristiandad, Madrid 1975) cap. IV.

de una vida en nuestro espacio y en nuestro tiempo, «aquí» y «ahora», «en el más acá»; pero tampoco es simplemente una vida en un espacio y un tiempo distintos, «en el otro lado», «allá arriba», «fuera de este mundo» o «por encima de él», en el «más allá». El último itinerario del hombre, decisivo y completamente otro, no conduce hacia fuera, al universo, o más allá del universo, sino que lleva —si se quiere seguir hablando metafóricamente— hacia dentro, al fundamento, sostén y sentido originarios del mundo y del hombre: de la muerte a la vida, de lo visible a lo invisible, de la oscuridad mortal a la luz eterna de Dios. La muerte de Jesús fue un adentrarse en Dios, un arribar a Dios: Jesús fue asumido en ese ámbito que trasciende todas nuestras facultades imaginativas, que ningún ojo humano ha visto jamás, que escapa a todos nuestros intentos de captar, comprender, reflexionar e imaginar. Esto es lo único que sabe el creyente: que no le espera la nada, sino su Padre.

De estas puntualizaciones negativas y positivas se sigue:

Muerte y resurrección constituyen una *unidad diferenciada*. Si no se quiere interpretar los testimonios neotestamentarios en contra de sus intenciones no se puede reducir la resurrección a un «instrumento interpretativo», a un medio de expresión de la fe en la cruz⁴⁴:

- *Resucitar es morir hacia el interior de Dios: muerte y resurrección están íntimamente relacionadas. La resurrección se efectúa con la muerte, en la muerte, de la muerte. Así lo expresan con todo énfasis los primitivos himnos prepaulinos, en los que la elevación de Jesús parece tener lugar ya en la cruz⁴⁵, y, en especial, el Evangelio de Juan, donde la «elevación» de Jesús significa al mismo tiempo su crucifixión y su «glorificación»⁴⁶ y ambas expresan la vuelta única de Jesús al Padre⁴⁷. En cambio, en el resto del Nuevo Testamento la elevación es un paso sucesivo al anonadamiento de la cruz.*
- *Morir hacia el interior de Dios no es algo obvio, un desarrollo natural, un deseo de la naturaleza humana que se haya de satisfacer incondicionalmente: muerte y resurrección han de contemplarse en su diferencia, no necesariamente cronológica, pero sí objetiva. Así lo subraya la antigua indicación, probablemente*

⁴⁴ Así W. Marxsen, quien, siguiendo a R. Bultmann, ha estudiado con notable profundidad la problemática de la resurrección y el significado de la fe en este contexto.

⁴⁵ Cf. C. Bertramm, *Die Himmelfahrt vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung*, en Hom. A. Deissmann (Tubinga 1927) 187-217.

⁴⁶ Jn 3,14; 8,28; 12,32.34.

⁴⁷ Jn 17,4s. Cf. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Munster 1970).

más teológica que histórica, de «resucitado al tercer día» —en la que «tercero» no es un dato cronológico, sino salvífico, que expresa un día de salvación—. La muerte es cosa del hombre, la resurrección sólo puede ser cosa de Dios: Dios, realidad última que todo lo abarca y no se deja abarcar, acoge al hombre, lo llama, lo hospeda, es decir, lo acepta y lo salva definitivamente. Y eso ocurre en la muerte o, mejor dicho, de la muerte, como acontecimiento personal basado en la acción y fidelidad de Dios. En la nueva acción creadora, oculta e inimaginable de aquel que llama a la existencia lo que no es⁴⁸. Por eso, y no como «intervención» sobrenaturalista contraria a las leyes naturales, es un auténtico don y un verdadero milagro.

¿Será preciso todavía insistir expresamente en que la nueva vida del hombre es por principio una cuestión de fe, dado que se trata de la realidad última, del mismo Dios? Es un acontecimiento de nueva creación, que rompe la última frontera de la muerte y, con ello, el horizonte de nuestro mundo y nuestro pensamiento. Significa, en efecto, la irrupción definitiva en la verdaderamente otra dimensión del hombre unidimensional: en la realidad manifiesta de Dios y en el señorío del Crucificado que llama en su seguimiento. ¡Nada más fácil que dudar de esto! Evidentemente, la «razón pura» se ve aquí ante una barrera insuperable; no hay más remedio que estar de acuerdo con Kant. Mas tampoco con argumentos históricos se puede demostrar la resurrección; en este punto falla la apologética tradicional. Dado que aquí el hombre tiene que habérselas con Dios, es decir, con el invisible e inaprehensible por definición, con aquel de quien no se puede disponer, la única actitud adecuada e incluso requerida es la confianza fiel, la fe confiada. Al margen de la fe no hay acceso al Resucitado y a la vida eterna. La resurrección no es un milagro del que haya que dar fe: ella misma es objeto de fe.

Sin embargo, la fe en la resurrección —esto hay que decirlo tanto frente a la increencia como frente a la superstición— no es fe en cierta curiosidad inverificable, en la que habría que creer «por añadidura». Tampoco es fe en el hecho de la resurrección o en el Resucitado, tomados por separado, sino fundamentalmente fe en Dios, con el cual es ahora uno el Resucitado⁴⁹.

- *La fe en la resurrección no es un complemento de la fe en Dios, sino una radicalización de esa misma fe: una fe en Dios que no se queda a mitad de camino, sino que lo recorre consecuen-*

⁴⁸ Rom 4,17.

⁴⁹ Cf. Rom 4,24; 2 Cor 1,9; 4,14; Gál 1,1; 1 Tes 1,10; 4,14; 1 Pe 1,21.

temente hasta el final. Una fe en la que el hombre, sin pruebas racionales estrictas, pero con confianza perfectamente razonable, confía en que el Dios del principio es también el Dios del fin, en que el creador del mundo y del hombre es también quien los lleva a su plenitud.

- *Así, pues, la fe en la resurrección no se ha de interpretar sólo como interiorización existencial o transformación social, sino como radicalización de la fe en el Dios creador: la resurrección significa la superación real de la muerte por el Dios creador, a quien el creyente cree capaz de todo, incluso de lo último, de la superación de la muerte. ¡El final, que es nuevo comienzo! Quien comienza su Credo con la fe en un «Dios creador todopoderoso», también puede acabarlo tranquilamente con la fe en «la vida eterna». Por ser el alfa, Dios es también la omega. El creador todopoderoso, que llama del no-ser al ser, también es capaz de llamar de la muerte a la vida⁵⁰.*

Ante la muerte es donde precisamente se revela la omnipotencia de Dios oculta en el mundo. El hombre no puede tener una certeza matemática de la resurrección de la muerte, pero sí *puede* fiarse de este Dios, al que cabe definir como Dios de vivos y no de muertos⁵¹, confiar incondicionalmente en su soberano poder creador aun frente a la muerte inevitable y caminar hacia ella serenamente. Hay que depositar en el creador y conservador del universo y del hombre la confianza de que a él, incluso ante la muerte, aún le queda una palabra que decir, más allá de los límites de todo lo hasta ahora experimentado: quien ha dicho la primera palabra ha de decir también la última. Ante este Dios, la única actitud razonable y ajustada a la realidad es la confianza, la fe. El tránsito por la muerte a Dios no puede verificarse empírica o racionalmente. Es imprevisible e indemostrable, pero cabe esperarlo en la fe. Lo imposible para el hombre sólo Dios lo hace posible. Quien cree seriamente en el Dios vivo cree también en la resurrección de los muertos, en el poder de Dios, que se acredita en la muerte. Como reprochó Jesús a los saduceos incrédulos: «Ni conocéis la Escritura ni el poder de Dios»⁵².

La fe cristiana en Jesús resucitado sólo tiene sentido como fe en Dios creador y conservador de la vida. Y, al revés, la fe cristiana en el Dios creador está decisivamente caracterizada por el hecho de que Dios resucitó de la muerte a Jesús⁵³. La expresión «el que resucitó de la muerte a Jesús» se convierte en sobrenombre del Dios cristiano⁵⁴.

⁵⁰ Rom 4,17. ⁵¹ Mc 12,26s; cf. 2 Cor 1,9. ⁵² Mc 12,24. ⁵³ Rom 4,24.

⁵⁴ Cf. Rom 8,11; 2 Cor 4,14; Gál 1,1; Ef 1,20; Col 2,12.

d) *¿Leyendas?*⁵⁵

Quien ha descubierto hacia dónde apunta el mensaje de la resurrección, juzga periféricas ciertas cuestiones que se discuten acaloradamente. Quien sólo liga su fe a los detalles históricos, resulta esclavo de la crítica histórica. En cambio, la fe que se centra en la vida nueva del Crucificado, con Dios y por Dios, sabe reconocer la relatividad de las cuestiones históricas. Así, pues, el que no se interesa por problemas como el desarrollo de los relatos pascales, el sepulcro vacío, el descenso a los infiernos y las apariciones del Resucitado, puede saltarse los dos párrafos siguientes. El análisis histórico no puede fundamentar el núcleo de la fe, pero puede interpretarlo y aclararlo frente a la increencia y la superstición.

1. La historia de la tradición relativa a la resurrección deja ver *ampliaciones y desarrollos* problemáticos y, ocasionalmente, también lagunas. *El testimonio pascual más antiguo* del Nuevo Testamento —el llamado símbolo de fe, de la primera carta a los Corintios⁵⁶—, al igual que otras fórmulas confesionales paulinas, es de una concisión notarial: un mínimo de información, sin detalles descriptivos, sin indicaciones sobre el cuándo y el dónde de las apariciones. También el más antiguo relato pascual de los evangelios, literariamente más tardíos, pero que sin duda reelaboran antiguas tradiciones, es de una asombrosa parquedad: se trata del relato de Marcos⁵⁷, al que hay que distinguir del apéndice del mismo evangelio⁵⁸ (desconocido para Mateo y Lucas), más tardío, que igualmente recoge en forma de catálogo los distintos relatos en circulación sobre las apariciones. Marcos no ofrece aquí nada nuevo, si se exceptúa la tradición del sepulcro vacío (tal vez independiente en su origen) y la alusión (inada de relato!) a la aparición de Jesús en Galilea.

Sin embargo, los dos grandes evangelios, en parte por motivos apoloéticos, presentan notables cambios y ampliaciones. En *Mateo*, que con la aparición de Jesús a las mujeres establece un nexo narrativo entre el suceso del sepulcro y la aparición en Galilea, se encuentran las siguientes novedades: primero, el terremoto; luego, el relato de los guardianes del sepulcro y la comunicación del encargo del ángel y de Jesús de ir a Galilea; por último, la aparición en un monte de Galilea a los Once, con el mandato de misionar y bautizar. *Lucas*, por el contrario, suprime el encargo de ir a Galilea, silencia la aparición correspondiente y concentra geográfica y

cronológicamente todo el acontecimiento pascual en Jerusalén, importante para él desde el punto de vista teológico y eclesial; pero añade el episodio, de factura realmente artística, de los discípulos de Emaús, la aparición a los Once en Jerusalén, un breve discurso de despedida y un corto relato de la ascensión de Jesús, relato que vuelve a recoger y ampliar considerablemente en los Hechos de los Apóstoles.

Lo que ya por largo tiempo es praxis eclesiástica, en los tres evangelios más tardíos se atribuye a la acción y encargo del Resucitado: la misión a los gentiles y el bautismo, en Mateo; la fracción del pan (que en el contexto del episodio de Emaús tenía que evocar en todos los lectores el recuerdo de la cena del Señor), en Lucas; el lugar de Pedro y el poder de perdonar los pecados (a *todo* el que crea), en Juan. El testimonio paulino de la Pascua no menciona a los ángeles, mientras que Marcos y Mateo hablan de un ángel y Lucas y Juan de dos. Y mientras Pablo y Mateo entienden las apariciones del Resucitado como directo envío misional, Lucas y Juan las interpretan más bien como testimonio de la resurrección. En Lucas se advierte una clara tendencia a la materialización. Y si Pablo habla paradójicamente de un cuerpo resucitado «espiritual», irrepresentable, Lucas subraya, de seguro con un propósito apoloético contra una interpretación espiritista de la resurrección, que el Resucitado no es un fantasma, que tiene carne y hueso, que come pescado asado. Por los mismos motivos apoloéticos, si por un lado se hace cada vez mayor hincapié en la verdadera corporeidad del Resucitado, por otro también se va insistiendo progresivamente en la duda, que hay que superar.

El Evangelio de *Juan*, considerablemente tardío, contiene, pese a sus numerosos puntos de contacto con Lucas, algunos elementos y motivos nuevos: el diálogo con María Magdalena, la carrera de Pedro y del discípulo predilecto cuyo nombre se omite, la reunión en la sala de Jerusalén junto con la transmisión del Espíritu la tarde de Pascua y el episodio de la incredulidad de Tomás, que desarrolla notablemente el tema de la duda. Más tarde, para coadyuvar nuevamente a la experiencia de la identidad, se añadió un capítulo suplementario, con la aparición en el lago de Genesaret y una pesca milagrosa seguida de una comida y un especial encargo a Pedro. Otra vez aflora aquí el tema de la competencia entre Pedro, al cual le es confirmada la primera aparición y la primacía, y el discípulo amado, al que el cuarto Evangelio claramente presenta como el auténtico garante de la tradición.

De todo el desarrollo de la tradición sobre la Pascua se puede deducir algo importante: históricamente, es muy probable que la fe pascual surgiese en Galilea, donde los partidarios de Jesús habían

⁵⁵ Empleamos «leyenda», «legendario», en el sentido que tiene *Legende* en alemán, vocablo técnico en crítica literaria que no prejuzga el valor histórico de lo narrado (N. del T.).

⁵⁶ 1 Cor 15,3-5. ⁵⁷ Mc 16,1-8. ⁵⁸ Mc 16,9-20.

vuelto a reunirse después de su huida, para trasladarse luego a Jerusalén en espera del retorno del Hijo de hombre glorificado. Dado el propio carácter de las fuentes, las múltiples ampliaciones, transposiciones y elaboraciones del mensaje pascual no pueden pretender que se les reconozca por principio su historicidad; en gran medida cabe que sean, más bien, legendarias. Los diversos matices de los relatos proceden de la diversidad de las comunidades, de la diversidad de los transmisores de la tradición y de la diversidad de las situaciones ambientales de la misma (predicación misionera, catequesis, liturgia). Pero lo decisivo no son las características cambiantes de las diversas narraciones ni el ropaje literario, ni las diferentes intenciones y teologías de las fuentes, autores y redactores. Lo decisivo es, según confirman todos los testigos, la nueva vida de Jesús originada en la muerte por obra de Dios y con Dios, vida de Dios, que trasciende todas las afirmaciones y concepciones, todas las representaciones, imágenes y leyendas.

2. Pero, ¿qué hay que pensar en particular del relato del sepulcro vacío? El dato ya mencionado de «al tercer día», que se encuentra también en Pablo y funciona como una fórmula, puede señalar el descubrimiento del sepulcro vacío por parte de las mujeres, o la primera aparición pascual a Pedro, o también, como en la apocalíptica judía, el intervalo entre la catástrofe final y la irrupción de la salvación definitiva, con lo cual cruz y resurrección quedarían caracterizadas en clave apocalíptica como acontecimiento final y el tercer día como el día de la salvación⁵⁹. Al igual que el dato lucano de los cuarenta días que median entre la Pascua y la ascensión, éste del «tercer día» podría ser una cifra teológica⁶⁰ utilizada para expresar la diferencia objetiva (no necesariamente cronológica) entre la muerte y la resurrección. En todo caso, el «tercer día» después del viernes de la muerte —por tanto, ya no el sábado— se convirtió en el día de la asamblea cristiana: el domingo, como día conmemorativo de la resurrección del Señor.

Llama la atención que el más antiguo testimonio de la resurrección, el que reproduce la primera carta a los Corintios⁶¹, nada diga de una tumba vacía ni mencione a las mujeres entre los testigos de la resurrección, tal vez porque éstas carecían de derecho real a ser testigos. Pablo, como el resto de los escritos neotestamentarios, con excepción de los cuatro evangelios, en ningún lugar

⁵⁹ Cf. sobre este tema K. Lehmann, que ha intentado explicar el significado de las fórmulas tomadas de textos del Targum y del Midrás.

⁶⁰ Así J. Gnlika, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (Munich 1970) 54s.

⁶¹ 1 Cor 15,4.

de sus cartas alude al sepulcro vacío o a testigos de ese sepulcro vacío. Sólo concede importancia al hecho de que Jesús «se manifestó»⁶² a los suyos. Pablo pudo concebir la resurrección como si en el cielo hubiera un cuerpo nuevo preparado para nuestro revestimiento⁶³, de donde cabría concluir que, en la resurrección de Jesús, su cuerpo terreno podría haber permanecido en el sepulcro. Ciertamente que en la Palestina judía se entendía generalmente la resurrección como fenómeno corpóreo. Pero esta manera de ver resultaba extraña, al menos en parte, para el judaísmo helenista y prácticamente incomprensible para los griegos. Y aun cuando Pablo, judío helenista formado en Jerusalén, por su concepción unitaria de cuerpo y espíritu vivificador, no hubiera podido imaginar una resurrección sin sepulcro vacío, el hecho es que su fe en la resurrección no se apoya en tal sepulcro ni en determinados sucesos de la mañana de Pascua. Al sepulcro vacío no se concede significación alguna en orden a la predicación; lo decisivo para la predicación no es el sepulcro vacío, sino la prueba de que Jesús sigue vivo.

Salta a la vista las *diferencias* entre los testimonios de las apariciones, que, según la primera carta a los Corintios, probablemente se remontan a la fase más antigua de la primitiva cristiandad y que Pablo puede comprobar, y, por otra parte, las *narraciones del sepulcro*, que sólo son accesibles en la forma escrita que les dio Marcos hacia el año 70, decenios después de Pablo, cuando ya no era posible comprobarlas⁶⁴. Las narraciones del sepulcro sólo hablan originariamente de mujeres, ignorando a los discípulos; en los testimonios de las apariciones ocurre todo lo contrario. Las narraciones del sepulcro dan noticia ante todo de apariciones de ángeles, no de apariciones de Cristo; los testimonios de las apariciones, nuevamente, al revés. Las narraciones del sepulcro son relatos de cierta factura artística para asombrar a los oyentes (con ocasión, tal vez, de la lectura litúrgica); los testimonios de las apariciones, en su forma más antigua, son resúmenes a modo de catecismo para ser aprendidos de memoria (probablemente para uso catequético). Los ángeles que anuncian la profesión de la fe cristiana⁶⁵ desempeñan la función de mensajeros apocalípticos encargados de interpretar los hechos y su modo de presentarse y actuar es descrito según los cánones de la apocalíptica contemporánea. En su forma primitiva, tal vez, toda la serie de testigos se reduce a aquella sola mujer sobre cuya identidad coinciden todos

⁶² 1 Cor 15,5-8. ⁶³ 2 Cor 5,2-4.

⁶⁴ Cf. G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 78s.

⁶⁵ Mc 16,5s.

los evangelistas y que Juan presenta como testigo originariamente único: María Magdalena (María, la madre de Jesús, no desempeña, sorprendentemente, papel alguno en los testimonios de la resurrección).

Por eso es muy difícil refutar la tesis de que las narraciones del sepulcro, tan divergentes entre sí y tan ampliadas en los evangelios más tardíos (la guardia del sepulcro, en Mateo; la carrera de Pedro al sepulcro, en Lucas y Juan; la aparición a las mujeres, en Mateo, y a María Magdalena, en Juan), no son sino *elaboraciones legendarias del mensaje de la resurrección*, que, expresado en las palabras del ángel, constituyen el núcleo de las mismas y está estructurado según las epifanías veterotestamentarias. En todo caso, en el centro de esta narración no está el sepulcro vacío o, más exactamente, abierto, sino el mensaje de la resurrección. Ya en el texto original de Marcos, enigmáticamente breve, el propósito es el mensaje, aunque la forma sea legendaria (apertura milagrosa del sepulcro, huida de las mujeres como consecuencia de la aparición del ángel).

Sin embargo, ¿no es el hecho del sepulcro vacío lo que se da por supuesto para anunciar en Jerusalén el mensaje de la resurrección? No necesariamente. El anuncio del Resucitado por parte de los discípulos (¿vuelto de Galilea?), que incluso según el cálculo más bien optimista e idealizado de Lucas no eran más de 120⁶⁶, no comenzó en seguida, sino varias semanas después de la muerte de Jesús (la fecha de Pentecostés, dada por Lucas, supone cincuenta días), lo que ya de por sí hacía difícil una verificación directa; aparte de que en una ciudad de veinticinco a treinta mil habitantes no debió de causar gran sensación ni motivar un control oficial. Por consiguiente, la narración del sepulcro vacío no ha de interpretarse como reconocimiento de un hecho; más bien debe entenderse como plasmación narrativa, relativamente temprana, y desarrollo legendario de la previa noticia de la resurrección, tal como ésta se expresa en el anuncio del ángel o de los ángeles.

Pero aún cabe emitir un juicio más positivo sobre la historicidad del sepulcro vacío, como hacen hoy algunos exegetas importantes: no es verosímil que el testimonio de unas mujeres, carente entonces de validez jurídica y, por lo mismo, de valor apologético, fuera inventado; de ahí, pues, como de otros elementos, se puede concluir en favor de la historicidad —ulteriormente inexplicable— del sepulcro vacío (sean cuales fueren los motivos por los que se encontró vacío). Sin embargo, siempre habrá que estar de acuerdo en un punto: que el sepulcro vacío, de acuerdo con los mismos relatos del sepulcro, no puede, por sí solo, constituir una prueba de la re-

⁶⁶ Hch 1,15.

surrección ni fundamentar esperanza alguna en ella. Los discípulos de Emaús lo confirman expresamente⁶⁷, según Lucas. Aunque tuviera el episodio del sepulcro vacío un núcleo histórico, no por ello resultaría más fácil creer en la resurrección; para algunos resultaría incluso más difícil. El puro hecho del sepulcro vacío es equívoco, ambiguo. Para explicarlo caben muchos recursos, como ya señalaron los evangelistas, posiblemente para rechazar los tendenciosos rumores de los judíos: fraude de los discípulos, hurto del cadáver, cambio de persona, muerte aparente. La polémica judía, por lo que sabemos, no discutió el hecho del sepulcro vacío como tal. Pero tampoco con el hecho de tal sepulcro se llega a probar la realidad de la resurrección. Aducir tal dato como prueba de la resurrección sería una *petitio principii*. Por sí mismo, el sepulcro vacío sólo dice: «El no está aquí»⁶⁸. Hay que añadir expresamente algo que de ninguna manera es obvio: «Ha resucitado»⁶⁹. Y esto puede ser comunicado a cualquiera sin tener que mostrarle un sepulcro vacío. Tampoco las mujeres creyeron por ver el sepulcro de esa forma. Según el más antiguo relato de Marcos, sorprendentemente modificado por los demás evangelistas, el sepulcro vacío no da origen a la fe y a la comprensión, sino al miedo y al pánico, hasta el punto de que las mujeres no dijeron nada a nadie⁷⁰. De la génesis de la fe no se dice ni una palabra. Pero ya Mateo une al miedo de las mujeres la «gran alegría» y convierte su silencio en un «anuncio»⁷¹. No obstante, a lo largo de los siglos esa extraña frase final de la breve conclusión original de Marcos⁷² fue omitida en la lectura del evangelio de Pascua. A este respecto, no se puede descartar *a priori* la suposición, aunque sea difícilmente demostrable, de algunos exegetas, según la cual el verdadero final de este evangelio se habría perdido, pues de lo contrario terminaría extrañamente con un repentino «a saber» (tales pérdidas eran frecuentes en los libros escritos en hojas de papiro o en forma de rollo), y, del mismo modo que el de Mateo, habría narrado una aparición del Resucitado en Galilea.

Sobre el sepulcro vacío hay que mantener lo siguiente:

- Según el Nuevo Testamento, el sepulcro vacío no indujo a nadie a creer en el Resucitado. Así como nadie afirma haber presenciado la resurrección o conocer testigos oculares de la misma, tampoco hay nadie que diga haber llegado a creer en el Resucitado a través del sepulcro vacío. Los discípulos no apelan nunca al hallazgo del sepulcro vacío para robustecer la fe de la Iglesia o para refutar y convencer a los adversarios.

⁶⁷ Lc 24,22-24. ⁶⁸ Mc 16,6. ⁶⁹ Mc 16,6. ⁷⁰ Mc 16,8.

⁷¹ Mt 28,8. ⁷² Mc 16,8.

- *La fe en el Resucitado es, pues, independiente del sepulcro vacío. Tal sepulcro no determina el acontecimiento pascual; en el mejor de los casos lo ilumina. El sepulcro vacío no es un artículo de fe: no es fundamento ni objeto de la fe pascual. Según el mensaje neotestamentario, no es preciso creer por el sepulcro vacío y, mucho menos, en el sepulcro vacío. La fe cristiana no convoca al sepulcro vacío, sino al encuentro con el Cristo viviente: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?»⁷³.*
- *El relato del sepulcro vacío, originariamente autónomo, pudo muy bien cumplir, cuando menos entonces, una función: la de signo evidente y claro de que el Resucitado no era otro que el crucificado Jesús de Nazaret. Un elocuente documento de identidad en aquel tiempo: el Resucitado no es un ser distinto, un ser celeste, sino el hombre Jesús de Nazaret, que yacía en el sepulcro. Que no se ha convertido en un fluido inconcreto, fundido con Dios y con el universo, sino que sigue siendo, en la propia vida de Dios, el mismo ser preciso e inconfundible que era.*
- *Hoy, en cambio, la crítica histórica ha cuestionado y los conocimientos científicos han vuelto sospechoso tal significado del sepulcro vacío. Dios no precisa de los restos mortales de Jesús para testificar su identidad. No estamos obligados a aceptar una concepción fisiológica de la resurrección. También puede darse identidad personal sin continuidad entre cuerpo terreno y cuerpo «celeste» o «espiritual». La resurrección no está ligada al sustituto biológico, desde el principio en cambio continuo, o a los elementos de este cuerpo determinado. La corporeidad de la resurrección no exige que el sepulcro se quede vacío. Dios lleva a cabo la resucitación a una «corporeidad espiritual» nueva, distinta, ya no representable. Lo decisivo, como ya dijimos, es la vida nueva, eterna, en esa última realidad escondida que llamamos Dios.*

3. «Fue crucificado, sepultado y descendió a los infiernos». Entre la muerte de cruz y la resurrección de Jesús se encuentra en el Símbolo apostólico la afirmación del *descenso a los infiernos*. Se trata ciertamente de una añadidura un poco tardía de la segunda mitad del siglo IV⁷⁴. Quizá no haya en el Símbolo apostólico otro artículo en que mejor se vea de qué poco sirve jurar por dogmas aislados de un Credo y cuánta cautela es preciso tener para interpretar doctrinas tradicionales.

El análisis de los datos neotestamentarios viene a estar, muchas veces, prejuzgado de antemano por un planteamiento erróneo: ¿qué

quiere decir «descendió a los infiernos», *descendit ad inferna* o *ad inferos*? La confusión surge de su *doble sentido*. En una primera época *inferna* o «mundo inferior» significaba simplemente el reino de los muertos (*sheol*, en hebreo; *hades*, en griego). Pero a partir de la Escolástica, según la cual todos los buenos se encuentran ya en la situación definitiva (paraíso, cielo) inmediatamente después de la muerte o del purgatorio, los *inferna* se convirtieron en el lugar de los no bienaventurados: primeramente, el lugar de los definitivamente condenados (*gehenna*, en hebreo = «infierno») y, junto con éste, los otros tres recintos del mundo inferior: el purgatorio, el limbo de los justos del Antiguo Testamento (*limbus patrum*) y el de los niños no bautizados (*limbus puerorum*). He ahí la ambigüedad de este artículo, que todavía se mantiene incluso en las versiones más recientes del Símbolo apostólico: antes, «descendió a los infiernos», y ahora, «descendió al reino de la muerte». En este segundo sentido, la afirmación no crea problemas, pues no pasa de afirmar la muerte de Jesús. Pero, naturalmente, hay que preguntarse: ¿por qué otro artículo de fe después de «muerto y sepultado»? Es evidente que tal artículo no se refiere sólo a la muerte de Jesús, a su descenso al *hades*, sino a un acto específico que tiene lugar *entre* la muerte y la resurrección, un descenso a los infiernos, sea cual fuere la forma de entenderlo. Pero, ¿se puede justificar semejante descenso a la vista del Nuevo Testamento?

Sólo la primera carta de Pedro, tardía y no auténtica, nos ofrece un texto aducible en favor de una verdadera actividad de Jesús *entre* la muerte y su resurrección: habla del Cristo muerto en su cuerpo, que descendió en espíritu y predicó a aquellos espíritus encarcelados que habían sido rebeldes en tiempos del diluvio⁷⁵. Pero se trata de un texto único y del que a lo largo de la historia de la Iglesia se han dado interpretaciones contradictorias.

¿Se trata aquí, como pensaba la teología de la Contrarreforma siguiendo (en su interés por un purgatorio) al cardenal Belarmino, del alma («espíritu») de Jesús, que entre la muerte y la resurrección anunció el evangelio a los patriarcas y justos del Antiguo Testamento (limbo de los patriarcas)? Mas la distinción griega entre «cuerpo» y «alma» no corresponde en absoluto a la contraposición neotestamentaria entre «carne» y «espíritu». Además, no se habla de los patriarcas, sino de los desobedientes en tiempos de Noé.

¿Se trata, como supuso la teología latina desde Agustín a Belarmino, a través de los amplios siglos de la teología escolástica medieval, del Cristo preexistente que, según su naturaleza divina, predicó

⁷³ Lc 24,5. ⁷⁴ Cf. Denz. 2-12. 40. 429. 462.; cf. 385. 574.

⁷⁵ 1 Pe 3,18-20.

por boca de Noé a los pecadores antes del diluvio? Mas las especulaciones de esta interpretación se alejan demasiado del texto y no gozan de crédito entre los exegetas modernos.

¿O se trata, como entre los Padres griegos a partir de Clemente de Alejandría, que fue el primero en relacionar este texto con el descenso de Cristo a los infiernos, y entre los de Occidente hasta Agustín, de la predicación de Jesús en el reino de los muertos para ofrecerles una oportunidad de conversión? Mas, prescindiendo de la contraposición no bíblica de «cuerpo» y «alma», lo que Agustín quería excluir con su solución era precisamente una conversión después de la muerte y el juicio, pues tal conversión no tiene base alguna en el Nuevo Testamento. La certeza de que también se salvan los justos del Antiguo Testamento que han muerto en la fe no requiere un descenso particular de Cristo a los infiernos.

O ¿tal vez se trata simplemente de la muerte de Jesús, que, según Lutero y Calvino, ha de entenderse como un paso por los tormentos de los condenados, o sea, como experiencia de la ira de Dios en la muerte y como tentación a una actitud desesperada? Mas esta interpretación, en el mejor de los casos, sólo puede fundamentarse en los textos de la muerte de Jesús en la cruz, en los que nada se dice de un descenso a los infiernos después de la misma.

Desde que el exegeta protestante F. Spitta⁷⁶ vio a los ángeles rebeldes en los «espíritus» a quines Cristo predicó y el católico K. Gschwind⁷⁷ interpretó esa predicación como la actividad del Resucitado, se comenzó a andar probablemente por el verdadero camino. En ese texto, conforme a lo que los lugares paralelos de la literatura apócrifa y, sobre todo, de las dos versiones del libro de Henoc indican como solución más convincente, se trata del Cristo resucitado y transfigurado por el Espíritu, que, como nuevo Henoc, anuncia en su ascensión la condenación definitiva a los ángeles caídos en las regiones inferiores del cielo⁷⁸. En los albores del cristianismo había comenzado a cambiar la imagen del mundo, por influjo de las ideas helenísticas: la concepción del universo con tres plan-

⁷⁶ F. Spitta, *Christi Predigt an die Geister* (Gotinga 1890).

⁷⁷ K. Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt* (Munster 1911).

⁷⁸ Con posterioridad a B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (Copenhague 1946) y W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi* (Zurich 1949), cf., en especial, la convincente solución, basada en un minucioso estudio del problema, en W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* (Roma 1965); resumen en el artículo *Interpretation and Tradition: An Example from 1 Peter*: «Gregorianum» 49 (1968) 11-37. Véanse también los comentarios a 1 Pe de U. Holzmeister, E. G. Selwyn, B. Reicke, C. Spicq y K. H. Schelkle, así como las secciones pertinentes en las explicaciones del credo apostólico por K. Barth, W. Pannenberg y J. Ratzinger.

tas (cielo, tierra, infierno) fue sustituida en gran medida por la de una tierra que, rodeada de esferas planetarias, se mueve libremente en el espacio. Según esta concepción, para los dioses se reservaba el espacio situado por encima de la luna y para los espíritus de los hombres y los poderes demoníacos el espacio situado por debajo de ella. Según el libro de Henoc, probablemente de origen eslavo y reelaborado desde el punto de vista cristiano⁷⁹, contemporáneo más o menos de la primera carta de Pedro, en este «segundo cielo» están retenidos para su castigo los ángeles caídos. En otros lugares del Nuevo Testamento se habla también de la lucha contra los espíritus del mal que habitan en las regiones celestes⁸⁰.

A la vista de los datos exegéticos, ¿qué opinión puede emitirse sobre este artículo de fe? Sólo será posible apuntar algunas orientaciones:

- *No hay ni un solo texto del Nuevo Testamento que pueda probar claramente que Jesús (o su alma) descendió a los infiernos después de la muerte, si por tal descenso se ha de entender algo más que la simple afirmación de que Jesús murió y fue, según la concepción del judaísmo de la época, al sheol.*
- *El nuevo Testamento nada dice sobre una actividad de Jesús entre su muerte y su resurrección: ni de un último acto de humillación después de la muerte (descenso a los infiernos como expresión de su pasión) ni de un primer acto de glorificación antes de la resucitación (descenso a los infiernos como manifestación de su triunfo). Si se entiende la muerte como un morir entrando en Dios y la resurrección como un ser acogido de la muerte en la vida de Dios, según anteriormente expusimos, carece a priori de objeto el problema de un «tiempo intermedio».*
- *Puede afirmarse igualmente la posibilidad de salvación de la humanidad precristiana y extracristiana (de los justos del Antiguo Testamento, de aquellos a quienes no llegó el mensaje, de los niños muertos sin bautismo), prescindiendo del concepto mitológico de una predicación de Jesús en el limbo. El alcance universal de la muerte de Cristo en la cruz en representación de la humanidad no depende de un descenso indemostrable, a modo de pasión o de triunfo, a un mundo infraterrestre, por principio inconcebible.*
- *No obstante, si «la bajada al infierno» debe ser una expresión real del abandono de Jesús por parte de Dios a la hora de la muerte, si está avalada en el Nuevo Testamento⁸¹, aunque no*

⁷⁹ HenEsl 7,1-3. ⁸⁰ Cf. Ef 6,12; 1 Cor 2,8; Col 2,15; Lc 10,18.

⁸¹ Cf. III. IV.3 e): ¿En vano?

exige un artículo de fe específico junto a la muerte y la sepultura. Resulta casi imposible conciliar con las fuentes un análisis psicologizante de la angustia de Jesús o una interpretación especulativa de su sufrimiento espiritual como victoria sobre el infierno antes de la resurrección.

- En el Nuevo Testamento, la acción de Jesús está, en líneas muy generales, encuadrada en el marco mitológico de una batalla victoriosa contra los malos espíritus⁸². Gráficamente la presenta la primera carta de Pedro, cuando el Resucitado se encuentra, al ascender al Padre a través del cielo, con los antiguos enemigos del género humano. Al mismo marco mitológico pertenece también la idea patristica del derecho o del engaño del demonio, al igual que la del rescate de los justos del poder de Satanás.
- El mal como poder, tal como se expresa con todo su carácter amenazante en la vida y muerte de Jesús, aparece minimizado por dos caminos. De un lado, por su personificación en una multitud de espíritus individuales (representaciones mitológicas de Satanás y de legiones de demonios que, procedentes de la mitología babilónica, entraron en el judaísmo primitivo y, a través de él, en el Nuevo Testamento⁸³). De otro, por su particularización en los seres individuales. Tanto a partir del Nuevo Testamento («fuerzas y poderes») como de los modernos conocimientos sociológicos («fuerzas anónimas y sistemas»), el mal como poder es esencialmente más que la suma de la maldad de los individuos⁸⁴.
- En todo caso, el infierno no debe entenderse mitológicamente como un lugar del mundo supraterrrestre o infraterrrestre, sino teológicamente, como una exclusión, descrita con multitud de imágenes, pero inaprehensible, de la comunión con el Dios vivo en cuanto posibilidad última, extrema. Las afirmaciones neotestamentarias sobre el infierno no pretenden ofrecer información sobre el más allá para acallar la curiosidad o la fantasía. Lo que quieren es poner ante los ojos, aquí y ahora, precisamente para el más acá, la absoluta seriedad de la exigencia divina y la urgencia de la conversión del hombre. La eternidad de las penas del infierno (del «fuego»), expresada en algunas imágenes neotestamentarias, queda subordinada a Dios y a su voluntad. Algunos pasajes aislados del Nuevo Testamento, que no están en

⁸² Cf. C II.2 b): *Lo que realmente sucedió*.

⁸³ Cf. H. Haag, *El diablo, un fantasma* (Barcelona 1973).

⁸⁴ H. Haag acaba de publicar una obra muy importante sobre el diablo: *Teufelsglaube* (Tübinga 1974). La revista «Concilium» consagró todo un número (103, marzo 1975) a *Satán, los demonios y el satanismo*, en el que se estudia el tema desde un punto de vista actual.

armonía con otros, abogan por la reconciliación de todos, por la misericordia universal en el día de la consumación⁸⁵.

Estas orientaciones han puesto de manifiesto, todavía con más claridad que en otros lugares, que aquí no se desea ofrecer una minidogmática con soluciones para todos los problemas teológicos. Sobre el infierno, la muerte y el demonio se podrían escribir no ya sólo páginas, sino libros⁸⁶. Pero, tratándose de temas que el lector echaría de menos en una introducción como esta y que no se pueden tratar exhaustivamente, era preciso ofrecer, cuando menos, algunas orientaciones.

e) Génesis de la fe

Al no poder tomar buenamente como histórica la tradición de los evangelios sobre el sepulcro vacío. ¿no se plantea también la misma cuestión respecto a las apariciones, en virtud de las cuales llegaron los discípulos, según los evangelios, a creer en el Resucitado? ¿No resultará difícil encontrar la génesis histórica de la fe pascual de los discípulos partiendo de los relatos evangélicos de las apariciones, con todos sus rasgos legendarios? ¿No se tratará, tal vez, de meras vivencias justificantes? El testimonio paulino de la resurrección, que es el más antiguo, ¿no constituye un simple documento de legitimación? Con el problema de las apariciones queda planteada de forma mucho más radical la cuestión de la génesis de la fe pascual cristiana. Se ofrecen dos posibilidades básicas de solución, que pasamos a exponer, sin omitir sus respectivas dificultades.

1. ¿Surgió la fe de la reflexión de los discípulos? Desde la Ilustración no ha dejado de plantearse, y de infinitas formas, el problema de si desde el punto de vista psicológico e histórico se puede creer en la resurrección sin admitir apariciones.

Recientemente se apela en concreto al hecho de que el judaísmo tardío esperaba la resurrección. Se piensa que las tradiciones judías sobre el martirio y el rapto a los cielos de figuras proféticas del tiempo final (Elías, Henoc) y su aplicación al destino de Juan Bautista pudieron haberse plasmado en unos esquemas, no desconocidos de Jesús y sus discípulos, con los cuales estos últimos pudieron entender e interpretar el destino de su Maestro después de

⁸⁵ 1 Cor 15,24-28; Rom 5,18; 1 Pe 4,6.

⁸⁶ Sobre el descenso de Jesús a los infiernos, cf. el sugerente capítulo de H. U. von Balthasar, *La ida al reino de los muertos*, en *Mysterium Salutis* III/2 (Cristiandad, Madrid 1971) 237-265.

la muerte, como martirio y justificación divina, como muerte y resurrección. En este caso, la génesis de la fe en la resurrección de Jesús de Nazaret vendría dada en las reflexiones de los discípulos, basadas en el material histórico-religioso contemporáneo, pero motivadas decisivamente por el mismo Jesús: su acción, su destino, su muerte, su persona, la fe que él mismo había asentado. El anuncio de la resurrección sería expresión de la fe mantenida por los discípulos, de su fiel reconocimiento de la decisiva importancia, misión y autoridad de Jesús a pesar de su muerte⁸⁷.

No se debe rechazar a la ligera esta explicación de la génesis de la fe en la resurrección. Téngase en cuenta:

a) Desde este punto de vista se cree en algo más que en la mera continuación de la «causa» de Jesús. Se cree en el Jesús vivo, asumido desde la muerte en la vida de Dios y cuya glorificación no es equiparable a la de otros justos o mártires. Según esta explicación, la fe pascual no es mera invención de los discípulos. La ha creado Jesús mismo con todo su destino. Las reflexiones de los discípulos nunca eliminan el *prae*, la «prioridad» de la acción de Dios. La nueva vida de Jesús, objeto de tal reflexión, es una realidad en Dios, no una mera proyección de esperanzas decepcionadas. Para evitar falsas controversias es importante, por tanto, tener en cuenta que la discusión versa sólo sobre la génesis de la fe en la resurrección.

b) Respecto a la certeza definitiva en la resurrección de Jesús no es sólo el sepulcro vacío de secundaria importancia; también lo son las mismas apariciones. La fe pascual no tiene por objeto ni tal sepulcro ni las «apariciones», sino el *propio Jesús viviente*. También hay que considerar cristiano a quien cree en Jesús como el Cristo viviente, aunque no crea en el sepulcro vacío ni en determinadas experiencias pascuales. Objeto de la fe pascual son este Cristo viviente y, por él, el Dios vivo que lo llamó de la muerte a la vida. Y esta fe en el Dios de los vivientes, que no dejó a Jesús en la muerte, sino que lo acogió en su vida, era el presupuesto para llegar al anuncio de Jesús el Cristo, a la fundación de la comunidad de fe y a la misión cristiana. En virtud de esta fe, el que había invitado a creer se convirtió en objeto de fe; el anuncio del reino de Dios, hecho por Jesús, se convirtió en el anuncio de Cristo hecho por la Iglesia. En este sentido liga y hace coincidir Pablo la fe cristiana como tal con la fe en la resurrección de Jesús a la vida, no simplemente con la fe en determinadas apariciones.

⁸⁷ Así, avanzando notablemente con respecto a U. Wilckens y aceptando las hipótesis del discípulo de éste, K. Berger, R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*: «ThQ» 153 (1973) 201-228.

2. *Objeciones contra una reconstrucción histórico-psicológica.* Estas objeciones tienen sin duda mucho más peso en el caso de las apariciones que en el del sepulcro vacío⁸⁸. Téngase en cuenta:

a) Frente a toda una serie de conclusiones francamente hipotéticas, deducidas de una interpretación histórico-psicológica de la fe en la resurrección, podríamos invertir la pregunta: ¿no hubiera sido mucho más sencillo para la comunidad primitiva anunciar a Jesús no como resucitado, sino como uno de esos *profetas mártires* que fueron perseguidos y muertos, siendo justos ante Dios, cuyos sepulcros se ampliaban y restauraban precisamente en tiempo de Jesús y eran venerados como intercesores?⁸⁹ ¿Por qué, en contra de estas tendencias de la época, no surgió en torno a Jesús un culto sepulcral? ¿No hubieran entendido los contemporáneos una predicación semejante mucho mejor que el anuncio de alguien que ya había resucitado antes de la resurrección general de los muertos, cosa que por principio tenía que parecer sospechosa después de los acontecimientos precedentes?

b) Según algunos textos del Antiguo Testamento, Dios salva y glorifica al paciente piadoso⁹⁰, pero no hay testimonios de «revelaciones» de tales glorificados. El Antiguo Testamento jamás habla del resucitamiento de un solo individuo antes de la resurrección final. De ahí que *Henoc* y *Elías* pasasen en tiempos de Jesús por testigos de la realidad de la resurrección, dado que, según la tradición⁹¹, habían sido arrebatados al cielo sin pasar por la muerte y el sepulcro. La ulterior esperanza, no atestiguada en el Antiguo Testamento, de que *Elías* volvería antes del tiempo final para sufrir la muerte violenta de los profetas y ser después resucitado, cuenta con testimonios demasiado escasos, su datación es demasiado discu-

⁸⁸ Para lo que sigue cf., en el mismo número de «ThQ», las respuestas de W. Kasper, K. H. Schelkle, P. Stuhlmacher y M. Hengel a la exposición de R. Pesch. Además, con referencia a la misma controversia, H. Küng, *Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens. Versuch einer systematischen Klärung*: «ThQ» 154 (1974) 103-117. Sobre el contexto más amplio de la controversia: W. Kasper, *Einführung in den Glauben* (Maguncia 1972; traducción española: *Introducción a la fe*, Salamanca 1976), esp. 57-61; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments II* (Düsseldorf 1973) § 9; P. Stuhlmacher, *Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die biblische Theologie*: «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 70 (1973) 365-403; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge* (Berlín 1968); id., *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, en *Neues Testament und Geschichte* (Horn. O. Cullmann; Zurich-Tübinga 1972) 43-67; id., *Die Ursprünge der christlichen Mission*: «New Testament Studies» 18 (1971-72) 15-38.

⁸⁹ J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt* (Gotinga 1958).

⁹⁰ Sal 16,8-11; Is 52,13. ⁹¹ Gn 5,24; 2 Re 2,11.

tida y su reconstrucción demasiado insegura como para servir de puente sólido y explicar convincentemente la génesis de la fe en la resurrección de Jesús. El Nuevo Testamento no recurre ni una sola vez a Henoc, Elías o Juan Bautista para argumentar en favor de la resurrección de Jesús. Tampoco a Henoc y Elías se les atribuye en parte alguna la función del mediador escatológico de la salvación que debería corresponder al primer resucitado.

c) Carece de valor histórico la creencia popular, que Marcos refiere, pero no comparte, de una presunta resurrección del *Bautista*⁹², precisamente porque se la atribuye a Herodes Antipas, hombre enteramente helenizado, educado en Roma. Posiblemente fue forjada por el mismo Marcos, quizá como contraste de la resurrección de Jesús. Para su explicación basta recordar que se trata de una creencia popular sobre la actividad del mismo Jesús, en cuya persona seguiría actuando el Bautista, degollado poco antes.

d) En la tradición judía la idea de una restauración del *Mesías*, o incluso de un *Mesías fracasado*, era algo absolutamente nuevo que rompía su mundo conceptual apocalíptico y hasta hoy no ha dejado de ser inaceptable para el judaísmo, a pesar de su fe en la resurrección de los muertos. Según las fuentes neotestamentarias, sólo la persona de Jesús ha sido expresamente confirmada por la resurrección; su resurrección y entronización como Mesías, Señor e Hijo no puede compararse con la eventual exaltación de otros justos y mártires. El judaísmo concibe la resurrección de los justos como consecuencia de su recto proceder; el cristianismo, como consecuencia de la resurrección de Jesús y de la vinculación con su persona.

Respecto a este primer intento de explicación psicológico-histórica de la génesis de la fe pascual, se impone esta conclusión: evidentemente la primitiva fe cristiana en la resurrección está impregnada de judaísmo. Como es natural, la tradición judía prestó a los primeros discípulos un importante bagaje conceptual. Obviamente, pues, nada se puede objetar al hecho de que los discípulos reflexionasen sobre la muerte de Jesús en el contexto de la fe judía. Pero, al menos hasta hoy, no hay demostración convincente de que la fe en la resurrección de Jesús se derivase directamente de esa fe judía por reflexión de los discípulos en el mensaje y el destino de su Maestro. Inevitablemente se plantea la cuestión de nuevas reflexiones, como también de nuevas experiencias. La siguiente pregunta, la más importante, podría ser ésta: una reconstrucción histórico-psicológica de la génesis de la fe en la resurrección, ¿puede presentarse con legitimidad histórica como la «verdadera» opinión de

⁹² Mc 6,14-16; cf. Mc 9,9-13.

los testimonios neotestamentarios, cuando éstos constantemente dicen lo contrario? ¿Está permitido interpretarlos siempre en contra de su verdadera intención? Con excesiva facilidad se descuida el aspecto de novedad que atestiguan todos los textos del Nuevo Testamento.

3. *¿Nació la fe de nuevas experiencias de los discípulos?* Quien rigurosamente se atenga a los testimonios, renunciando a toda especulación histórica, tendrá que reconocer que según el testimonio unánime de los escritos neotestamentarios los discípulos no concluyeron la resurrección de Jesús meditando sobre su destino, sino que lo *experimentaron* vivo después de su propia muerte. Téngase en consideración lo siguiente:

a) Ni la innegable huida de los discípulos antes de la Pascua⁹³, ni la nueva cualificación, no menos innegable, de su fe después de la Pascua, pueden ser escamoteadas hermenéuticamente en favor de una continuidad de su fe, apenas interrumpida por la muerte de Jesús. Hasta después de la Pascua no comienza la fe a confesar a Jesús como Mesías resucitado, como Señor glorificado, como el Hijo del hombre que viene, como Hijo de Dios. *No* se atestigua una *continuidad directa* de la causa de Jesús después de su muerte, sino que se acentúa una *discontinuidad*. Las fuentes nada dicen de un arrepentimiento compungido de Pedro antes de la Pascua⁹⁴ ni de reflexiones aisladas de los discípulos, que, desconcertados sin duda por su Maestro, huyen primero y luego se convierten en sus testigos y enviados.

b) Todos los testimonios pascuales del Nuevo Testamento se caracterizan por un *contraste* irreductible entre lo que hicieron y hacen los *discípulos* y lo que *Dios* ha hecho en y por Jesús. En ningún lugar se consideran los discípulos como colaboradores, más o menos perseverantes, de Dios o de Jesús, sino como fracasados en la fe y salvados por Dios mediante Jesús. Exactamente lo contrario de lo que dice Goethe interpretando la resurrección en el *Fausto*: «Celebran la resurrección del Señor porque ellos mismos han resucitado»⁹⁵.

c) La fe pascual es un nuevo punto de partida que en el Nuevo Testamento no enlaza con modelos previos, con conocimientos personales o con una fe mantenida en secreto, sino con una serie de *experiencias nuevas*, vividas a la vez que interpretadas, de auténticos encuentros con el Resucitado. Los testigos narran e interpretan

⁹³ Cf. III. IV.3 c): *La Pasión*.

⁹⁴ Incluso Lc 22,31s habla de una conversión futura. Lucas disculpa a los discípulos y no menciona su huida, en oposición a Mateo y a Marcos.

⁹⁵ *Fausto* I, 921s.

vivencias con el Jesús resucitado, vivencias que llevan a los desconcertados y huidos discípulos, con Pedro a la cabeza, a la conversión y, naturalmente, a una nueva reflexión.

d) Lógicamente, tales vivencias fueron interpretadas en el horizonte judío veterotestamentario con ayuda de conceptos al uso y, en parte, también antiguos. «Aparecer» y «revelar», por ejemplo, ya en el texto griego del Antiguo Testamento⁹⁶ describen la aparición y la revelación de Dios. Pablo, que como perseguidor de los cristianos conocía muy bien la fe cristiana en la resurrección, aun sin compartirla, apela, como hemos visto, a una revelación de Cristo vivida personalmente por él; en ella el Resucitado «fue visto», «se dio a ver», «apareció», «se reveló»⁹⁷; en ella Pablo «vio» al Resucitado⁹⁸. Este «aparecer» y su correspondiente «ver» no pueden, en buena crítica, ser eliminados o escamoteados. Empleando el lenguaje de las visiones vocacionales veterotestamentarias, Pablo habla aquí de una experiencia que constituye la base de su sorprendente vocación (de perseguidor de los cristianos a apóstol de Jesucristo) y que él equipara a las apariciones del resto de los apóstoles.

e) Estas apariciones, a diferencia de las narradas en los relatos de Mateo de la infancia o en los Hechos de los Apóstoles, nunca suceden de noche, durmiendo o soñando, sino en plena vigilia. Lo que para Pablo fue una experiencia extraordinaria y un encuentro fundamental⁹⁹ —diferente incluso de ulteriores «visiones y revelaciones del Señor»¹⁰⁰, que Pablo tuvo personalmente como apóstol y que no son objeto de su predicación¹⁰¹— lo presenta claramente Lucas en el típico estilo de relato de visión¹⁰².

f) Es cierto que la antigua profesión de fe de la primera carta a los Corintios aduce estas «apariciones» para legitimar, mediante la fórmula epifánica «se apareció», la vocación a predicar de los testigos allí citados. El hecho de que Jesús se les «apareció» los legitima y obliga como predicadores del mensaje de la resurrección. Históricamente, sin embargo, la fórmula de los testigos es más que una simple prueba de legitimidad. No se limita a afirmar la validez de determinadas autoridades y de su mensaje; al mismo tiempo deben las apariciones ser transmitidas como punto de génesis del mensaje. La alusión de Pablo a los testigos principales, que él conoce personalmente, y a otros que viven todavía, confirma que se trata de un asunto a la vez teológico e histórico. Según este testimonio, parece evidente que los discípulos llegaron a creer no como consecuencia de sus propias reflexiones, sino como consecuencia de

⁹⁶ Ex 3,2.16; 6,3; 1,7.10.

⁹⁷ 1 Cor 15,8; Gál 1,16. ⁹⁸ 1 Cor 9,1.

⁹⁹ Gál 1,11-17. ¹⁰⁰ 2 Cor 12,1.

¹⁰¹ 2 Cor 11,17; 12,1. ¹⁰² Hch 9,1-9; 22,3-11; 26,9-20.

sus experiencias con el Resucitado, cualquiera que fuese su naturaleza. Así, pues, no fue la fe de los discípulos la que resucitó a Jesús para ellos, sino que fue el Resucitado por Dios quien llevó a los discípulos a creer y profesar esa fe. El Maestro no vive en modo alguno gracias a sus discípulos, sino que éstos viven por él. Como esas experiencias eran auténticos testimonios de la resurrección, pudieron ser a la vez pruebas de legitimación. El mensaje de la resurrección es ciertamente testimonio de fe, pero no producto de ella. Por tanto, si queremos atenernos a los testimonios neotestamentarios hemos de partir de encuentros —sea cual fuere su explicación— del Jesús viviente con sus discípulos: reencuentros a la vez que nuevos encuentros con el Crucificado redivivo, que se efectúan por iniciativa de Dios, no de los discípulos, y que concluyen con la experiencia de Pablo.

4. *Objeciones contra la hipótesis de nuevas experiencias.* Todas las objeciones contra la hipótesis de nuevas experiencias de los discípulos con Jesús, el Resucitado a la vida, se reducen en el fondo a una: que con ella se vuelve a postular una intervención sobrenatural no demostrable históricamente, es decir, justo lo que se trató de evitar tanto en el caso de los milagros¹⁰³ como en el del sepulcro vacío¹⁰⁴. Hay que considerar:

a) Efectivamente, quien, después de haber intentado comprender los numerosos relatos de milagros del Nuevo Testamento sin recurrir a la hipótesis indemostrable de una «intervención» sobrenatural en las leyes de la naturaleza, terminara por postular para el milagro de la resurrección una «intervención» semejante, contraría tanto al pensamiento científico como a las convicciones y experiencias cotidianas, volvería a caer, sospechosamente, en concepciones ya superadas. Por tanto, si se quiere hablar de nuevas experiencias de los discípulos tras la muerte de Jesús se habrá de hacer sin ver en ellas ningún tipo de milagro sobrenatural que suspende las leyes de la naturaleza y es a todos accesible, pero sólo por casualidad es presenciado por el público. Según los mismos textos del Nuevo Testamento, no se trata en modo alguno de milagros espectaculares, capaces de suscitar el asombro general.

b) Por otra parte, pese a los indiscutibles retoques y ampliaciones plástico-dramáticas de innegable sabor legendario y a las interpretaciones condicionadas por la época y el entorno, no es legítimo, desde el punto de vista histórico-crítico, considerar las apariciones sólo como expresión de la fe en el significado, la misión y la autoridad decisivos de Jesús a la vista de su muerte. Si los discí-

¹⁰³ Cf. III. II.2: ¿Milagros? ¹⁰⁴ Cf. III. V.1, d): ¿Leyendas?

pulos huidos y desalentados se convirtieron en confesores dispuestos a arriesgar su vida, ello no se debió simplemente, según todos los textos del Nuevo Testamento, a la predicación, vida y muerte de Jesús, sino a *experiencias muy concretas con Jesús* en su condición de resucitado a la vida. Fueron las nuevas experiencias, y no la muerte de Jesús —que de suyo no manifestó precisamente la victoria de Dios sobre la muerte—, las que impulsaron a los discípulos a anunciar esa buena nueva. Los fenómenos psicológicos consignados en el Nuevo Testamento excluyen con toda evidencia que fuera un cambio psicológico lo que desencadenó el cambio histórico hacia la fe cristiana. Tales fenómenos son: innegable frustración y consternación de los discípulos, uno de los cuales lo traicionó, otro lo negó y abominó y todos juntos lo abandonaron en vergonzosa fuga tras su detención; después, tristeza, abatimiento, miedo, desorientación, dudas, incredulidad. El relato no sugiere una evolución, sino una sorpresa: una cerrazón que no se abre desde dentro por reflexión lógica, sino que es rota por otro desde fuera, mediante un encuentro iluminador. Todas las explicaciones psicológicas (tan prácticas a primera vista, pero luego tan asombrosamente triviales en sus resultados) están en contradicción con lo que los textos con obstinada insistencia afirman: el Crucificado vive y se ha manifestado a los suyos como Señor; con él ha comenzado una nueva era para el mundo; su persona y su causa no son cosa pasada, sino presente y operante, y por ello sus discípulos han llegado a creer y predicar. Cualquiera que sea el texto que se considere, siempre se tropieza con una experiencia radicalmente nueva de los discípulos con Jesús después de la muerte de éste: en estas experiencias siempre sale al encuentro el Crucificado, que ha vuelto a la vida y reivindicado imperiosamente su condición de Señor ¹⁰⁵.

c) ¿Es posible superar el dilema que aquí se plantea? ¿Hay que aceptar, por una parte, las experiencias de los discípulos con Jesús después de su muerte y rechazar, por otra, toda intervención sobrenatural que implique la suspensión de las leyes naturales?

5. *Las apariciones significan vocaciones.* Las «apariciones» significan, no cabe duda, un anuncio de la resurrección, del Resucitado. Pero no sólo eso: es evidente que para Pablo, y análogamente para los demás apóstoles, aparición y vocación, encuentro y misión, están estrechamente unidos. ¿En qué sentido?

a) En las nuevas experiencias no se trata simplemente de una identificación de Jesús, sino de una vocación personal, de una mi-

sión a predicar, de una mirada no tanto hacia atrás cuanto hacia adelante: de la *incorporación concreta de un hombre al servicio de ese mensaje*, que invita al compromiso de fe y, a lo que parece, también deja margen para la duda ¹⁰⁶. Unos pocos se obligan al servicio de muchos. Como ejemplarmente muestra la vida apostólica de Pablo, esa singular «revelación» tuvo como consecuencia una captación y dedicación a vida o muerte, una vocación y misión heroicas. Lo que la antigua profesión de fe y el mismo Pablo constatan sumariamente, con tan extrema concisión como contenido respeto ante el misterio, lo describen los relatos evangélicos de la resurrección con pinceladas piadosamente legendarias y hasta con contradicciones, aunque todavía con cierto comedimiento en comparación con los apócrifos. El relato es tanto más sobrio cuanto más antiguo. El mensaje de la resurrección no remite, pues, a un lugar lejano, nebuloso y mítico, sino a un lugar histórico bien definido ¹⁰⁷.

b) Toda *interpretación psicologizante o especulativa* de estas vocaciones acusa al instante sus limitaciones. No es decisivo el «cómo». Lo decisivo es el «hecho» afirmado unánime y enfáticamente por todos los escritos neotestamentarios. En todo caso, estas singulares vocaciones de los primeros testigos, los apóstoles, limitadas en el tiempo, no tienen nada que ver con experiencias que pueden, por su propia naturaleza, repetirse a placer, como la materialización espiritista (de espíritus difuntos) o la visión mental antroposófica (de una corporeidad superior, invisible, de los vivientes).

c) La mejor manera de entender esas vocaciones es *compararlas con las de los profetas del Antiguo Testamento*, que no pueden ni en su conjunto ni en el caso concreto de una determinada vocación ser rechazadas como alucinaciones. De acuerdo con los asertos de Pablo habrá que pensar, como en el caso de las visiones vocacionales de los profetas, en experiencias incontrolables por un observador neutral, sólo garantizadas por el propio testigo, cuyo testimonio puede luego ser avalado por otros testigos y, sobre todo, por el cambio de vida del interesado, cambio que sólo el creyente puede verificar en la fe. Nuestros conocimientos relativos a experiencias espirituales, éxtasis, visiones, ampliaciones de conciencia, vivencias «místicas», son todavía demasiado limitados para poder esclarecer qué grado de realidad se esconde, en definitiva, tras los relatos de vocación del Nuevo Testamento. Tampoco podemos explicar ahora qué género de experiencias proféticas (las cuales no

¹⁰⁶ Mt 28,17; Jn 20,24-29; cf. también Lc 24,11.34.

¹⁰⁷ Cf. los agudos análisis de D. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens* (trad. española: *La esencia de la fe cristiana*, Madrid 1974), 66-85.

¹⁰⁵ Cf. G. Bornkamm, *Jesús*, 164-170; J. Blank, *Jesús de Nazaret*, 104s; id., en *Neues Glaubensbuch*, 173-197.

se pueden juzgar con un criterio racionalista) se esconden tras los relatos de vocaciones del Antiguo Testamento, más tarde estilizados para el público en mayor o menor medida. Esos relatos hablan en el siglo IX de la presencia del Espíritu de Yahvé y en los siglos VIII y VII de una interpelación directa y personal de Yahvé, que crea para el hombre afectado una situación enteramente nueva y lo pone por completo al servicio de una misión especial: visiones y audiciones provenientes de Otro, que de forma súbita, imprevisible, conmueven al interesado psíquicamente, a veces hasta corporalmente, y lo aprestan para su tarea. Aplicado a ellas, resulta equivoco el término «extático», por cuanto la conciencia de sí mismo y el libre albedrío del profeta, lejos de desaparecer, son requeridos de una forma hasta entonces desconocida en Israel y en todo el antiguo Oriente ¹⁰⁸.

d) Todo depende de que la llamada de Dios no se conciba dentro del esquema sobrenaturalista como una intervención de Dios desde arriba o desde fuera. Si Dios es la realidad última, inabarcable y abarcadora, si el hombre está en Dios y Dios en el hombre, si la *historia del hombre está absorbida en la historia de Dios* y la *historia de Dios se despliega en la historia del hombre* ¹⁰⁹, entonces en la palabra «misión» o «vocación» se encierra una posibilidad de acción e interacción, un permanente «uno en otro» de Dios y el hombre, de libertad que da y libertad dada. Esto no viola en modo alguno las leyes naturales y es, a la par, el «no va más» en cuanto a realidad. Como es lógico, la acción de Dios no puede ser comprobada históricamente, es decir, por medio de la ciencia histórica, que en virtud de sus presupuestos histórico-filosóficos considera al hombre único creador de su historia y metódicamente excluye (tiene que excluir) de antemano a Dios. Si pudiese ser comprobada históricamente no sería acción de Dios. La intervención de Dios en la historia del mundo y del hombre individual no es un hecho constatado por la crítica histórica, sino —y esto hay que volver a recalcarlo siempre— asunto de la fe que confía.

6. *Las vocaciones apuntan a la fe.* Las vocaciones no apelan a un conocimiento histórico neutro, sino a la confianza fundada en la fe que no excluye en absoluto la duda. En relación con la resurrección exigen esa fe que cree que Dios lo puede todo, hasta lo último: la victoria sobre la muerte.

a) Las vocaciones alcanzan plenamente su objetivo como *expe-*

¹⁰⁸ Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II (Salamanca 1973) 71-95: *Vocación y recepción de la revelación*.

¹⁰⁹ Cf. III. IV.2 d): *Revolución en el concepto de Dios*.

riencias de fe. Los afectados por estas experiencias se dejan reclamar libremente por Dios para el seguimiento y la predicación del Crucificado viviente. Se trata de un acontecimiento espontáneo: no es posible forzarlo ni tiene que superar resistencias. La llamada sólo cobra plena vigencia cuando la acepta la fe. Pero la fe no antecede a la llamada ni se identifica con ella, sino que la llamada condiciona y posibilita la fe. La resurrección no es, pues, un hecho puramente «objetivo» que pueda concebirse razonablemente sin la fe en la resurrección. La resurrección no es materialmente verificable, no es «objetivable». La unión entre experiencia pascual y fe pascual no es puramente exterior, una especie de conexión telefónica que se puede interrumpir nada más transmitido el mensaje. Experiencia pascual y fe pascual están unidas interna e indisolublemente: no permiten una actitud de observador objetivo. El acontecimiento de la vocación no es un acontecimiento mágico, mecánico, que violenta al hombre y despeja automáticamente todas las dudas. El acontecimiento de la vocación sólo pierde su ambigüedad en la fe: cuando se acepta la llamada que invita y reta. Sólo cuando y mientras el discípulo se apoya en el Resucitado experimenta que es, él mismo, sostenido: así pudo Pedro caminar sobre las aguas mientras dirigía la mirada al Señor y no a las olas ¹¹⁰. Estas experiencias de fe son, pues, *vocaciones a la fe*. En este sentido, frente a una concepción crasamente materialista de la objetividad y realidad de la resurrección, se puede decir fundadamente con Bultmann —aun corriendo el riesgo de que sea mal entendido— que Jesús resucitó en la fe de sus discípulos, en la palabra de la predicación, en el *kerigma* ¹¹¹. No somos llamados porque creemos. Creemos porque se nos llama.

b) Como en el caso de los profetas del Antiguo Testamento, para comunicar su nueva palabra a su pueblo Dios no se dirigió a las instituciones vigentes, sino a determinados *individuos*. De este modo se desvanece la eterna objeción de que las «apariciones» tendrían que haberse producido ante observadores neutrales para gozar de credibilidad histórica. De hecho, Jesús no se apareció a creyentes, sino a «incrédulos», los cuales, en virtud de esas asombrosas experiencias —un conocer que, por ser también reconocer, establecía la continuidad—, se convirtieron libremente en creyentes: por intervención divina, pese a todos sus temores y contra todas sus dudas, como ellos mismos atestiguan.

c) Una resurrección aislada tendría en sí misma poco sentido,

¹¹⁰ Mt 14,28-31.

¹¹¹ Cf. K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, 43s, 46-49; id., *Experiencia pascual*, en *Escritos de Teología* VII, 174-182.

si no fuera una resurrección *para nosotros*. La revelación de ese acontecimiento sería irrelevante si su anuncio no tuviera algo que decirnos a *todos*. La resurrección de Jesús fundamenta la esperanza en la resurrección de cuantos creen en él: ¡como él resucitó, así ellos resucitarán! ¡Porque él resucitó, también ellos resucitarán! Su propia esperanza está fundamentada, garantizada. Pero, al mismo tiempo, es evidente también su obligación al seguimiento. Su vivir y morir adquieren ahora un sentido que excluye toda esa resignada desesperanza que se encierra en la aparentemente alegre frase: «Comamos y bebamos que mañana moriremos»¹¹². Realidad y significado de la resurrección son, así, inseparables. La fe en la resurrección no es ciencia ni ideología, sino una actitud de confianza y esperanza que, teniendo como punto de referencia al Crucificado resucitado, debe reflejarse en todas las decisiones personales y político-sociales, y es capaz de superar toda duda y desesperación.

7. *Creer hoy*. Todos los problemas históricos sobre la historicidad del sepulcro vacío y de la experiencia pascual palidecen ante el problema del significado del mensaje de la resurrección para el hombre de hoy.

a) A nosotros, hombres de hoy, no se nos ofrece el sepulcro vacío ni una experiencia pascual que sirva de fundamento directo de nuestra fe. Como las de los profetas, las experiencias de los primeros testigos fueron vocaciones únicas. Tampoco podemos contar con una iluminación o reavivación piadosa que nos permita repetir directamente las experiencias únicas de los primeros discípulos. Se nos remite al *testimonio de los primeros y fundamentales testigos*, el cual, sea lo que fuere del hecho del sepulcro y de la experiencia pascual, nos dice claramente que el Crucificado no está muerto, sino que vive y reina eternamente por Dios y con él. Continuamente hemos de estar pendientes de la palabra del anuncio. Lo que los relatos pascuales pretenden es narrar, y es preciso dejarles que lo sigan haciendo hoy: el mundo de lo invisible —del que, junto con la creación, forma parte la resurrección a la vida como comienzo de la consumación— no puede visibilizarse mediante conceptos, sino sólo mediante imágenes descriptivas. Las experiencias nuevas, como son las experiencias de vocación de los primeros testigos, no pueden hacerse comprender a través de simples argumentos, sino sólo en forma de imágenes descriptivas. Los mismos términos de «resucitación» o «resurrección» son figurados, metafóricos. Incluso hoy la mayoría de los hombres sólo de mala gana renuncian a lo visible y experimentable. No es necesario,

¹¹² 1 Cor 15,32.

por tanto, eliminar los relatos pascuales de la predicación, sino interpretarlos de forma crítica y diferenciada para que no sólo contribuyan a la edificación personal, sino que estimulen a seguir a Cristo así en la vida privada como en la pública.

b) ¿Tenemos más dificultades los hombres de hoy por carecer de una experiencia directa? Ya vimos que la vocación de los primeros testigos daba margen a la ambigüedad y la duda, que sólo resultaba evidente cuando era aceptada en la fe. Tampoco los primeros testigos pudieron prescindir de la fe. Como predicadores de la fe, el simple ver no los dispensó de la fe al principio ni mucho menos en las etapas siguientes. De ellos no se esperaba un ver imparcial, sino un ver creyente, que simultáneamente se pone en actitud de servicio. De la misma manera, lo que hoy se pide de nosotros es *nada más y nada menos que fe*: aceptar nuestra propia vocación no para dar el testimonio primero, sino —en virtud del primer testimonio a través de la predicación— aceptar nuestra llamada a la fe, entregarnos confiadamente a Dios y al mensaje del Cristo viviente y sopesar lo que todo ello comporta en la praxis. Nada nos fuerza a creer, pero es mucho lo que nos invita a hacerlo: su palabra, su comportamiento y su destino, todos legitimados por Dios. Cada creyente está llamado, en virtud del testimonio apostólico, a ser, él mismo, testigo del Resucitado, de palabra y, sobre todo, de obra.

c) Más importante que todas las disputas sobre el desarrollo y explicación de los acontecimientos pascuales es *configurar la propia vida* desde la vida nueva y poderosa del Jesús que protagoniza los relatos pascuales, desde la fe en él: no se debería negar la condición de cristiano a quien aún no sabe, o sabe en muy escasa medida, qué pensar sobre el milagro de la resurrección y de la vida nueva, pero acepta un Jesús radicalmente decisivo para su vida en la tierra y para su muerte final y, por tanto, viviente. Muy distinto juicio merece el que tiene la resurrección de Jesús por un gran milagro, pero no saca de ahí ninguna consecuencia para su vida y su muerte. La Pascua es punto de partida y meta de la fe; no hay que hacer de ella una norma de fe. Criterio último para discernir si un hombre es cristiano no es la teoría, sino la praxis: no la forma de pensar sobre doctrinas, dogmas, interpretaciones, sino el modo de actuar en la vida cotidiana. Pablo reprendió duramente a los primeros adversarios de la resurrección y los exhortó a revisar sus ideas; pero no los excomulgó¹¹³. Lo decisivo del ser cristiano es intentar —dentro de los límites de las posibilidades

¹¹³ Cf. 1 Cor 15,12.33s.

humanas— seguir a Jesús diariamente y no desautorizarlo en cuanto Señor ¹¹⁴.

d) Otra vez se hace evidente hasta qué punto *se corresponden la persona y la causa* de Jesús: no cree en Jesús quien no se decide por su causa y le sigue. Y, al revés, nadie puede promover su causa sin seguirlo de alguna manera. Sólo se puede hablar con credibilidad de la persona y la causa de Jesús cuando uno se pone prácticamente en camino en la dirección marcada por la fe en la resurrección.

Con esto quedan también contestadas las preguntas propuestas al comienzo de este capítulo. Según los concordes testimonios del Nuevo Testamento, es el mismo Jesús de Nazaret experimentado y reconocido como viviente, son las nuevas experiencias de fe, las vocaciones de fe, los nuevos conocimientos de fe sobre Jesús, lo que puede explicar por qué su causa siguió adelante; cómo pudo surgir después de su muerte un movimiento de tales consecuencias ligado a su persona; cómo pudo haber después de su fracaso un nuevo comienzo y nacer después de la fuga de los discípulos una comunidad de creyentes. En esta perspectiva se explica que aquel maestro de falsedad, profeta de la mentira, seductor del pueblo y blasfemo, desautorizado y condenado por Dios, fuera proclamado con increíble audacia Mesías, Cristo, Señor, Salvador, Hijo de Dios. Que el patíbulo de la deshonra se entendiera como signo de la victoria; que los primeros testigos, animados de una confianza suprema, sin miedo al desprecio, la persecución y la muerte, llevaran a los hombres la escandalosa noticia de un ajusticiado como la buena nueva (*evangelium*). Que no sólo se venerara, estudiara y siguiera a Jesús como fundador y maestro, sino que se le experimentara presente y actuante; que se viera un nexo entre su vida entera, cargada de tensiones y enigmas, y el misterio de Dios; que, de esta forma, Jesús se convirtiera en el auténtico contenido de la predicación cristiana, en el núcleo del mensaje del reino de Dios. El enigma histórico del origen del cristianismo aparece aquí resuelto de una forma provocativa: las experiencias de fe, las vocaciones y los conocimientos de fe de los discípulos sobre el viviente Jesús de Nazaret constituyen, según los únicos testimonios que poseemos, la chispa inicial del extraordinario desarrollo histórico de un movimiento mundial, en cuyo curso del patíbulo de un hombre muerto en total abandono de Dios y de los hombres ha podido surgir una «religión universal» y, tal vez, algo más que eso. En cuanto confesión de fe en Jesús de Nazaret como Cristo viviente y

¹¹⁴ Cf. E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit* (Tubinga 1972), cap. 3; id., *Paulinische Perspektiven* (Tubinga 1969), cap. 2.

operante, el cristianismo comienza con la Pascua. Sin la Pascua no existirían los evangelios, los relatos, las cartas, del Nuevo Testamento. Sin la Pascua no habría en la cristiandad una fe, una predicación, una Iglesia, una liturgia, una misión ¹¹⁵.

2. EL PARADIGMA

El anuncio del Cristo resucitado, exaltado y viviente significaba una tremenda provocación. Pero, nótese bien, no el anuncio de la resurrección en sí misma. En las religiones helenistas, al igual que en otras, hay muchos resucitados: héroes como Hércules, elevados al Olimpo. Dioses y salvadores (como Dioniso) muertos y retornados a la vida, cuyo destino era ejemplo y arquetipo del de sus fieles y que en forma de participación mística eran incesantemente celebrados en las religiones místicas del helenismo, las cuales no eran sino cultos de la naturaleza transformados, es decir: proyecciones inspiradas en el ritmo natural de la sementera y el crecimiento, de la salida y la puesta del sol, del nacimiento y la muerte, que traducían los deseos y anhelos de unos hombres sedientos de inmortalidad. En los orígenes nos encontramos siempre con el mito, el cual, como sucede también en el mundo del Antiguo Testamento, se convierte en historia. Pero con Jesús sucede exactamente lo contrario.

a) Jesús tenía razón

En el caso de Jesús al comienzo está la historia, que muchas veces fue sin duda interpretada mitológicamente; pero para ella el morir y resurgir del grano de semilla no es punto de partida, sino mera imagen ¹. Para la fe cristiana lo decisivo no es el hecho de que un muerto haya sido resucitado como modelo para todos los mortales. Lo decisivo es que precisamente ha sido resucitado el que fue crucificado. Si el Resucitado no se identificara con el Crucificado, sería a lo sumo un signo, un ideograma, un símbolo.

¹¹⁵ Para una profundización dogmática del problema de la resurrección, cf. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, § 47; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, § 59,3; IV/2, § 64,2,4; H. U. von Balthasar, *El misterio Pascual*, en *Mysterium Salutis* III/2, cap. 9; H. Ott, *Die Antwort des Glaubens*, art. 24; P. Tillich, *Systematische Theologie* II, 163-178; J. Blank, *Der Gott der Lebenden*, en *Neues Glaubensbuch*, cap. 8; también el artículo de la resurrección en las explicaciones del credo apostólico por K. Barth, W. Panenberg y J. Ratzinger.

¹ Cf. Jn 12,24.

El acontecimiento pascual no se puede considerar, pues, aisladamente, sino que obliga a preguntar por Jesús, por su mensaje, su comportamiento y su destino, y también obliga, naturalmente, a meditar sobre nosotros mismos y sobre las consecuencias que todo eso tiene para nosotros. El «primogénito de entre los muertos» no debe suplantarse al Mesías de los fatigados y los oprimidos. La Pascua no atenúa la cruz, sino que la confirma. El mensaje de la resurrección no invita a rendir culto y adoración a un Dios celeste que ha dejado la cruz detrás de sí. Llama al seguimiento: a entregarse a Jesús y su mensaje con confianza fiel y a configurar la propia vida según el modelo del Crucificado.

El mensaje de la resurrección, pues, revela algo completamente inesperado: ¡que, a pesar de todo, este Crucificado *tenía razón!* Dios toma partido a favor de quien se había consagrado por entero a él, entregando su vida por la causa de Dios y de los hombres. Dios se pronuncia a favor de Jesús, no a favor de la jerarquía judía. Aprueba su predicación, su actitud, su destino.

En concreto: Jesús tenía razón cuando pasaba por encima de ciertas costumbres, prescripciones y mandamientos, siempre que todo ello redundaba en provecho del hombre y por lo mismo se ajustaba a la voluntad de Dios. Tenía razón cuando ponía en entredicho el orden legal vigente y todo el sistema religioso-social; cuando relativizaba con sus hechos las normas e instituciones existentes, los dogmas, ordenamientos y estructuras vigentes, puesto que todos ellos deben estar al servicio del hombre y no a la inversa. Tenía igualmente razón cuando criticaba la liturgia establecida y todo el sistema cultural, cuando impugnaba en la práctica los ritos y usos, las festividades y ceremonias vigentes, puesto que el servicio al hombre ha de anteponerse al servicio de Dios.

Así, pues, era justa su identificación de la causa de Dios con la causa del hombre, de la voluntad de Dios con el bien general del hombre. Era justa su violación de las fronteras entre compatriotas y no compatriotas, partidarios y no partidarios; justo su amor al hombre, al prójimo, al enemigo. Era justa su defensa de un perdón sin límites, de un servicio sin diferencias jerárquicas, de una renuncia sin contrapartida. Justa era también su solidaridad con los débiles, los enfermos, los pobres, los no privilegiados, incluso con los pecadores, los fracasados morales, los no practicantes y los ateos. Era justa la defensa de la gracia en lugar del castigo, justa su concesión de perdón en el caso concreto. Y justa fue, por último y sobre todo, la entrega de su vida, su perseverancia y su consecuencia al andar su camino hasta el fin.

Todo esto se halla expresado en el mensaje de la resurrección: la pretensión de Jesús, su coraje para acercarse a Dios, su obediencia,

su libertad, su alegría, todas sus acciones y sufrimientos fueron ratificados. El abandonado de Dios fue justificado por Dios. Tenía razón en su predicación y en todo su comportamiento. El, que había fracasado ostensiblemente ante los hombres, fue aprobado por Dios y venció frente a los enemigos que lo escarnecieron y frente a los amigos que se dieron a la fuga, frente a su familia, frente al *establishment* y frente a los revolucionarios, frente a todos los partidos en suma. La ascensión de Jesús en la gloria de Dios significa el reconocimiento divino de aquél al que el mundo se negó a reconocer, como subraya repetidamente el Evangelio de Juan.

Todo su itinerario fue justo, aunque se convirtió —tuvo que convertirse— en un viacrucis. Precisamente a través de la muerte quedó, cierto que de una forma desconcertante, definitivamente confirmada y justificada la pretensión inaudita de este hombre de origen humilde y familia insignificante que, como vimos, carecía de formación, de bienes, de oficio y de títulos, que no estaba llamado por ninguna autoridad, legitimado por ninguna tradición, respaldado por ningún partido. El innovador que se ponía por encima de la Ley y del Templo, de Moisés, de los reyes y de los profetas, que relativizaba la familia, el matrimonio y el pueblo, aparece ahora como el gran consumidor. El maestro de falsedad aparece ahora como maestro con plena autoridad, indicador del auténtico camino². El falso profeta, como el profeta verdadero³. El blasfemo de Dios, como el santo de Dios⁴. El seductor del pueblo, como el juez escatológico del mismo⁵. Así quedó él definitivamente legitimado como abogado de la causa de Dios y de la causa del hombre.

La ascensión de Jesús en la vida divina no implica la revelación de otras verdades adicionales, sino la revelación del mismo Jesús: él alcanza ahora la suprema credibilidad. Así, de una manera completamente nueva, el Jesús justificado se convierte en signo que reta a una opción. La opción por el reinado de Dios, que Jesús había exigido, se convierte en opción por él mismo. Pese a todos los hiatos, se da aquí una continuidad en la discontinuidad. Ya durante la etapa de la actuación pública de Jesús la *opción a favor o en contra del reinado de Dios* estaba estrechamente unida a la *opción a favor o en contra de él*. Ahora ambas opciones son una sola, pues en el Resucitado a la vida de Dios ya están realizados y presentes la proximidad, la soberanía, el reino de Dios. En este sentido puede decirse que ya se *ha cumplido la esperanza inmediata*.

El que *llamaba a la fe* se ha convertido en *contenido de la fe*.

² Cf. Mt 23,8. ³ Cf. Lc 7,39; 24,19; Jn 1,25.

⁴ Cf. Mc 1,24; Jn 6,69. ⁵ Cf. Mt 25,31-45.

Dios se ha identificado para siempre con aquel que se identifica con él. De éste depende ahora la fe en el futuro, de éste depende la esperanza de una vida definitiva con Dios. Vuelve así a resonar el mensaje del reino de Dios inminente, pero de forma nueva: con su muerte y con su nueva vida, Jesús ha entrado en el mensaje y constituye ahora su centro. Como exaltado a la diestra de Dios, se ha convertido en la *personificación del mensaje del reino*, su síntesis simbólica, su plenitud concreta. En vez de un genérico «anunciar el reino de Dios», en adelante se dirá, de forma cada vez más acusada, «anunciar a Cristo». Y a los que creen en él como el Cristo se les llamará escuetamente «cristianos». Así llegan a constituir una unidad el mensaje y el mensajero, el «evangelio de Jesús» y el «evangelio sobre Jesús, el Cristo».

Los creyentes van descubriendo cada vez con mayor claridad que el nuevo mundo de Dios, esperado de inmediato, ya ha irrumpido por medio de Jesús en este mundo marcado por el pecado y la muerte: su nueva vida ha roto el imperio universal de la muerte. Ha prevalecido su libertad, se ha demostrado viable su camino. Y cada vez se va haciendo más evidente la relatividad no sólo de la muerte, sino también de la Ley y del Templo. La comunidad cristiana (primero la judeo-helenista y luego en especial Pablo con los cristianos provenientes del paganismo) no cesará de extraer de ahí las consecuencias pertinentes: se sentían llamados por medio de Jesús a la vida y liberados para la libertad⁶. Liberados de todos los poderes de la finitud, de la ley, la culpa y la muerte. El lugar que para los judíos ocupaban la Ley y el Templo, cada vez más nítidamente lo va ocupando Cristo para los cristianos, como representante de la causa de Dios y del hombre. El cumplimiento que los judíos siguen esperando está ya verificado en el Uno. ¿Qué significa esto para ese Uno?

b) *Títulos cristológicos*

Tras la Pascua, la persona de Jesús se convirtió en el modelo concreto del reino de Dios, o sea, de la relación del hombre con su prójimo, con la sociedad y con Dios. La causa de Dios ya no puede separarse de su persona. Desde sus primeros momentos no se interesó el cristianismo por una mera elaboración idealista de ideas perennemente válidas, sino que giró, con gran realismo, en torno a una persona permanentemente válida: Cristo Jesús. Por eso se puede decir: *la causa de Jesús, que sigue adelante*, es primeramente *la persona de Jesús*, que continúa siendo particularmente significa-

⁶ Gál 5,13.

tiva, vital, válida, relevante y eficaz para el creyente. Que desvela el misterio de su historia y posibilita así la profesión de fe, la homología en el bautismo y la cena, en la predicación y la enseñanza: la aclamación en la liturgia y la proclamación ante el mundo. Y bien pronto hubo de llegar la confesión ante los tribunales: cuando éstos exigieron la confesión del «Kyrios Kaisar», los fieles hubieron de contestar con la confesión del «Kyrios Jesus». Toda la fe en Cristo se condensa sintéticamente en una sola expresión: «*i Jesús es el Señor!*».

Es una provocada y provocadora *confesión de Jesús como aquel que es la persona determinante*. A los primeros cristianos no les pareció desmesurado ningún título para expresar la significación singular, decisiva, determinante de aquel que, como hemos visto, no se había arrogado título alguno. A esto último se debe que la comunidad procediera con vacilaciones y cautelas en la adopción de títulos. Mas lo que importaba no era el título concreto en sí, sino el hecho de que todos los títulos expresaban que Jesús, el ajusticiado y ahora vivo, sigue siendo el *Determinante*: determinante en su predicación, en su comportamiento, en todo su destino, en su vida, en su obra, en su persona; determinante para el hombre, para su relación con Dios, con el mundo y con el prójimo, para su pensamiento, su actuación y su dolor, para su vida y su muerte.

Aplicados a Jesús, *los distintos títulos* son, pese a la diversidad de matices, ampliamente intercambiables y se complementan mutuamente. Por breve que sea, cada una de esas fórmulas no es una parte del Credo, sino el Credo entero. *Sólo en la persona de Jesús* tienen los diversos títulos *su claro denominador común*⁷. Se ha calculado que el Nuevo Testamento emplea más de 50 nombres diferentes para designar al Jesús terreno y resucitado. Esos nombres majestuosos, algunos de los cuales todavía se usan hoy, no fueron inventados por los primeros cristianos, sino que se tomaron del entorno y se aplicaron a Jesús —en la primera comunidad palestinese, en el judeo-cristianismo helenista y luego en el cristianismo helenista de origen pagano—: Jesús como el venidero «Hijo de hombre», el «Señor» (*Mar*) esperado de inmediato, el «Mesías» entronizado al fin de los tiempos, el «Hijo de David» y «Siervo de Yahvé» que sufre vicariamente por los hombres y, por último, el «Señor» (*Kyrios*) presente, el «Salvador», el «Hijo de Dios» (*Hijo*) y la «Palabra de Dios» (*Logos*). Estos fueron los títulos más importantes aplicados a Jesús. Algunos, como el misterioso

⁷ Para una interpretación dogmática del título cristológico, cf. Ch. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique* (París 1968; trad. española, Salamanca 1971-1972), 131-328.

título apocalíptico «Hijo de hombre» (empleado sobre todo en Q), dejaron de usarse ya en las comunidades de lengua griega antes de Pablo y, definitivamente, con Pablo mismo (la misma suerte corrió el título «Hijo de David»), porque en el nuevo ambiente resultaban ininteligibles o equívocos. Otros, como sucedió con el de «Hijo de Dios» en el ámbito helenista, ampliaron su significado y cobraron enorme importancia, o también, como en el caso de «Mesías», traducido por *Christus*, sirvieron para componer el nombre propio de *Jesus Christus*. En el Nuevo Testamento Jesús es llamado «Hijo de David» en 20 pasajes, «Hijo de Dios» (*Hijo*) en 75 e «Hijo de hombre» en 80; en cambio, los títulos «Señor» (*Kyrios*) y «Cristo» aparecen respectivamente 350 y 500 veces.

Así, del implícitamente cristológico hablar, actuar y sufrir de Jesús en persona surgió la explícita «cristología» del Nuevo Testamento. O mejor dicho: según el contexto social, político, cultural y espiritual, según el público para quien se hablaba y el talante del autor, surgieron muy *diversas «cristologías» neotestamentarias*. No una sola imagen normativa de Cristo, sino varias imágenes de Cristo, cada una con su acento propio. Había que poner de manifiesto el significado determinante «cristológico» de Jesús: qué es él propiamente y cuál es su significado decisivo para los hombres. Esto se efectúa en las *cartas* del Nuevo Testamento, sobre todo en las de Pablo (más o menos a partir del 49), con la atención centrada en el Crucificado y Resucitado. Obviamente, tenemos escasas noticias de la predicación misionera y de la catequesis elemental de Pablo que presuponen estas cartas, muy influidas por situaciones contingentes y, a menudo, fragmentarias; sin embargo, podemos dar por cierto que su componente esencial era una tradición sobre Jesús⁸. En los evangelios, redactados a partir del 70, pero que utilizan materiales muy antiguos, como vimos⁹, predomina, en cambio, la perspectiva del itinerario terreno de Jesús. Pero este Jesús terreno es contemplado a la luz del Jesús resucitado, de modo que, como también hemos visto¹⁰, tampoco en los evangelios puede el Jesús anunciado (= el Cristo del *kerigma*) ser identificado sin más con el Cristo que anuncia (= el Jesús histórico). Ya el evangelio más antiguo intenta dar a conocer, según declara su título, el «mensaje de salvación de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios»¹¹. Los evangelios pretenden anunciar a Jesús como el hombre en quien Dios mismo actúa y en quien, por lo mismo, se realiza la salvación de los hombres.

⁸ Volveremos sobre este punto más adelante.

⁹ Cf. II. II.2 a): *Más que una biografía*.

¹⁰ Cf. II. II.3 a): *La pregunta por Jesús*.

¹¹ Mc 1,1.

Al mismo tiempo, debido a sus diferentes situaciones y concepciones teológicas, los distintos autores neotestamentarios contemplan a Jesús en *perspectivas bastante diferentes*. Mientras Marcos lo contempla como Hijo de Dios escondido por el tiempo de su vida terrena y Mateo ve en él al Mesías de Dios y de Israel prometido en el Antiguo Testamento, intérprete y cumplidor de la Ley, Lucas lo ve sobre todo como Salvador de los pobres y descarriados y Juan, finalmente, como Palabra que está en Dios desde el principio y como Hijo que en su vida terrena es revelado y revela al Padre. Y mientras Pablo lo contempla como el nuevo Adán y el hombre definitivo, y la carta a los Hebreos como sumo sacerdote que pone fin al culto antiguo, los Hechos de los Apóstoles ven en él al Señor exaltado que gobierna con su Espíritu a la Iglesia una. Los escritos joánicos hablan de él como del que se revistió de nuestra carne y el Apocalipsis de Juan lo exalta como el vencedor divino¹².

Para nuestro objeto no es preciso reconstruir la compleja historia y analizar el significado de los distintos títulos cristológicos del Nuevo Testamento¹³. Su aplicación al único Jesús no sólo lo hizo básicamente intercambiables; al mismo tiempo los *transformó radicalmente*. A tientas, con ayuda de los títulos, se fue intentando traducir a las formas del lenguaje humano lo que se había conocido por la fe. A la par se pretendía eliminar los equívocos religiosos y políticos, inherentes a la preexistente formulación judeo-helenista de los títulos, aunque de antemano fuera imposible excluir de raíz las infiltraciones propiamente paganas. En cualquier caso, no fueron estos títulos, ambiguos y equívocos, los que dieron autoridad a Jesús. Fue Jesús, en cuanto Crucificado resucitado y Resucitado crucificado, quien les dio autoridad y sentido. No sólo se les dio nueva aplicación, sino contenido nuevo. No determinaron ellos lo que él era, sino él, su existencia concreta e histórica, su muerte y su nueva vida, determinaron la nueva forma en que habían de entenderse y les dieron un nuevo sentido:

- «Hijo de hombre». *El Hijo de hombre, que según la primitiva expectación judía habría de venir a juzgar definitivamente a*

¹² El lector podrá encontrar una amplia visión de las diversas cristologías neotestamentarias en E. Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments* (Munich-Hamburgo 1968).

¹³ Cf. sobre este punto las obras citadas más arriba, esp. las de V. Taylor, O. Cullmann, F. Hahn y L. Sabourin, las teologías neotestamentarias y los artículos pertinentes en ThW. El lector podrá encontrar una concisa presentación histórico-crítica de la génesis de la cristología neotestamentaria en J. Gnlika, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (Munich 1970).

los hombres y del que Jesús siempre habla distanciadamente en tercera persona, no debe ser identificado sin más con Jesús, aunque él mismo anuncie que el no avergonzarse de él será decisivo para el juicio final que el Hijo de hombre ha de emitir como ratificación de su persona¹⁴. La primera comunidad cristiana, sin embargo, no dudó en verificar esta identificación tras la exaltación de Jesús «a la derecha del Padre», pues junto a Jesús no había lugar para otro¹⁵. El Hijo de hombre que ha de venir, según el judaísmo primitivo, se convirtió así en el Hijo de hombre ya venido y que volverá (pronto) como juez universal en la futura consumación del mundo.

- «Mesías-Cristo». Este último, privativo del plenipotenciario de Dios y del portador de la salvación esperado al fin de los tiempos, podía significar varias cosas. Tal como se entendía en amplios círculos políticos y nacionalistas judíos, confundido a menudo con el significado apocalíptico de Hijo de hombre, el «Mesías de Dios» significaba el poderoso héroe guerrero del fin de los tiempos, el regio libertador del pueblo. Atribuido a Jesús, sin embargo, el título recibe una interpretación completamente nueva, viniendo a significar un Mesías manso e indefenso y, por lo mismo, ignorado, perseguido, traicionado y, finalmente, condenado al sufrimiento y a la muerte, lo que para la mentalidad judía común tenía que resultar tan escandaloso como el título, por otra parte tan acertado, de «Rey de los Judíos», fijado sobre la cruz de la pasión. En este nuevo sentido, el título de «Cristo» se ha mantenido hasta hoy para la cristiandad, ya desde los tiempos siguientes al Nuevo Testamento, como la denominación más frecuente de Jesús de Nazaret.
- «Señor». Así se llamaba a muchos que ostentaban poder de mando. A este título tenía derecho todo superior (patrón, oficial, propietario de esclavos) y, sobre todo, el investido de la máxima autoridad de mandar y legislar: en el judaísmo de lengua griega, el propio Yahvé; en el paganismo helenista, el emperador. Invocando a Jesús glorificado con el título de «Señor» se quería expresar la autoridad extraordinaria y la proximidad a la vez del Glorificado, que todavía ha de venir y está, al mismo tiempo, presente en la liturgia. Sólo que, a diferencia de los demás señores, a diferencia de los faraones y los césares, este Señor se ha hecho esclavo, servidor, amigo, hermano y ahora, elevado a la derecha del Padre, ha de ser contemplado para siempre junto a Dios: Señor por antonomasia, que no tolera

¹⁴ Cf. Mc 8,38; Lc 9,26; 12,8.

¹⁵ Cf. esp. Mt 10,32 con Lc 12,8: «Hijo de hombre» sustituido por «yo».

junto a sí a otros señores, sean religiosos o políticos, lo que necesariamente tenía que provocar, andando el tiempo, un conflicto con el Estado romano, cada vez más centrado en el culto al emperador.

- «Hijo de Dios». Así podía llamarse al rey en el antiguo Oriente. Así se denomina en el helenismo a muchos héroes y semidioses. El contenido del título como tal no servía para determinar lo que era Jesús. Al contrario, frente a todos los hijos de dios del sincretístico panteón helenista, frente a todos los reyes y césares, héroes y genios de estirpe divina, tenía el creyente que deducir de la persona y la historia de Jesús lo que propia y decisivamente, sin parangones, significa «Hijo de Dios»: el Hijo de Dios tentado como nosotros, obediente, crucificado.
- «Logos». El Antiguo Testamento habla de la «Palabra» divina con el mismo énfasis que los filósofos griegos; la literatura sapiencial judeo-helenística no se distingue en esto de Filón y del Corpus Hermeticum gnóstico. Lo importante no es que se aplicara a Jesús un término tan polivalente como «Logos» (insistentemente ocurre esto en el prólogo de Juan; fuera de ahí sólo de modo excepcional), sino que el vocablo «Logos» se aplicara a Jesús y que adquiriera, por ese hecho, un sentido absolutamente nuevo y una «lógica» particularísima: la Palabra de Dios encarnada.

Así, pues, diferentes títulos honoríficos y símbolos míticos del tiempo fueron, por decirlo así, bautizados en el nombre de Jesús: para quedar, cambiado el contenido, definitivamente vinculados a su persona, para ponerse a su servicio y hacer comprensible a los contemporáneos, y no sólo a los contemporáneos, su extraordinaria y decisiva importancia. No eran documentos evidentes de identidad, sino meras indicaciones orientadas hacia él. No eran definiciones infalibles *a priori*, sino explicaciones *a posteriori* de lo que él era y significaba.

Como se ha visto en el análisis de cada uno de los distintos títulos, significan éstos algo más: definen y explican la esencia, naturaleza y persona de Jesús en un plano más que teológico y teórico. Son aclamaciones y proclamaciones que no siempre reflejan la serenidad de la liturgia o el tono inofensivo de la predicación misionera, sino que son extremadamente críticas y polémicas. Son unas veces tácticas y otras abiertas declaraciones de guerra contra todos los que valoran como algo absoluto su propia persona, su poder o su sabiduría, contra los que exigen lo que es de Dios, contra los que quieren ser, ellos mismos, los últimamente determinantes: sean jerarcas judíos, filósofos griegos o emperadores romanos; sean se-

ñores grandes o pequeños, gobernantes, déspotas, mesías, hijos de los dioses. A todos ellos se les niega la condición de ser la norma última, que se concede, en cambio, a aquel Uno que no se busca a sí mismo, sino la causa de Dios y del hombre. En este sentido, los títulos cristológicos postpascuales tienen, indirectamente, un significado social y político. Había comenzado la caída de los dioses, cualquiera que fuese su naturaleza. Y como los césares se arrogaban cada vez más un poder últimamente determinante, el conflicto mortal con el Estado romano, conflicto que de hecho iba a durar siglos, amenazaba por doquier. Siempre que el César reclamase lo que es de Dios —sólo entonces—, tenía que regir para los cristianos el gran dilema: *aut Christus - aut Caesar*.

Queda claro, por tanto, que no son los títulos en sí mismos lo decisivo. El criterio definitivo para su fe y su actuación no lo tiene que buscar el creyente ni la comunidad de los fieles en los títulos, sino en el mismo Jesús. La cuestión de qué títulos empleaban los fieles para expresar esta función determinante de Jesús fue desde el principio secundaria, y lo sigue siendo en la actualidad; hoy como ayer está condicionada por el contexto sociocultural. Nadie está obligado a repetir o recitar íntegramente los títulos de entonces. Tales títulos fueron acuñados por un mundo y una sociedad determinados, resultando trasnochados para nosotros, como siempre que se trata de conservar vocablos que han experimentado una transformación. No es obligatorio construir una cristología única con los diversos títulos y sus correspondientes concepciones, como si no dispusiéramos más que de un evangelista, y no de cuatro, o de una sola dogmática neotestamentaria, y no de muchas cartas apostólicas. La fe en Jesús admite muchas manifestaciones de fe: la fe en Cristo es una, pero las cristologías son muchas. Igual que la fe en Dios es una, pero hay muchas teologías.

Con esto no se incita a una ofensiva iconoclasta contra títulos e imágenes, sino a una *traducción* de aquellos títulos y concepciones de entonces al tiempo y lenguaje actuales, como se intenta hacer en este libro: para que permanezca idéntica la fe en Cristo, para que los términos y conceptos hoy incomprensibles e incluso desorientadores no dificulten, o tal vez impidan, la aceptación y la vivencia del mensaje cristiano. Semejante traducción no significa la liquidación de los antiguos títulos y profesiones de fe, no quiere decir que se prescinda de la larga tradición cristológica y de sus orígenes bíblicos. Al contrario, toda buena traducción debe guiarse por el texto original y aprender de los errores y aciertos de las traducciones precedentes. Pero la buena traducción no puede ser un mero calco mecánico; tiene que rastrear y aprovechar creativamente las posibilidades del nuevo lenguaje. No hay que tener reparo

ante las nuevas denominaciones de Jesús, como tampoco hay que tenerlo ante las antiguas, que en muchos aspectos no son las peores, pues recogieron con asombrosa exactitud la sustancia del problema.

A quien públicamente confesó en tiempos del nacionalsocialismo que en la Iglesia no hay más que un «Señor» (*Führer*) decisivo, se le entendió igual de bien (y no pensamos en el episcopado católico y luterano, sino en Karl Barth, la *Bekennende Kirche* y el sínodo de Barmen) que a aquellos cristianos de hace casi dos mil años que ante los tribunales romanos confesaron que «Jesús es el Señor». Estas confesiones de fe, pronunciadas y vividas, cuestan caras, muy caras, y no sólo en épocas de martirio, sino también de bienestar: siempre que uno, invocando a Jesús, rechaza adorar a los ídolos de la época, que los hay en abundancia. No tiene el cristiano que pagar con su sufrimiento o con su vida por los títulos y predicados cristológicos, por las fórmulas y proposiciones; pero sí por la persona de Jesucristo y por lo que él modélicamente representa: la causa de Dios y la causa del hombre.

c) *Carácter representativo*

Cada vez se adquirió más clara conciencia de la significación de Jesús. El uso religioso de la comunidad consagró algunos de los títulos antiguos, otorgándoles un significativo autodinamismo. Esto crea dificultades no pequeñas para la comprensión actual, especialmente para el título «Hijo de Dios», que ya desempeñó un papel importante no sólo en el helenismo, sino en el Antiguo Testamento. En el ceremonial israelita de entronización de los reyes se declara al rey «hijo de Yahvé», Yahvé lo adopta como hijo¹⁶. Y se esperaba un descendiente de David, que heredaría su trono como «hijo» de Dios y consolidaría para siempre la soberanía davídica sobre Israel¹⁷. Este título se le aplica ahora a Jesús: se le reconoce, según dice la antigua profesión de fe, al comienzo de la carta a los Romanos, como «constituido Hijo de Dios en plena fuerza»¹⁸ por la resurrección y exaltación, o bien, tomando la palabra del salmo, como «engendrado»¹⁹ el día de Pascua.

Pero era inevitable preguntarse: ¿no se identifica el Resucitado con el Jesús terreno? ¿No hay que afirmar del Jesús histórico lo que se afirma del Resucitado? ¿No es ya el Jesús terreno Hijo de Dios, aunque aún esté escondida su soberanía? Por eso algunos escritos neotestamentarios anticipan el momento de la investidura de Jesús como Hijo de Dios: ven ese momento en el bautismo, en

¹⁶ Cf. Sal 2,7; 89,27s. ¹⁷ 2 Sm 7,12-16.

¹⁸ Rom 1,3s. ¹⁹ Hch 13,33; cf. Sal 2,7.

cuanto comienzo de su actividad pública²⁰, en su mismo nacimiento²¹ y hasta, antes del nacimiento, en la eternidad de Dios²².

En su origen, pues, el título de «Hijo de Dios» no alude a la procedencia de Jesús, sino a su situación de derecho y poder. No expresa tanto el ser cuanto la función. No se refiere a una filiación corporal, sino a una elección y delegación divinas: ese Jesús reina ahora sobre su pueblo en lugar de Dios. «Hijo de Dios» no caracteriza a Jesús, como tampoco al rey de Israel, como ser sobrehumano y divino, sino como soberano entronizado por su exaltación a la derecha del Padre: como el plenipotenciario de Dios, por así decir, que debe ser honrado por los súbditos como el mismo Dios.

El Jesús de Nazaret terreno e histórico, al proclamar el reino y la voluntad de Dios con su palabra y su acción, ya se había presentado como abogado público de la causa de Dios²³. Y en este sentido fue algo más que un delegado, plenipotenciario, abogado o portavoz de Dios en sentido jurídico. Sin título ni oficio alguno, en todas sus acciones y palabras apareció como abogado en pleno sentido existencial: como embajador personal, como fiduciario, persona de confianza y amigo de Dios. Vivió, padeció y luchó por la fuerza de una experiencia de Dios, una presencia de Dios y una certidumbre de Dios en definitiva inexplicable, por la fuerza de una particular unión con Dios que le permitía invocarlo como su Padre. El hecho de que la comunidad lo llamara inicialmente «el Hijo» puede ser simple reflejo de la luz que irradiaba sobre su rostro el Dios que él anunciaba como Padre. Desde aquí es fácil comprender el paso al título de «Hijo de Dios», acuñado por la tradición.

Este título expresaba con mayor claridad que otros a los hombres de aquel tiempo hasta qué punto el hombre Jesús de Nazaret pertenece a Dios, hasta qué punto está al lado de Dios, frente a la comunidad y al mundo, sometido sólo al Padre y a nadie más. En su condición de exaltado definitivamente a la derecha de Dios, Jesús es ahora, en sentido pleno y definitivo —«de una vez por todas»—, el representante de Dios ante los hombres. Títulos como «encargado», «plenipotenciario», «abogado», «portavoz», «procurador», «embajador», «fiduciario», «confidente», «amigo», «sustituto» y «representante» de Dios hacen hoy tal vez más patente para muchos lo que intentaban expresar los antiguos apelativos de «rey», «pastor», «salvador», «hijo de Dios», o también la tradicional doctrina eclesiástica de los tres «ministerios» de Jesucristo (profético, real y sacerdotal).

²⁰ Mc 1,9-11. ²¹ Lc 1,32.35. ²² Gál 4,4; Jn 3,16.

²³ Cf. III. IV.1 d): *El abogado*.

Pero ya el Jesús histórico, para quien la causa de Dios era la causa del hombre, fue, precisamente en cuanto abogado de la causa de Dios, el abogado público de la causa del hombre. Con su vida y sus palabras, con sus obras y sufrimientos buscó, cumpliendo la voluntad de Dios, el pleno y verdadero bien del hombre, su libertad, su alegría, su auténtica vida, su oportunidad ante Dios, el amor. Se consagró plenamente a la causa de Dios y, por tanto, del hombre. Y lo hizo con suprema coherencia y autenticidad, hasta las últimas consecuencias. Con su muerte no hizo más que llevar a término lo que desde el principio había predicado y vivido. No murió sólo por sus «convicciones». Tampoco, genéricamente, por una «causa», sino que, de hecho, murió por todos los perdidos y despreciados, por los transgresores de la Ley, los sin ley y los pecadores de todo tipo, con los cuales, provocando la indignación de sus adversarios, se había mezclado, solidarizado e identificado, y que, en el fondo, habrían merecido correr la misma suerte que él. Tomó sobre sí su destino, la maldición que pesaba sobre ellos: murió en representación de los pecadores —pero no en sentido peyorativo, como pensaban sus enemigos, sino en el mejor de los sentidos, como poco a poco fueron descubriendo sus discípulos a la luz de la resurrección—; más aún, según sugiere Pablo, como pecado personificado²⁴. Y como su muerte puso de manifiesto que los verdaderos culpables y pecadores eran precisamente los piosos y justos, encerrados en sí mismos, seguros de sí y satisfechos de su propia justicia, paradójicamente murió también por ellos: murió, como se fue haciendo más evidente con el transcurso del tiempo, «por muchos», sin distinción de pueblo, clase, raza o cultura; murió «por todos», «por nosotros». El hombre Jesús de Nazaret se reveló así, definitivamente, como representante de Dios y, al mismo tiempo (en el sentido más amplio y radical: «de una vez por todas», trascendiendo el tiempo y el espacio), como sustituto, delegado, representante de los hombres ante Dios.

No obstante, Jesús no fue confirmado y legitimado como representante de Dios y de los hombres hasta después de la catástrofe. Tuvo que pagar primero el precio de la muerte para romper las ataduras de la Ley y posibilitar una nueva libertad, una existencia nueva, un hombre nuevo. Sólo entonces fue reconocido como el Hijo de hombre e Hijo de Dios, como el Salvador y Reconciliador, como el único Mediador y Sumo Sacerdote de la nueva alianza entre Dios y los hombres, como el camino, la verdad y la vida de Dios para los hombres. Jesús es todo esto, pero no de un modo mágico o mecánico. No es un suplente que ocupa el puesto en

²⁴ 2 Cor 5,21.

vez de dejarlo libre²⁵. Del mismo modo que como representante y delegado de Dios y del hombre no suplanta a Dios, tampoco suplanta al hombre. Al igual que respeta la voluntad de Dios, respeta también la responsabilidad del hombre. Llama a la libertad y espera adhesión. Va por delante, se pone en juego él mismo y pone en juego a su Dios y reta al seguimiento.

Pero tampoco en su condición de exaltado a la derecha de Dios este Jesús, que no se anunció a sí mismo, sino al reino de Dios, se constituye en fin absoluto. Precisamente como Hijo de Dios, su representante y delegado, es en todo una referencia viviente al Dios y Padre que es mayor que él²⁶. Es el «precursor» de Dios²⁷ en el camino hacia los hombres, hasta que el mismo Dios llega a ellos. Y es, a la vez, el «precursor» de los hombres en su camino hacia Dios, identificándose con los que caminan con dificultad y con los que quedan rezagados. Su soberanía no es aún la definitiva. Es temporal, provisoria. Está bajo el signo del «ya» y del «todavía no», entre el cumplimiento y la plenitud, entre el tiempo y la eternidad. La meta de la historia, tal como la anunció Jesús, no ha cambiado por el hecho de que el anunciador se convirtiera en el anunciado: la meta sigue siendo el reino de Dios, en el cual se reafirma la causa de Dios, se hace presente el futuro absoluto y el representante devuelve su soberanía a aquel a quien representa, para que Dios no sólo esté en todo, sino que sea todo para todos²⁸.

d) El criterio definitivo

Bajo esta perspectiva ha de entenderse una idea, que para muchos creyentes de hoy se ha vuelto extraña, aunque se halla contenida en la profesión de fe: que a lo largo de todo el Nuevo Testamento se espera que Jesús venga como *juez universal* a juzgar a vivos y muertos para que sea realidad la soberanía de Dios en su reino.

La idea del juicio de los muertos, muy extendida ya en aquella época, se había asociado en el judaísmo primitivo y en la religión persa a la expectación del fin: no sólo un juicio del individuo inmediatamente después de la muerte, sino un juicio de la humanidad

²⁵ Para comprender mejor la idea de la vicariedad encontrará el lector sugerencias interesantes en D. Sölle, *Stellvertretung. Eine Kapitel Theologie nach dem «Tod Gottes»* (Stuttgart-Berlin 1965); además, críticamente, H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle* (Munich 1967).

²⁶ Jn 14,28. ²⁷ D. Sölle, *op. cit.*, 142-150.

²⁸ 1 Cor 15,28.

entera al fin de los tiempos. Al hablar de la expectación de Jesús en orden al próximo fin se ha puesto de relieve que dicha expectación se halla revestida de las formas de la apocalíptica del judaísmo primitivo y que, respecto al comienzo y al fin de la historia de la humanidad, es imprescindible una desmitologización, una interpretación precisa y diferenciada de cada uno de esos juicios²⁹. Aquí hemos de ser más concretos, dentro de la brevedad³⁰.

La historia de la Iglesia, desde el siglo I al XX, enseña que la historia de la expectación de una próxima parusía es una historia de repetidas decepciones —también, y sobre todo, en las llamadas épocas «apocalípticas»—. Incluso representaciones como la de la segunda carta a los Tesalonicenses³¹ (que probablemente no es de Pablo), donde se describe un robustecimiento final del mal, una gran apostasía antes del fin y la encarnación de las fuerzas anti-divinas y anticristianas en un escatológico «hombre de la iniquidad» o —según las cartas de Juan³²— en uno o varios «anticristos» (¿individuo o colectividad?), no son, como muchas veces se ha creído, especiales revelaciones de Dios sobre el tiempo final. Son imágenes tomadas de la apocalíptica judía³³, que en parte utilizan motivos mitológicos y en parte experiencias históricas (el rey Antíoco IV Epífanes venerado en el culto como Dios visible, el César Calígula, Nerón redivivo). A pesar de su nombre, las imágenes «apo-calípticas», «desveladoras», inconciliables entre sí, no deberían, cuando menos hoy, entenderse como desvelamiento o información cronológica sobre las «postrimerías» de la historia universal, como el guión del último acto de la tragedia de la humanidad. Aquí, a pesar de la curiosidad aún hoy tan extendida (lo que no deja de sorprender), no descubre el hombre lo que se le avecina ni cómo han de desarrollarse los acontecimientos. La imagen de una gran asamblea pública de toda la humanidad (es decir, de miles de millones de hombres) convocada para el juicio no es más que una imagen.

²⁹ Cf. III. II.1 c): *Inevitable desmitologización*.

³⁰ Sobre el tema de la *consumación* y del *juicio final* cf., además de los artículos en diccionarios, esp. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, § 68-70; E. Brunner, *Dogmatik* III, 464-497; H. Ott, *Die Antwort des Glaubens*, artículo 49; M. Schmaus, *Dogmatik* IV/2; Ch. Schütz, *Vollendung, ein Neues Glaubensbuch*, cap. 22; P. Tillich, *Systematische Theologie* III, 446-477; O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 718-759. Además, las interpretaciones de «juicio» y «vida eterna» en las explicaciones del credo apostólico por K. Barth, W. Pannenberg y J. Ratzinger. Entre las monografías más recientes: P. Schütz, *Parusia. Hoffnung und Prophetie* (Heidelberg 1960); G. C. Berkouwer, *De Wederkomst van Christus* I-II (Kampen 1961-63); A. L. Moore, *The Parusia in the New Testament* (Leiden 1966).

³¹ 2 Tes 2,3-12. ³² 1 Jn 2,18.20; 2 Jn 7.

³³ Cf. también Hch 13.

No existe extrapolación científica clara ni prognosis profética exacta del futuro definitivo de la humanidad. En la historia de la libertad hay que contar siempre con algo originalmente nuevo (iel *novum* como categoría!). El fin no está fijado de antemano. El hombre no debe limitarse a esperar ese final, sino que ha de asumir creativamente su papel en el mundo y en la historia. En la interacción de libertad donante y libertad donada el hombre es el colaborador insustituible que debe dar sentido y marcar su impronta en la incontenible evolución del cosmos. La llegada del reino de Dios no condena al hombre a la pasividad, sino que exige de su fe una actividad intrépida en favor de los hombres. No se le pide una evasión hacia adelante, sino, contra todo posible escepticismo y fatalismo, obras concretas de esperanza. Ante la inminencia del reino de justicia, de libertad y de paz, una lucha incansable por la justicia, la libertad y la paz: contra todos los poderes del mal, de la esclavitud, de la miseria, del desamor, de la muerte. No hace falta repetir aquí lo que ya dijimos al refutar las falsas absolutizaciones sobre la polaridad de futuro de Dios y presente del hombre ³⁴.

Como el comienzo y el origen último de la humanidad, también su final y su futuro extremo son materia de fe: la Escritura los describe plásticamente con imágenes y narraciones poéticas, condicionadas, sin duda, por la cultura de la época, cuya finalidad es crear un clima de espera vigilante y confiada, pero que hoy más que nunca deben ser analizadas hasta ver lo que es en ellas determinante. Tales imágenes y narraciones no se refieren a la sucesión de los acontecimientos finales, sino a la acción escatológica de Dios y la corresponsabilidad del hombre en relación con el fin. Pero este *final* anunciado en la Escritura no debe equipararse expeditivamente a una catástrofe cósmica, a una *interrupción* de la historia de la humanidad. Aunque ponga fin a lo antiguo, al mal, este final ha de entenderse, en suma, como *plenitud*. O sea, como plenitud de la historia de la humanidad realizada por el Dios fiel, creador y recreador, tal como indican las imágenes del banquete, de la fiesta y las bodas, de la nueva tierra y el nuevo cielo, es decir, de un mundo nuevo. El futuro ulterior del mundo nuevo queda abierto a la fe. Y tal futuro no implica en modo alguno esclerotización, sino dinámica de vida eterna: *vita venturi saeculi*, la vida del mundo futuro, con que acaban triunfalmente los símbolos de fe.

¿Es sorprendente que no fueran los *apocalipsis*, que también estaban muy difundidos entre las primitivas comunidades cristianas, sino los *evangelios* los que se convirtieron en la forma litera-

ria característica de la Iglesia? Breves apocalipsis —domesticados, por decirlo así— fueron insertados en los evangelios (el extenso apocalipsis atribuido a Juan se incorpora al Nuevo Testamento) ³⁵. Esto no significa sino que la apocalíptica ha de entenderse desde el evangelio, y no al revés ³⁶. Como ya hemos hecho notar, la apocalíptica constituye un marco conceptual y representativo para una situación histórica determinada, marco que es preciso distinguir bien del contenido, del mensaje mismo. ¿En qué se centran los apocalipsis evangélicos? En la *aparición de Jesús*, que ahora se identifica inequívocamente con el Hijo de hombre. La función y figura del Jesús glorificado, que ha de venir cuando se cumpla el reinado de Dios, se funden a partir de este momento con la función y figura del apocalíptico Hijo de hombre, que ha de venir asimismo para el juicio final. El juez del mundo no es otro que Jesús, y este es precisamente el gran signo de esperanza para todos aquellos que han puesto su confianza en Jesús.

El monumental fresco de Miguel Angel en la Capilla Sixtina plasmó con sello indeleble la escena del «juicio final» de la humanidad. Pero el genio artístico no da respuesta a la pregunta de una fe que tiene la siguiente duda: ¿qué puede seguir siendo, todavía hoy, relevante de esa composición mitológica de una asamblea de todos los pueblos para ser juzgados? Mejor será prescindir de esa imagen y hablar de la reunión de todos los hombres en Dios, su creador y consumidor. Relevante en la imagen del juicio final sigue siendo, por formularlo primero de *modo negativo*, lo siguiente:

que yo no puedo en última instancia emitir un juicio sobre mí mismo o sobre mi vida, como tampoco encomendar este juicio a cualquier otro tribunal humano;

que mi existencia oscura y ambivalente, en el fondo desacorde, como la historia de la humanidad en general, exige una clarificación definitiva y la revelación de su sentido último;

que todo lo existente, incluidas las tradiciones, instituciones y autoridades religiosas, tienen un carácter provisional;

que no habrá verdadera plenitud y verdadera felicidad del género humano hasta que de ambas participen no sólo la última generación, sino todos los hombres;

que el futuro mejor de una sociedad perfecta, en paz, libertad y justicia, será siempre para los hombres una mera aspiración que, para quien no quiera sucumbir a la ilusión o al terror de los violentos benefactores del pueblo, jamás podrá realizarse plenamente.

³⁵ Cf. esp. Mc 13,24-32; Mt 24,29-36; 25,31-46; Lc 21,25-33; Jn 5,25-29; 6,39a.44.54; 11,24; 12,48.

³⁶ Cf. Ch Schütz, *op. cit.*, 533s.

³⁴ Cf. III. II.1 d): *Entre presente y futuro*.

Y formulado de *modo positivo*, en la imagen del juicio final sigue siendo relevante lo siguiente:

- *que sólo en el encuentro con la realidad última revelada de Dios se alcanzará el sentido pleno de mi vida, la transparencia de la historia de la humanidad, la verdadera plenitud del individuo y de la sociedad humana;*
- *que en el camino hacia la plenitud, el criterio seguro, permanente, último, definitivo para la realización activa y pasiva de la auténtica humanidad, tanto en la existencia individual como colectiva, es ese Jesús crucificado, pero viviente, que es el juez último*³⁷.

Jesús es el criterio para ser radicalmente hombre, el criterio con el que se puede medir a todos los hombres, cristianos y no cristianos, y al que a menudo los no cristianos (también aquí a éstos los tomamos muy en serio) se ajustan mejor que los mismos cristianos³⁸. Un criterio que sólo se impondrá definitivamente en el futuro reino de Dios, pero que ya ahora provoca una decisión, hasta el extremo de que el Evangelio de Juan puede subrayar que el juicio ya se realiza ahora³⁹. La idea del juicio universal remite enérgicamente al cristiano a este criterio último: para que en cada momento tenga clara conciencia de la provisionalidad del presente, para que resista la presión de la situación imperante y las tentaciones del espíritu del tiempo y busque, según la voluntad de Dios, el bien completo, corporal y espiritual del hombre, que es el significado de las «obras de misericordia» corporales en los relatos del juicio⁴⁰.

Y ¿cómo acabará todo? En pocas palabras: *el final de todo es inescrutable*. No sólo porque respecto a la creación y nueva creación son necesariamente inadecuados todas las imágenes y conceptos, sino porque es imposible dar respuesta a preguntas extremas, como, por ejemplo, si se han de salvar todos los hombres, incluidos todos los grandes criminales de la historia universal hasta Hitler y Stalin.

Los grandes genios de la teología (desde Orígenes y Agustín hasta Barth, pasando por Tomás, Lutero y Calvino) han dedicado enorme atención al oscuro problema del destino último, de la elección, de la *predestinación* del hombre y de la humanidad, y no han logrado levantar el velo del misterio. Sólo ha quedado claro que, ni desde el Nuevo Testamento ni desde los plantea-

³⁷ Cf. W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, 126-130.

³⁸ Cf. Mt 25,37-40. ³⁹ Jn 5,24s.

⁴⁰ Según Mt 25,35s.

mientos actuales, se da verdadera razón del principio y fin de los caminos de Dios mediante soluciones simplistas. Ni mediante la predestinación positiva de una parte de los hombres a la condenación (doctrina de Calvino sobre la *praedestinatio gemina*, la «doble predestinación»), ni mediante la predestinación positiva de todos los hombres a la bienaventuranza (la *apokatastasis panton*, la «re-integración de todos», de Orígenes). Que Dios *tenga que salvar a todos los hombres* (reconciliación general) y excluir la posibilidad de un alejamiento definitivo del hombre respecto a él (= infierno), es incompatible con la libertad de la gracia y misericordia divinas. Pero análoga contradicción se daría si Dios no *podiera salvar a todos los hombres* y, por decirlo así, dejar vacío el infierno⁴¹.

En el Nuevo Testamento, los relatos del juicio anuncian una clara separación de la humanidad. Pero otros pasajes, en especial de Pablo, aluden a una misericordia general⁴². En ningún pasaje del Nuevo Testamento se intenta *equilibrar* unas afirmaciones con otras. Como dicen hoy muchos teólogos, esta cuestión tiene que quedar *forzosamente abierta*. Obsérvese: quien corre peligro de tomar a la ligera la seriedad extrema de su responsabilidad personal es advertido de la posibilidad de una doble salida: su salvación no está garantizada de antemano. Y quien corre el peligro de desesperarse por la extrema seriedad de su responsabilidad personal es confortado con la posibilidad de todo hombre de salvarse: la misericordia de Dios no tiene límites. Y el hecho de que precisamente el hombre Jesús, nuestro hermano, el amigo de los oprimidos y de los afligidos, sea anunciado también como juez, recuerda al hombre que no ha de esperar con temor, como en la secuencia medieval de la misa de difuntos, un *dies irae*, un «día de la ira» (punto culminante del drama en los *Requiem* de Cherubini, Mozart, Berlioz, Verdi), sino que puede esperar, con la alegría y serenidad del antiguo *maranatha* cristiano («ven, Señor»), su encuentro y el de todos los hombres con Dios.

No se nos pide la solución intelectual de este problema, tan sumamente complejo en sus detalles especulativos⁴³. Tampoco se nos pide un «salva tu alma» individualista-espiritualista. Lo

⁴¹ Esta doble delimitación aparece también muy clara en K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, esp. 462.

⁴² 1 Cor 15,24-28; Rom 5,18; cf. 1 Pe 4,6.

⁴³ El intento más grandioso en K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, cap. 7: *Gottes Gnadenwahl* (elección desarrollada en tres pasos: elección de Jesucristo, de la comunidad y del individuo). Sobre la discusión actual confrontese K. Schwarzwälder, *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde. Dogmatische Grundlegung der Prädestinationslehre* (Neukirchen 1970).

que se espera de nosotros es una vida práctica vivida en solidaridad con los demás, comprometida en la realización de un mundo mejor en razón del reino de Dios que viene, una vida que tome como modelo a Jesús crucificado. ¿Al Crucificado?

3. LA DIFERENCIA RADICAL

«Alexámenos adora a su dios» es la leyenda escrita debajo del crucifijo más antiguo que conocemos: un garabato burlesco procedente del siglo III hallado en el monte Palatino de Roma, en el recinto imperial, y que representa al Crucificado con cabeza de asno. No se podía decir más claro que el poco edificante mensaje sobre el Crucificado era una broma de mal gusto o, como escribía Pablo a los corintios, «un escándalo para los judíos y una locura para los paganos»¹.

a) Revalorización

«El vocablo *cruz* ha de estar lejos no sólo del cuerpo de los ciudadanos romanos, sino de sus pensamientos, de sus ojos, de sus oídos». Cien años antes de que Pablo escribiera su carta pronunciaba Cicerón estas palabras en el foro romano en su discurso de defensa de C. Rabirio Postumo², el cual, según el gran orador, no merecería siquiera ser defendido si de verdad, como pretextaba la acusación, hubiera hecho crucificar en su provincia a ciudadanos romanos. La crucifixión, según él, era la peor, la más cruel, vergonzosa y dura pena de muerte³. Por eso, después de su abolición por Constantino, los cristianos no se atrevieron durante mucho tiempo (hasta el siglo V y tal vez después) a representar al Jesús paciente en la cruz. Tal representación no se generalizó hasta el gótico medieval.

La cruz era, pues, un hecho amargo, cruel, algo completamente opuesto a un mito intemporal, un símbolo religioso o una pieza ornamental. Justo lo que no gustaba a Goethe: «Una ligera crucicita honorífica es siempre algo divertido en la vida, pero ningún hombre razonable debería tomarse el trabajo de excavar y plantar ese funesto madero de martirio, lo más repugnante que puede verse bajo el sol»⁴. Y si Goethe habla así en nombre de los huma-

nismos laicos, en nombre de las religiones universales dice el eminente budista-zen D. T. Suzuki: «Cada vez que veo la imagen de Cristo crucificado no puedo por menos de pensar en el abismo que media entre el cristianismo y el budismo»⁵. A ningún hombre —judío, griego o romano— se le hubiera podido ocurrir la idea de atribuir un sentido religioso positivo a ese patíbulo de proscritos. La cruz de Jesús tenía que parecer *para un griego culto una locura bárbara, para un ciudadano romano una vergüenza execrable, para un judío creyente una maldición de Dios*.

Y precisamente ese madero de ignominia aparece ahora bajo una luz completamente nueva. Lo que era inconcebible para cualquier hombre de entonces lo realiza la fe en el Crucificado redimido: este *símbolo de ignominia* se transforma en *signo de victoria*. Esta muerte deshonrosa, propia de esclavos y rebeldes, puede entenderse ahora como muerte salvífica de redención y liberación. La cruz de Jesús, ese sello sangriento de una vida vivida consecuentemente, se convierte en invitación a la renuncia de una vida marcada por el egoísmo. Aquí se anuncia una transmutación de todos los valores, como acertadamente deja entrever Nietzsche en sus invectivas contra lo cristiano. Y para prevenir posibles malentendidos: la cruz no traza un camino de convulsión, de debilidad y de automortificación, como entienden a veces los cristianos y con razón temía Nietzsche. Propone más bien una vida (innumerables ejemplos la ilustran) valerosa, dispuesta a afrontar riesgos mortales, pasando por la lucha, el sufrimiento y la muerte, hasta llegar, por la fuerza de la confianza y la esperanza, a la meta de la verdadera libertad, del verdadero amor, de la auténtica humanidad, de la vida eterna. Del escándalo por antonomasia ha surgido una maravillosa experiencia salvífica; el viacrucis se ha transformado en un camino viable de vida⁶.

⁵ D. T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist* (1957); ed. alemana: *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik* (Frankfurt 1971), esp. *Kreuzigung und Erleuchtung*, 121-129 (cita 121).

⁶ Bibliografía sobre la interpretación teológica de la muerte de Jesús: G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, en *Gesammelte Aufsätze I* (Munich 1958; 1963); E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi* (Göttinga 1963); id., *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi* (Gütersloh 1964); E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie* (Göttinga 1966); W. Popkes, *Christus traditus* (Zurich 1967); P. Vierung (ed.), *Das Kreuz Christi als Grund des Heils* (Gütersloh 1967); id. (ed.), *Zur Bedeutung des Todes Jesu* (Gütersloh 1967), con colaboraciones exegéticas de H. Conzelmann, E. Flesseman, Van Leer, E. Haenchen, E. Käsemann y E. Lohse; B. Klappert (ed.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde* (Wuppertal 1969); A. Fohrer-G. Strobel-W. Schrage-P. Rieger, *Das*

¹ 1 Cor 1,23s.

² Cicerón, *Pro Rabirio*, 5.16.

³ Cf. Cicerón, *Verr.*, V,64,165; V,66,169.

⁴ Sobre las diferentes actitudes de Goethe y de Hegel ante la cruz, confróntese H. Küng, *La encarnación de Dios*, 408-412.

Naturalmente, la joven comunidad no pudo sacudirse *de golpe* el enorme escándalo del Mesías crucificado; la legitimación de Jesús era su problema vital. La perplejidad no desapareció con la Pascua. Los diferentes escritos del Nuevo Testamento (no hace falta aquí analizar los diferentes estratos) acusan por todas partes la confrontación con la cruz; no es casual que el relato coherente más antiguo de la historia de Jesús sea el de la pasión. Sólo con el tiempo se llegó a reconocer en la cruz el centro y la síntesis de la fe y la vida cristianas. Tanto las discusiones dentro de la comunidad como las apologías frente a los de fuera obligaron a una profunda reflexión, gracias a la cual se puso de manifiesto que lo que separa a la comunidad cristiana del judaísmo y de los mundos griego y romano, lo que separa a la fe de la incredulidad, no es otra cosa que la cruz.

Al desconsuelo y perplejidad iniciales substituyó, a la luz de la experiencia pascual, la sencilla convicción de que todo tenía que haberse desarrollado según el designio de Dios, de que Jesús «había tenido» que recorrer ese camino por voluntad de Dios. Algunos modelos del *Antiguo Testamento* (el profeta perseguido, el siervo inocente de Dios que sufre vicariamente por los pecados de muchos, el animal sacrificial que quita simbólicamente los pecados) ayudaron a extraer poco a poco un sentido positivo del cruel y absurdo acontecimiento de la cruz. Todo sucedió «según las Escrituras», se decía; al hablar así, inicialmente se pensaba que si Jesús era el Mesías, el Antiguo Testamento entero tenía que hablar de Jesús en todas partes. Para evidenciar esta conexión era necesaria una exégesis propia; la tradición judía no había logrado ver un Mesías doliente, e incluso crucificado, ni siquiera en el canto del siervo de Yahvé de Isaías II⁷. De esta manera, el Antiguo Testamento cada vez se fue entendiendo más desde la cruz y la cruz interpretándose más desde el Antiguo Testamento, hasta el punto de llegar a imponerse con absoluta claridad esta convicción: Dios, el Dios del Antiguo Testamento, ha actuado en Jesús. La elaboración de semejante «teología de la cruz» se halla expuesta con gran coherencia, de un lado, en el más antiguo de los cuatro evangelios, y de otro, en las cartas paulinas; a propósito de esto se hace patente que incluso títulos como «Hijo

Kreuz Jesu. Theologische Überlegungen (Gotinga 1969); E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven* (Tubinga 1969); H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgehistorische Untersuchung* (Düsseldorf 1970) (con bibliografía); G. Dellling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung* (Gotinga 1972); J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Salamanca 1975).

⁷ Is 53.

de Dios», que a menudo sólo se entienden desde la «encarnación», únicamente pueden ser bien entendidos desde la cruz.

En su Evangelio, aunque no relata ningún episodio de la infancia de Jesús, Marcos pone de manifiesto que la pasión representa la revelación adecuada de la filiación divina⁸. Jesús es Hijo de Dios: así reza el título del mismo Evangelio, debido probablemente al propio Marcos. Pero, también según Marcos, esa filiación no se basa en un nacimiento o concepción milagrosa (de ello no se hace mención en su Evangelio), sino en la misión que le confiere Dios, que en el bautismo lo llama a seguir un determinado camino⁹. Como ya hemos visto, según Marcos queda oculto para el público el hecho de que Jesús es Mesías e Hijo de Dios. Sólo lo conocen los demonios¹⁰, y al cabo también Pedro, el discípulo confesor; pero a unos y otros se les impone silencio. A la confesión mesiánica de Pedro sigue inmediatamente el primer anuncio de la pasión: el camino del Mesías pasa por la cruz, y quien quiere seguirlo tiene que cargar con su propia cruz. Por eso se corrige con gran dureza el error de Pedro: «Apártate de mí, Satanás»¹¹. Para la recta comprensión del secreto mesiánico de Jesús, que Marcos introduce en su Evangelio, es imprescindible la cruz. Según la visión de Marcos, sólo en la pasión se muestra Jesús dispuesto a aceptar el título de Hijo de Dios, aunque él mismo no lo utilice. Y sólo después de la muerte puede un hombre, un pagano, confesar por primera vez espontáneamente: «Ese hombre era Hijo de Dios». Sólo ahora —tras la muerte (y la resurrección)— se puede reconocer y anunciar el secreto de Jesús.

Pero mucho antes que en Marcos, en Pablo, en quien tampoco tienen cabida los relatos de la infancia, ya aparece también la filiación divina centrada por completo en la cruz y la resurrección.

b) Más allá del entusiasmo y la esclerosis

Para el apóstol Pablo¹², que se considera a sí mismo elegido para anunciar el evangelio a los gentiles, el mensaje cristiano es

⁸ No es necesario indicar los numerosos comentarios bíblicos. Mencionaremos sólo los comentarios más importantes al Evangelio de Marcos, fundamental en este punto: P. Carrington, C. E. B. Cranfield, F. C. Grant, W. Grundmann, E. Haenchen, S. E. Johnson, E. Klostermann, E. Lohmeyer, D. E. Nineham, A. Schlatter, J. Schmid, J. Schniewind, V. Taylor, M. de Tuya, F. M. Uricchio-G. M. Stano. Hemos destacado ya anteriormente el comentario de E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (Gotinga 1967); para nuestro tema es importante el excuso sobre la filiación divina: 206-208.

⁹ Mc 1,9-11. ¹⁰ Mc 3,11; 5,7. ¹¹ Mc 8,27-33.

¹² En el campo de la *investigación paulina* son importantes los trabajos ya clásicos de W. Wrede, A. Schlatter, A. Schweitzer, K. Holl, R. Bultmann,

esencialmente el *mensaje del Crucificado*; en éste se compendia para Pablo todo el Jesús terreno. El mensaje cristiano es, por decirlo resumida y drásticamente, una palabra sobre la cruz¹³. Una palabra que no se puede anular o desvirtuar, pero tampoco realzar o sublimar. Debieron de ser los adversarios, sobre todo de Corinto y de Galacia, los que con sus simplificaciones y falseamientos del evangelio obligaron a Pablo (compárese con la primera carta a los Tesalonicenses, anterior y tan diferente) a una tajante concentración y radicalización teológica de su predicación. Del Crucificado recibe la teología paulina ese mordiente crítico que la caracteriza. Desde este centro —que tampoco para Pablo representa toda la realidad cristiana— aborda él todas las situaciones y problemas. Por eso puede desarrollar al mismo tiempo una crítica, asombrosamente acertada y coherente, de toda ideología, tanto de derecha como de izquierda.

1. En la ciudad portuaria de *Corinto*, cuya mala fama había llegado a ser proverbial¹⁴, no faltaban entusiastas progresistas y pneumáticos: con el bautismo, la recepción del Espíritu y la eucaristía se sentían ya seguros, en posesión de la salvación, perfectos. Consideraban al pobre Jesús terreno como cosa del pasado y preferían apelar al Señor glorificado, al Vencedor sobre las fuerzas del destino. De su posesión del Espíritu y de sus conocimientos «más elevados» deducían una libertad segura de sí misma, que les permitía todo tipo de autoglorificación, arrogancia, desamor, altercados, violencia e, incluso, las borracheras y el

R. Reitzenstein, H. Lietzmann y A. Oepke, reunidos por K. H. Rengstorff, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung* (Darmstadt 1964). Cf. también B. Rigaux, *St. Paul et ses lettres. État de la question* (Paris-Brujas 1962). Para una introducción a la persona y obra de Pablo cf., entre los estudios críticos más recientes, esp. M. Dibelius, *Paulus* (2.^a ed. publicada por G. Kummel: Berlín 1956); H. J. Schoeps, *Die Theologie des Apostels Paulus im Licht der jüdischen Religionsgeschichte* (Tubinga 1959); Ph. Seidensticker, *Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi* (Stuttgart 1965); G. Bornkamm, *Paulus* (Stuttgart 1969); O. Kuss, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche* (Ratisbona 1971). En castellano se han publicado dos introducciones excelentes a Pablo: T. W. Manson, *Cristo en la teología de Pablo y Juan* (1975), y J. A. Fitzmyer, *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas* (1975), ambas en Ediciones Cristiandad. Cf. además las ya citadas teologías del Nuevo Testamento de R. Bultmann, H. Conzelmann, W. Kummel. Para la problemática teológica es interesante E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven* (Tubinga 1969).

¹³ 1 Cor 1,18.

¹⁴ Además de los comentarios a 1 Cor —son especialmente importantes los de H. Lietzmann (*Handbuch*) y H. Conzelmann (*Meyers Kommentar*)— cf. R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen, eine Auslegung von 1 Kor 1,1-3,4* (Münster 1968).

comercio carnal con prostitutas (= «vivir a la corintia»), que juzgaban religiosamente legítimos. A estos visionarios, a estos utópicos y libertinos que fantasean sobre la resurrección y quieren gozar anticipadamente el cielo en la tierra, Pablo los remite al *Crucificado*.

Desde el principio quiso anunciarles al Crucificado, y sólo al Crucificado. Pues a la vista de este Crucificado, que muere exhausto por los débiles, ¿cómo se puede presumir de dotes espirituales y poderes religiosos, gloriarse de superior sabiduría y grandes obras? ¿Cómo puede uno hacer prevalecer sin otros miramientos los propios intereses, abusar de la propia libertad, darse importancia ante Dios, distanciándose de todo lo débil, de la debilidad de los hombres y de la debilidad del mismo Dios? Precisamente en la escandalosa debilidad y locura del Crucificado, en la que parece manifestarse la debilidad y locura del mismo Dios, se manifiesta el poder resucitador de Dios y su arrolladora sabiduría. La debilidad de Dios, tan patente en la cruz, se muestra más fuerte que el poder del hombre; su locura, más sabia que la sabiduría humana. La cruz, contemplada a la luz de la nueva vida, significa para cuantos la aceptan confiadamente el poder y la sabiduría de Dios. En efecto, la fe en el Resucitado hace al hombre capaz de usar de su libertad en bien de los demás, no libertinamente; de poner los propios dones espirituales al servicio de la comunidad; de recorrer sin cesar el arriesgado camino del amor eficiente. De esta manera, el Jesucristo crucificado y redivivo es, para los creyentes, el fundamento que ya ha sido puesto y no puede ser sustituido por ningún otro. El Crucificado es, en cuanto viviente, el fundamento de la fe. El criterio de la libertad. El centro y la norma, en suma, de lo cristiano.

La cruz era el gran interrogante que luego resolvió la resurrección. Pero con Pablo se convierte, a la vez, en la gran respuesta, que *pone en entredicho toda falsa interpretación de la resurrección*. Así, frente a todo tipo de entusiasmo pseudoprogresista por la resurrección y la libertad, la cruz continúa alzada como signo admonitorio que devuelve al hombre a la tierra firme de su realidad y lo *invita a seguir al Resucitado*. El núcleo del mensaje cristiano de la resurrección, defendido enfáticamente por Pablo contra sus mistificadores, no es otro que el Crucificado, que para la comunidad cristiana no está muerto ni pertenece al pasado, sino que vive y está por venir. La soberanía del Resucitado no va más allá de lo que alcanza el servicio al Crucificado. La Pascua no anula a la cruz, la confirma: no aprueba su escándalo, pero le da un sentido y un valor positivos. Así, pues, el mensaje de la resurrección no debe oscurecer ni por un instante

el mensaje de la cruz¹⁵. La cruz no es sólo «estación de paso» hacia la gloria, ni el camino de acceso al premio, ni un «hecho salvífico» más entre tantos otros. Es, más bien, la sigla permanente del Resucitado. ¿Qué aspecto tendría el Resucitado de no ser el Crucificado? Con razón se representa siempre al Glorificado con las llagas del Jesús histórico: la Pascua sólo es vista correctamente cuando se tiene en cuenta el sacrificio del Viernes Santo. Entonces, sólo entonces, la idea de la vida eterna no nos inducirá a buscar consuelo más allá de la cruz del presente, de los sufrimientos del individuo y los problemas de la sociedad ni a soñar beatíficamente en una vida después de la muerte, en vez de transformar, aquí y ahora, la vida anterior a la muerte y las condiciones sociales en que se desarrolla.

2. Pero también hay adversarios de derechas: los *moralistas* conservadores y piadosos de la región de *Galacia*, en el Asia Menor, descarriados por misioneros judaizantes¹⁶. Estos no anticipan el fin, como los entusiastas de Corinto, sino que se vuelven al pasado. La liberación de la Ley judía les parece un desarrollo equivocado. Junto a la fe en Cristo y el bautismo consideran todavía esenciales el ritual judío, la circuncisión, el sábado, el calendario, otras normas de vida judía y hasta los elementos naturales. Y piensan poder arreglarse con Dios retornando a ciertas prácticas religiosas, prestaciones morales y obras piadosas. De las promesas divinas hacen privilegio propio y de los mandamientos de Dios medio de autosantificación.

También a estos devotos de la Ley, retornados a la legalidad cultural y moral, para los cuales no habría hecho falta que Jesús viniera y muriera, los remite Pablo al *Crucificado*:

que no quiso hacer más piadosos a los piadosos, sino que se dirigió a los descarriados, a los no practicantes, a los transgresores de la Ley, a los sin Dios;

que, aun sometiéndose personalmente a la Ley, la relativizó radicalmente y anunció el Dios del amor y la misericordia frente al Dios de la Ley;

que por eso a los guardianes de la Ley y el orden les pareció un servidor del pecado y de los pecadores, y en nombre de la Ley fue crucificado como un malhechor;

¹⁵ Para este apartado cf. las interesantísimas ideas de E. Käsemann, *La llamada de la libertad* (Salamanca 1974), cap. 3; id., *Paulinische Perspektiven*, 97-103.

¹⁶ De entre los comentarios a Gál cf. esp. H. Lietzmann (*Handbuch*) y H. Schlier (*Meyers Kommentar*) y, recientemente, F. Mussner, *Der Galaterbrief* (Friburgo 1974).

que por la salvación de los sin ley y sin Dios cargó con la maldición de la Ley y, de esa manera, justificado contra la Ley por el Dios vivificante, liberó definitivamente a los hombres de la maldición de la Ley, llevándolos a la auténtica libertad y a la verdadera humanidad.

Con la mirada puesta en este Crucificado, así dice Pablo, ya no puede haber hombres sometidos a la Ley judía, al ritual, a las convenciones religiosas en general. Sólo puede haber *cristianos* verdaderamente *libres*, que *confían a Dios* toda su persona y todo su destino, que «viven en Cristo», es decir, «cristianamente». Este es el camino de la fe confiada, accesible a judíos y paganos, a señores y esclavos, a cultos e incultos, a hombres y mujeres, a piadosos y no piadosos. Y para ello no se requieren presupuestos especiales: especial procedencia, estricta observancia religiosa, vida irreproachable, piedad probada, actos rituales, méritos morales previos. Basta confiarse a Dios con la mirada puesta en Jesús, sin tener en cuenta las debilidades y faltas propias y sin tener asimismo en cuenta las prerrogativas, méritos, obras y pretensiones personales.

Quien, fuera de toda ensoñación piadosa, admite fríamente que a pesar de sus buenas obras no puede valerse por sí mismo en lo verdaderamente esencial; que ante Dios no se progresa observando la ley ritual y moral (la cual nunca se puede cumplir a la perfección y es, por tanto, fuente perenne de nuevas culpas); que todos sus esfuerzos morales y todas sus prácticas religiosas son incapaces de poner en orden su relación con Dios, y que no hay obra alguna que pueda merecer el amor divino;

quien, por el contrario, se entrega enteramente a ese Cristo y cree con él que Dios ayuda precisamente a los descarriados, a los no practicantes, a los transgresores de la Ley, a los sin Dios y, en su benevolencia, regula esa misma relación por propia iniciativa;

quien en el oscuro misterio de la cruz descubre la síntesis de la gracia y el amor de ese Dios que no juzga a los hombres al modo humano, por sus méritos, sino que de antemano los acepta, los aprueba y los ama;

ése ya no es siervo, esclavo, dominado por la Ley y el ritual y, consiguientemente, por los hombres, sino verdadero hijo de Dios y, por tanto, verdadero hombre: como hijo adulto o hija adulta de ese Padre es capaz, bajo el impulso de la fe, sin la coacción de la Ley y la presión de las obras, de obedecer a Dios y de obligarse con los hombres con entera libertad; de vivir sin encerrarse egoístamente en sí mismo (= pecado), sino ocupándose de los que le rodean, para cumplir así de forma concreta y colmada —en una existencia activa, inspirada en el amor— la ley que tiene como meta el bien de los hombres.

Para más detalles habrá que leer lo que el mismo apóstol Pablo dice en sus cartas a los corintios y a los gálatas cuando trata de la sabiduría y la libertad del cristiano. Pero ¿no se echará de ver en esa lectura una considerable diferencia entre Pablo y Jesús?

c) Sólo por la fe

Muchas veces se ha presentado a Pablo como el verdadero fundador del cristianismo o como su gran falseador, como lo afirma Nietzsche en su *Anticristo* recogiendo conceptos de la teología liberal (¿de F. Overbeck?). Nietzsche muestra simpatía por Jesús: «En el fondo no hubo más que un cristiano y éste murió en la cruz. El "evangelio" murió en la cruz»¹⁷. Acusa, en cambio, un gran desconocimiento de Pablo al tacharlo de «desangelado» y «falsificador por odio»: «el tipo opuesto al mensaje de la buena nueva, genio en el odio, en la visión del odio, en la lógica implacable del odio»¹⁸. Y hasta hubo teólogos cristianos tan superficiales e insensatos que al grito de «vuelta a Jesús» llegaron a pedir la «desercción del cristianismo paulino».

El significado histórico del apóstol Pablo y de su teología es indiscutible: él fue quien con extrema libertad facilitó a los no judíos el acceso práctico y teológico al mensaje cristiano. Los paganos no tuvieron que hacerse antes judíos, es decir, circuncidarse y someterse a aquel sinnúmero de tabúes de pureza y de preceptos sobre la comida y el sábado, para ellos tan extraños. Únicamente por Pablo tuvo éxito la misión cristiana entre paganos, al contrario de lo que pasó con la misión judeo-helenista. A él se debió que la comunidad de judíos palestinos y helenistas se convirtiera en una comunidad de judíos y paganos. A él se debió que la pequeña «secta» judía se transformara en una «religión universal». Es evidente, y sobre ello habrá que volver más adelante, que hay —tiene que haber— una diferencia esencial entre el mensaje personal de Jesús y la interpretación judeo-helenista (hecha a la luz de la muerte y la resurrección) de los acontecimientos que atañen al mismo Jesús.

Sin embargo, se necesita estar ciego ante lo que Jesús quiso, vivió y sufrió con toda radicalidad o no acertar a reconocer bajo las formas conceptuales judeo-helenísticas lo que en esencia intentaba Pablo (en el horizonte de la expectación de un fin inminente, como el mismo Jesús), para no ver que las cartas paulinas (contra

todas las ideologizaciones del mensaje, tanto judías como helenistas) constantemente propugnan una «vuelta a Jesús». En el centro de su pensamiento no está el hombre (antropología) o la Iglesia (eclesiología), ni siquiera la historia de la salvación en general, sino el Cristo crucificado y resucitado (la cristología entendida como soteriología). Se trata, pues, de un cristocentrismo en favor del hombre, de un cristocentrismo que se basa y culmina en un teocentrismo: «Dios por Cristo Jesús» - «por Cristo Jesús a Dios». De semejantes fórmulas binitarias surgen ya en el mismo Pablo (por inclusión del Espíritu Santo, en quien Dios y Jesucristo están presentes y operantes tanto en la comunidad como en el individuo) fórmulas trinitarias que son el presupuesto para la posterior doctrina sobre la Trinidad, la unidad trina del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Toda la visión paulina de la historia de la salvación (desde la creación, pasando por las promesas hechas a Abrahán y la Ley de Moisés, hasta la Iglesia y la inminente consumación del mundo) tiene su inmovible centro crítico en el Jesús crucificado y resucitado, poniendo de manifiesto tanto la línea Cristo-Abrahán¹⁹ y el paralelo Cristo-Adán²⁰ como la interpretación de la Iglesia como comunidad de judíos y gentiles y como cuerpo de Cristo²¹. A este centro se le puede denominar «cristología», «kerigma», «teología de la cruz» o «mensaje de la rehabilitación»²². Pero sólo desde él se puede entender correctamente la elaboración que hace Pablo de la tradición cristiana, su empleo del Antiguo Testamento, todas sus explicaciones teológicas, de trascendencia histórica, sobre la Ley y la fe, sobre la ira y la gracia de Dios, sobre la muerte y la vida, el pecado y la justicia divina, el espíritu y la letra, Israel y el mundo gentil, así como sus afirmaciones sobre la predicación, la Iglesia, los carismas del Espíritu, el bautismo y la eucaristía, la nueva vida en libertad y en esperanza de la consumación²³.

Hoy ya no se puede sostener, según están las cosas, que Pablo no tuviera interés por el Jesús histórico. Esta tesis, tomada de la

¹⁹ Gál 3-4; Rom 4. ²⁰ Rom 5,12-25; 1 Cor 15,42-49.

²¹ 1 Cor 1,13; 10,16s; 12,12-31; Rom 12,4-8; cf. Gál 3,26-29; Rom 1,18-3,28; 9-11.

²² Cf. Rom 3,21-29 y la aplicación antropológica en Rom 6 (bautismo); Rom 7 (situación de conflicto en el hombre); Rom 8 (experiencia del Espíritu), así como en la parénesis de Rom 12-15.

²³ Sobre la relación Jesús-Pablo cf. R. Bultmann, *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus*, en *Glauben und Verstehen I* (Tübinga 1954) 188-213; E. Jüngel, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tübinga 1962)), y, recientemente, J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung* (Munich 1968); H.-W. Kuhn, *Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem*: «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 67 (1970) 295-320.

¹⁷ F. Nietzsche, *Werke* (ed. de K. Schlechta) II (Munich 1955) 1200.

¹⁸ F. Nietzsche, *Werke* II, 1204; cf. además K. Schlechta, *Nietzsche-Index* (Munich 1965) ad verbum «Jesus», 172s; «Paulus», 280s.

teología dialéctica (K. Barth) y de la teología del *kerigma* (R. Bultmann), ha sido defendida por algunos exegetas liberales después de la primera guerra mundial. Pero la más reciente discusión la ha desautorizado: en ningún texto de Pablo se puede encontrar una infravaloración consciente de la tradición sobre Jesús. Pero, ¿y cuando Pablo no quiere saber nada de un «Cristo según la carne»? ²⁴. Cuando así habla, no se refiere al Jesús terreno en contraposición con el glorificado, como tampoco al crucificado en contraposición con el resucitado y, menos aún, al Jesús «histórico» que se conoce por la investigación histórica en contraposición con el Cristo de la fe. Se refiere al Jesús que entonces (en su época de perseguidor) conoció (malconoció) de modo natural e increyente, es decir, «carnal», en oposición al Jesucristo que ahora (tras la conversión) conoce (= reconoce) de modo pneumatológico y creyente, es decir, «espiritual». No se trata de un Cristo Jesús diferente, sino de una relación con él radicalmente distinta ²⁵.

En sus cartas —que, como dijimos, son escritos ocasionales, fragmentarios, y presuponen una elemental iniciación catequética en la fe—, Pablo recurre relativamente pocas veces a la tradición evangélica sobre Jesús. Pero no cabe duda de que su postura ante ella es positiva. En los escritos paulinos auténticos se pueden señalar por lo menos veinte lugares en los que Pablo se apoya inequívocamente en la tradición evangélica sobre Jesús ²⁶. Ello permite concluir que, además de lo casualmente conservado, Pablo sabía decir muchas más cosas a la comunidad de todo lo que había oído en Jerusalén, en Damasco, en Antioquía y en otras partes sobre el mensaje, la actitud y el destino del Jesús terreno e histórico. En Corinto, por ejemplo, durante su año y medio de predicación y catequesis, no iba a estar Pablo siempre repitiendo y variando sobre

²⁴ 2 Cor 5,16 es para K. Barth y R. Bultmann un pasaje fundamental.

²⁵ Cf. J. Blank, *Paulus und Jesus*, cap. 6. Además, el documentado informe sobre la discusión actual de R. Pesch, «*Christus dem Fleisch nach kennen*» (2 Kor 5,16)? *Zur theologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in Kontinuität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung* (Friburgo 1974) 9-34.

²⁶ Cf. J. Blank, *op. cit.*, 129. 323s: no sólo el mensaje central (el *kerigma*) de la crucifixión y de la resurrección (1 Cor 15,3-8), sino también la tradición de la Cena (1 Cor 11,23-25), la actitud ante el matrimonio y el divorcio (1 Cor 7,10s), la recomendación de mantener al predicador (1 Cor 9,14), la importancia atribuida al mandamiento del amor (1 Cor 13; 1 Tes 4,9; Gál 5,13; Rom 13,8-10), la ascendencia davídica de Jesús (Rom 1,3), el Cristo de Israel según la carne (Rom 9,5), la filiación de Abrahán (Gál 3; Rom 4), el nacimiento humano y la sumisión a la Ley (Gál 4,4), la humanidad, la humillación, la obediencia hasta la muerte (Flp 2,6-8), la debilidad (2 Cor 13,4), la pobreza (2 Cor 8,9), la pasión (1 Cor 11,23); se podrían añadir también 1 Cor 4,12; 13,2; Rom 16,19.

el mismo *kerigma* abstracto del Crucificado y Resucitado. También el Antiguo Testamento, cosa muy curiosa, juega en las cartas paulinas un papel relativamente escaso (en la primera a los Tesalonicenses, en la carta a los Filipenses y en grandes secciones de la primera y segunda a los Corintios no desempeña en la práctica papel alguno) y no por eso dejaría de estar continuamente presente en el pensamiento de Pablo, que en otro tiempo había sido teólogo fariseo. Sólo aparece expresamente en primer plano cuando lo exige la discusión con los judíos o con los cristianos judaizantes, como sucede en las cartas a los Gálatas y a los Romanos. En lo que respecta al Jesús histórico, es cierto que Pablo sitúa siempre en primer plano la acción de Dios y, por tanto, la cruz y la resurrección; no cabe duda, sin embargo, de que también conoce, y supone conocidas por sus oyentes, tradiciones sobre Jesús que no menciona en sus escritos y cuyo alcance real es, por tanto, difícil de valorar. No obstante, las fuentes prestan indirectamente algunos datos significativos.

Como es lógico, el antiguo *perseguidor de la comunidad cristiana* podía explicar por qué Jesús fue condenado a muerte de cruz y por qué se creyó, él mismo, obligado a perseguir a la comunidad cristiana: lo hizo, según su propia expresión, como «fariseo según la Ley» ²⁷, como «celoso de las tradiciones de mis padres» ²⁸. Probablemente, polemizando con los helenistas judeo-cristianos de la comunidad de Jerusalén, el judío helenista de la diáspora Pablo de Tarso había chocado con la crítica desencadenada por Jesús contra la Ley. Que se pusiera en entredicho la Ley (la *Torá* y la *Halachá*) ²⁹ excitó tanto su celo propiamente fariseo por Dios y por su Ley que decidió emprender «con saña» la lucha activa contra la comunidad, «tratando de destruirla» ³⁰. El escándalo que para todo judío suponía proclamar como Mesías a un crucificado muerto bajo la maldición de la Ley no pudo por menos que fortalecer todavía más su desmedido celo de perseguidor ³¹.

Todo esto explica muy bien, en todo caso, que aquel modelo de fidelidad farisaica a la Ley se convirtiera en un perseguidor de la comunidad cristiana y de su fe. Pero, ¿cómo aquel fanático perseguidor de los cristianos se convirtió en *apóstol del Crucificado*? Hasta hoy nadie lo ha podido explicar ni histórica ni psicológicamente. El mismo Pablo no atribuye su cambio radical a una instrucción humana, a una nueva autocomprensión, a un esfuerzo heroico o a una conversión autogestionada, sino a una «revelación»

²⁷ Flp 3,5s. ²⁸ Gál 1,13s.

²⁹ Cf. III. II.3: *La norma suprema*.

³⁰ Gál 1,13s. ³¹ Cf. 1 Cor 1,17-31; Gál 3,1-14.

(a un «ver») del Crucificado resucitado —que tampoco nos describe y que, como siempre, está por aclarar³²—, que tuvo como consecuencia una conversión radical³³. ¡También aquí se da una vocación! Pero de este acontecimiento, en el cual se basan su apostolado y su libertad apostólica, Pablo sólo habla cuando es impugnada su posición o su evangelio, e incluso entonces lo hace con la mayor parquedad de palabras³⁴. La causa de Dios, lo que en última instancia importa a Dios, es el hombre, no la Ley. Pablo interpreta ahora la muerte de cruz como una secuela de la Ley. Pero al mismo tiempo —en virtud de la justificación de Jesús por el mismo Dios en contra de la Ley— como una liberación de la maldición de la Ley³⁵. Si la recta relación entre Dios y el hombre (= la justicia) viniera por la Ley, Jesús habría muerto en vano³⁶.

Lo que durante toda su vida significa la «gracia» para Pablo, benevolencia de Dios completamente inmerecida, se basa en esa experiencia viva del Crucificado, que a él se le ha revelado como el Viviente, como el auténtico Señor. A partir de este momento, Pablo defiende sin compromisos —exceptuando el respeto con la conciencia de los hermanos preocupados³⁷— la importancia fundamental de la fe en Cristo por pura gracia frente a todas las tendencias que añaden una «y»: ¿salvación por Cristo en la fe y mediante las obras de la Ley judía (o de cualquier otra ley)? Este su evangelio lo presenta en su carta más amplia, densa y orgánica, la escrita a la comunidad de Roma³⁸, que le era aún personalmente desconocida. Y lo explica dentro del horizonte de la historia de la salvación, entre la creación y la consumación, partiendo de la pecaminosidad universal de los hombres, judíos y paganos³⁹. Afirma primero que el bien definitivo, la salvación del hombre, sólo puede alcanzarse por la fe en Cristo Jesús⁴⁰, y desde esta base pasa luego a esbozar de forma impresionante la nueva vida del Espíritu en libertad y esperanza⁴¹, así como el plan salvífico de Dios para judíos y paganos⁴² y las consecuencias más importantes para la vida cristiana⁴³. Como ya había hecho en la carta a los Gálatas —aunque ahora

³² Cf. III. V.1 a): *Génesis de la fe*.

³³ Cf. 1 Cor 15,8-10; 9,1; Gál 1,15s; Flp 3,4-11. Además, J. Blank, *Paulus und Jesus*, cap. 4.

³⁴ Gál 1,1.11s. ³⁵ Gál 3,13; cf. 2,17-19; Rom 7,4.

³⁶ Gál 2,21. ³⁷ 1 Cor 10,23-33; 8,7-13; Rom 14.

³⁸ Tras los comentarios a Rom, especialmente los de O. Michel (*Meyers Kommentar*) y O. Kuss (*Regensburger NT* y monografía), ha aparecido recientemente el comentario de Käsemann, que hace una crítica general de toda la bibliografía previa; cf. E. Käsemann, *An die Römer* (*Lietzmanns Handbuch*: Tübinga 1973).

³⁹ Rom 1,18-3,20. ⁴⁰ Rom 3,21-5,21.

⁴¹ Rom 6-8. ⁴² Rom 9-11. ⁴³ Rom 12-15.

habla de manera más equilibrada y menos polémica sobre la Ley, buena en sí misma, pero incapaz de conducir a la salvación—, Pablo rechaza todas las condiciones adicionales para ordenar la relación del hombre con Dios, apelando sólo al Crucificado y a la gracia de Dios. ¡La salvación del hombre no depende de ningún tipo de obras prescritas por la Ley, de ningún tipo de acciones religiosas o morales! Depende exclusivamente de la fe confiada en Cristo Jesús. Pablo lo expresa en el lenguaje judío de su tiempo, de tonalidades jurídicas: el hombre culpable y pecador es «absuelto», «declarado inocente», «rehabilitado» ante Dios (y su tribunal), no en virtud de las obras de la Ley, buenas en sí mismas, sino exclusivamente por la gracia y benevolencia de Dios *en virtud de la fe*⁴⁴. El pasaje clásico de la carta a los Romanos podría formularse así en lenguaje moderno: «Estamos convencidos de que el hombre puede llegar a estar en buenas relaciones con Dios sin cumplir preceptos religiosos, confiando sencillamente en Dios y recibiendo así lo que Dios quiera darle»⁴⁵.

d) La misma causa

De esta manera el conflicto con la Ley y su particular concepto de Dios, que había llevado a Jesús a la muerte, vino a ser también el conflicto de Pablo y su peligro mortal. Su doctrina sobre la Ley —aquí se muestra una continuidad fundamental— se presenta como continuación de la predicación de Jesús. Ciertamente, una *continuación radicalizada* desde la perspectiva de la muerte de Jesús: en este sentido no hay entre Jesús y Pablo una continuidad, sino una discontinuidad. Entre la predicación del Jesús histórico y la de Pablo está la muerte de Jesús: muerte provocada por la crítica a la Ley, pero cuyo sentido se revela a través de la resurrección y en cuyo contexto ve Pablo la acción de Dios en Jesús. Por eso para Pablo está concentrado en la muerte de cruz todo lo que el Jesús histórico hizo, vivió y padeció de principio a fin. Evidentemente el crucificado se identifica con el Jesús histórico y terreno, siendo, por ese hecho, presupuesto imprescindible y contenido necesario de la fe de Pablo: impide que la fe en el Crucificado Resucitado se volatilice en ilusión o en mito ahistórico. Pablo siempre entiende y afirma la realidad y el sentido de la existencia terrena de Jesús partiendo de la cruz.

Pablo compendia en una sola palabra, la «palabra de la cruz», todo lo que hay que decir de la predicación, el comportamiento y

⁴⁴ Rom 3,28; Gál 2,16.

⁴⁵ Así J. Zink en su logradísima traducción del NT (Stuttgart 1965).

el destino de Jesús. Desde la cruz del que está vivo según la fe puede el *teólogo* Pablo explicitar teológicamente lo que Jesús había expresado simplemente a través de la acción o dicho de forma meramente implícita. Pablo no presenta un proyecto teórico global. En la misma carta a los Romanos, su teología, centrada en el Crucificado y Resucitado y elaborada en torno a muy pocas ideas directrices, se formula en función de la situación concreta de la comunidad. Pero en el correspondiente contexto, Pablo, de forma teológica, expresa, profundiza y desarrolla desde la perspectiva de la cruz y la resurrección lo que en la predicación de Jesús se encuentra implícito, sin formulación ni desarrollo teológicos. Para ello aprovecha su formación rabínica, en especial la exégesis, así como los conceptos y categorías de su entorno helenístico. Por eso a quien parta de la tradición sobre Jesús de los evangelios, el mensaje de Jesús según Pablo se le aparecerá bajo una luz muy distinta: inserto en perspectivas, categorías y conceptos muy diferentes. Sólo con un análisis más minucioso se descubrirá que del anuncio de Jesús hay en Pablo mucho más de lo que muestran palabras o frases aisladas, que la «sustancia» de la predicación de Jesús está enteramente recogida en la predicación de Pablo:

- Como Jesús, también Pablo vive con toda intensidad la expectación del inminente reino de Dios. Pero mientras Jesús mira al futuro, Pablo mira al mismo tiempo hacia atrás, al giro decisivo que ha tenido lugar con la muerte y la resurrección. Se fija en el tiempo que media entre la resurrección y la consumación (la resurrección general) que aún ha de venir bajo la soberanía presente del Cristo glorificado.
- Como Jesús, parte Pablo de la pecaminosidad efectiva del hombre, incluso del justo, piadoso y practicante. Pero Pablo desarrolla teológicamente este punto de vista utilizando material del Antiguo Testamento y, sobre todo, mediante la contraposición Adán-Cristo.
- Como el de Jesús, el mensaje de Pablo pone al hombre en crisis, lo llama a la fe, le exige conversión. Pero el mensaje del reino de Dios aparece en Pablo condensado en la palabra escandalosa de la cruz que provoca la crisis de las formas de autoafirmación judía y griega: fin de la obediencia a la Ley y fin de la sabiduría humana.
- Como Jesús, Pablo, sin pretender dar una doctrina sobre los demonios o una praxis exorcista, se ve en lucha con las potencias diabólicas del mal, cuyo imperio llega a su fin. Pero Pablo piensa que estas potencias, aunque son aún operantes, han sido radicalmente vencidas por la muerte y la nueva vida de Jesús.

- Como Jesús, también Pablo reclama a Dios en favor de su actividad. Pero Pablo lo hace partiendo de la cruz y la resurrección, en las que, según él, ha irrumpido definitivamente la acción de Dios: la cristología fáctica e implícita de Jesús se transforma después de la muerte y la resurrección en la cristología explícita de la comunidad.
- Como Jesús, Pablo relativiza radicalmente todos los tabúes de la purificación, todos los preceptos sobre los alimentos y el sábado por amor al hombre: la fe de Israel aparece condensada en sus elementos esenciales; la Ley, reducida a algunas exigencias básicas, claras y válidas. Pero para Pablo la muerte de Jesús bajo la Ley significa el fin de ésta como camino de salvación y el comienzo del nuevo camino salvífico por la fe en Jesucristo.
- Como Jesús, Pablo predica el perdón de los pecados por pura gracia: la rehabilitación del pecador. Pero el mensaje de Pablo sobre la rehabilitación del pecador, del impío (judío o pagano), presupone la muerte de Jesús, que es interpretada como muerte por los pecadores, por los sin Dios.
- Como Jesús, Pablo sobrepasa en la práctica los límites de la Ley y se dirige a los pobres, a los descarriados, a los oprimidos, a los marginados, a los sin ley, a los transgresores de la Ley, propugnando de palabra y de obra el universalismo. Pero el universalismo de Jesús, fundamental respecto a Israel y práctico y virtual respecto al mundo pagano, se convierte en Pablo —a la luz del Crucificado y Resucitado— en universalismo fundamental y formal respecto a Israel y al mundo pagano, un universalismo que postula la misión entre los gentiles.
- Como Jesús, también Pablo predica el amor a Dios y al prójimo como cumplimiento práctico de la Ley y lo vive con radicalidad extrema en una absoluta obediencia a Dios y en una existencia entregada al prójimo e incluso al enemigo. Pero Pablo descubre precisamente en la muerte de Jesús la revelación más profunda de este amor por parte de Dios y del mismo Jesús, que es para el hombre el fundamento de su propio amor a Dios y al prójimo.

Se puede decir, pues, que este «mensaje de la rehabilitación», típico y central en Pablo, está ya presente en las parábolas de Jesús y en el Sermón de la Montaña, pero por la muerte y la resurrección de Jesús recibe una luz completamente nueva. Por eso, al mensaje paulino de la resurrección se le llama acertadamente «cristología aplicada». Como tal, constituye también una norma crítica para la aplicación correcta de la cristología, frente a todas las tendencias a empobrecerla y vaciarla, al igual que frente a todas sus idealizaciones y transfiguraciones.

Siempre que en la historia de la Iglesia se ha oscurecido la importancia central del Jesús crucificado y viviente en cuanto determinante de la relación entre el hombre y Dios y de los hombres entre sí, inmediatamente ha vuelto a agudizarse, dividiendo espíritus, el problema de la «rehabilitación por la sola fe» en Cristo Jesús.

Siempre, en tales casos, la carta a los Romanos y la carta a los Gálatas han cobrado una fuerza verdaderamente explosiva. Así aconteció en tiempos de Agustín frente al pelagianismo. Lo mismo pasó en la época de la Reforma frente a la concepción medieval de la santificación por las obras y frente al abuso romano del ministerio. Así volvió a suceder en tiempos de Karl Barth, tras la primera guerra mundial, frente a un protestantismo cultural, que se había vuelto idealista-humanista, y frente a la ideología nacionalsocialista. Y ¿qué ocurre hoy, en la época de la religiosidad secular de las obras, inspirada en el principio de la productividad? El «sólo por la fe», eco del «sólo por Cristo» y «sólo por la gracia», jamás ha pretendido excluir las buenas obras. Pero la apelación a las buenas obras, sean cuales fueren, no puede constituir el fundamento de la existencia cristiana y el criterio de la relación con Dios. Sólo lo puede constituir el asirse firmemente e incondicionalmente a Dios a través de Jesús el Cristo con confianza fiel, contra la cual no pueden sostenerse ni el fracaso de los hombres ni cualesquiera buenas obras, y de la cual, en cambio, naturalmente se siguen las obras del amor. Mensaje sumamente consolador que presta a la vida humana sólida base en medio de los inevitables fracasos, extravíos y desesperaciones. Y la libera a la vez de la congoja de las buenas obras hacia una libertad, sabiduría, amor y esperanza capaz de superar las peores situaciones.

Mensaje sobre el que hoy no tienen necesidad de discutir la teología católica y la protestante⁴⁶. Después de tan largas disputas

⁴⁶ He desarrollado esta idea en mi libro *La justificación según Karl Barth* (Barcelona 1965). Entre tanto, se ha ido imponiendo cada vez más, como se puede ver, entre otras cosas, por el documento de la comisión de estudios entre la Liga luterana y la Iglesia romano-católica en su sesión de Malta (21-26 de febrero de 1970). El lector podrá encontrar el texto de dicho documento en «Herder-Korrespondenz» 25 (1971) 536-544. Para una bibliografía crítica sobre la controversia de la justificación, cf. mi discípula Ch. Hempel, *Rechtfertigung als Wirklichkeit. Ein katholisches Gespräch. Karl Barth - Hans Küng - Rudolf Bultmann und seine Schule* (Essen 1974). Para una fundamentación bíblica por parte católica, que confirma nuestra postura, cf. K. Kertelge, *Rechtfertigung bei Paulus. Studie zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs* (Münster 1967). Cf. también H. Küng, *Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute*, en *Theologie im Wandel* (publicación en el 150 aniversario de la Facultad de teología católica de la Universidad de Tubinga, Munich-Friburgo 1967) 449-468.

sobre el problema del «sola fide» (sólo por la fe), las versiones recientes de la Biblia, por ejemplo la nueva traducción ecuménica alemana, reproducen sin equívocos la interpretación común, especialmente del texto central de la carta a los romanos⁴⁷: «Pues estamos convencidos de que el hombre se justifica sólo (!) por la fe, con independencia (!) de las obras de la Ley» *. Lo que importa en la «doctrina de la justificación» (rehabilitación) no son ciertas palabras y conceptos. Como hemos visto, Pablo la expone a los corintios de una manera completamente distinta, en términos nada jurídicos como «sabiduría» y «locura» de Dios y de los hombres. Lo que importa es el contenido, que cada época debe formular en su propio lenguaje.

Pablo, hombre no de odio, sino de amor, auténtico «mensajero de la buena nueva», no funda, pues, un cristianismo nuevo. No pone un nuevo fundamento. Edifica sobre el que, según sus propias palabras, *está* ya puesto⁴⁸: Cristo Jesús es el origen, fundamento, contenido y norma de la predicación de Pablo, de su *kerigma*. A la luz de una situación radicalmente distinta tras la muerte y resurrección de Jesús, no propugna otra causa distinta, sino la misma: la *causa de Jesús*, que no es otra que la *causa de Dios* y la *causa del hombre*, pero que ahora, tras la muerte y la resurrección, se entiende como la *causa de Cristo Jesús*⁴⁹. Con disciplinada pasión, con vigor, independencia y originalidad, en lenguaje diferente, con categorías diferentes, con conceptos diferentes, como mensajero plenipotenciario, como «apóstol» del Mesías Jesús, tal como él se llama a sí mismo con modestia y orgullo a la vez, Pablo se limita en el fondo a prolongar consecuentemente las líneas que ya había trazado Jesús con su predicación, su comportamiento y su destino. De esta forma logra hacer comprensible el mensaje más allá de las fronteras de Israel, a toda la *ecumene*, a todo el mundo de entonces. Nadie, después de Jesús, ha dado como él una y otra vez a lo largo de los siglos nuevos impulsos a la cristiandad: para volver a encontrar y seguir dentro del cristianismo al verdadero Cristo, cosa menos obvia de lo que parece.

⁴⁷ Rom 3,28.

* En *Nueva Biblia Española*, traducida por L. Alonso Schökel y J. Matos (Ed. Cristiandad, Madrid 1975), aparece así este texto de Rom 3,28: «Pues ésta es nuestra tesis: que el hombre se rehabilita por la fe, independientemente de la observancia de la Ley». Como en castellano «justificar», «justificación», significan disculpar, que no es precisamente el pensamiento de Pablo, hemos traducido siempre la palabra *Rechtfertigung*, utilizada por el autor, por «rehabilitación», siguiendo a *Nueva Biblia Española* (N. del T.).

⁴⁸ 1 Cor 3,11.

⁴⁹ Flp 2,21: «Pues todos buscan su interés, no el de Cristo Jesús». Confróntese 1 Cor 7,32-34: «el interés» o «los asuntos del Señor».

Merced a la reflexión teológica y a su experiencia en el seguimiento de Jesús, tan concreta como, a veces, amarga⁵⁰, que terminó por llevarlo también a él a la muerte violenta (bajo Nerón, el año 66), Pablo logró expresar como ningún otro *lo últimamente específico* del cristianismo. Aquí se cierra el círculo de nuestra exposición:

- *Lo que diferencia al cristianismo de las antiguas religiones universales y de los humanismos modernos, como ya dejamos sentado⁵¹ en nuestro primer esbozo, es el mismo Cristo. Pero, ¿qué nos preserva de confundir este Cristo con otras figuras religiosas o políticas de Cristo?*
- *Lo que distingue al cristianismo de las antiguas religiones universales y de los humanismos modernos, así lo concretábamos allí⁵², es el Cristo que se identifica con el Jesús de Nazaret real e histórico, es decir, este Cristo Jesús. Pero, ¿qué nos preserva de confundir este Cristo Jesús histórico con falsas imágenes de Jesús?*
- *Lo específico del cristianismo frente a las antiguas religiones universales y los modernos humanismos —al final de este capítulo en que nos hemos ocupado largamente de la predicación, la actitud y el destino de Jesús estamos en condiciones de contestar—, lo definitivamente diferencial del cristianismo es literalmente, según Pablo, «Jesús el Cristo, y éste, crucificado»⁵³.*

No es en cuanto resucitado, glorificado, viviente, divino, sino en cuanto crucificado como este Jesús se diferencia inconfundiblemente de los muchos dioses resucitados, exaltados y vivientes y de los fundadores de religiones, césares, genios y héroes divinizados de la historia universal. Por tanto, la cruz no es sólo el ejemplo y el modelo, sino el fundamento, la fuerza y la norma de la fe cristiana: el gran distintivo que diferencia radicalmente en el mercado mundial de cosmovisiones religiosas e irreligiosas a esta fe y a su Señor de todas las otras religiones, ideologías y utopías y sus respectivos señores, que hace, al mismo tiempo, que esa fe esté arraigada en la realidad concreta de la vida y sus conflictos. La cruz separa la fe cristiana de la incredulidad y la superstición. La cruz, por supuesto, a la luz de la resurrección y la resurrección, simultáneamente, a la sombra de la cruz:

⁵⁰ Cf. 2 Cor 10-12.

⁵¹ Cf. II. I.1 b): *Uso correcto de términos y conceptos.*

⁵² Cf. II. II.1: *No un mito.*

⁵³ 1 Cor 2,2.

- *Sin la fe en la cruz, a la fe en el Resucitado le falta especificidad y resolución.*
- *Sin la fe en la resurrección, a la fe en el Crucificado le falta confirmación y autoridad.*

Juan cifra lo específicamente cristiano en lo mismo que Pablo, aunque con terminología diversa, llamando a Jesús el camino, la verdad y la vida⁵⁴ e ilustrándolo con las siguientes imágenes: Jesús es el pan de la vida⁵⁵, la luz del mundo⁵⁶, la puerta⁵⁷, la vida verdadera⁵⁸, el verdadero pastor que da la vida por sus ovejas⁵⁹. Jesús es aquí, evidentemente, no un nombre que hay que tener de continuo en los labios, sino el camino de la verdad de la vida, verdad que hay que realizar. La verdad del cristianismo no se ha de «contemplar» y «teorizar», sino «realizar» y «practicar». El concepto cristiano de verdad no es contemplativo-teórico como el griego, sino práctico-operativo. La verdad cristiana no debe sólo ser buscada y hallada; su veracidad ha de ser, además, verificada, corroborada y probada. Es una verdad que apunta a la praxis, que invita al camino, que da y posibilita una nueva vida.

⁵⁴ Jn 14,6. ⁵⁵ Jn 6,35.48.51. ⁵⁶ Jn 8,12.

⁵⁷ Jn 10,7. ⁵⁸ Jn 15,1.5. ⁵⁹ Jn 10,11.

VI

INTERPRETACIONES

El Cristo crucificado y resucitado resume en concreto el mensaje cristiano y la fe cristiana. El en persona es la verdad concreta del cristianismo. La viva concreción de su figura histórica y de su destino fue la que dio al cristianismo primitivo su superioridad sobre las doctrinas soteriológicas de la filosofía contemporánea, sobre las visiones gnósticas, sobre los cultos místéricos y sus figuras, tan abstractas y carentes de sentido en comparación con ella. «La imagen de Jesús como el Cristo los venció a todos con el poder de su realidad concreta»¹. Y esta concreción individual e histórica de su figura sigue siendo aún hoy la fuerza de que la fe cristiana dispone frente a las concepciones religiosas abstractas, frente a los sistemas inconcretos de la filosofía y de las ideologías político-sociales, todas las cuales gustan, por su parte, de depender de un héroe concreto en forma de fundador o de jefe (del pueblo, del partido), de maestro, de mistagogo o de guru.

Cierto que muchos seguirán preguntando: ¿cómo se relacionan con esa única verdad concreta cristiana, que es el mismo Cristo Jesús, las diversas «verdades» cristianas, los diversos artículos de la fe y los dogmas, que, a diferencia de la figura concreta de Jesús, son tan difíciles de comprender y asimilar? Estas «verdades» han de entenderse como intentos de interpretar la única verdad.

1. INTERPRETACION MATIZADA

Quien contemple las inmensas dificultades históricas y sistemáticas de los relatos del sepulcro vacío, del descenso a los infiernos, de la ascensión, del juicio universal y de la segunda venida, pero también, como veremos, las de los relatos de la infancia, podrá formularse la siguiente pregunta: ¿no se ha transformado aquí el

mensaje del real y concreto Jesús de Nazaret en una narración de «historias de dioses», es decir, en «mitología»? Por tanto, la desmitologización radical, la eliminación de raíz de todo lo mítico y legendario, ¿no sería el camino mejor y más corto para hacer los evangelios comprensibles al hombre moderno? ¿No habría que purificar a los evangelios de todo eso y parafrasearlos razonablemente?

a) Límites de la desmitologización

Purificados y parafraseados, los evangelios dejarían de ser lo que son; lo mismo ocurriría con la *Divina Comedia*, de Dante; con la *Canción de Rolando*; con el *Paraíso perdido*, de Milton, o con el *Fausto*, de Goethe. No sólo porque en los evangelios habría que suprimir muchas cosas del principio y del final (relatos de la infancia, de la Pascua, del juicio postrero), sino también porque, entre el comienzo y el final, el mensaje está entretejido con elementos mítico-legendarios (baste con recordar los relatos de milagros y epifanías). ¿Qué serían los relatos del Antiguo Testamento sobre la creación del mundo y del hombre y qué serían los mismos evangelios, si se redujeran a los enunciados «esenciales»? ¿Cabe imaginar que semejante extracto fuera leído en un acto litúrgico? ¿Cabe pensar que semejantes «tesis sobre la esencia» fueran más leídas que los fragmentos de los presocráticos, que pasan del mito al logos?

Los evangelios fueron escritos en una época de hombres que pensaban mitológicamente para hombres que pensaban mitológicamente, si bien el proceso de desmitologización e historización en el Nuevo Testamento está bastante más adelantado que en el Antiguo, como consecuencia de la fe en un solo Dios frente a la fe pagana politeísta. No podemos analizar aquí el enorme influjo de los mitos (los del Antiguo Oriente como los de la Biblia, los de la India como los homéricos, los de la Roma antigua y del Medioevo como también los mitos sustitutivos de la modernidad) en el desarrollo de la humanidad y de cada pueblo en particular. La ciencia de las religiones, la antropología, la psicología y la sociología han comprobado de diversas formas la virtualidad que los mitos tienen para dar sentido y ejercer una función de integración social, para la interpretación religiosa del mundo, para el culto y hasta para la individuación y socialización del hombre en general.

No cabe duda de que cuando se redactaron los evangelios era necesaria una predicación narrativa, con utilización de imágenes, mitos, leyendas y símbolos. ¿Cómo van unos hombres a comunicar

¹ P. Tillich, *Systematische Theologie* II, 163.

nuevas experiencias, sobre todo nuevas experiencias de fe, si no es mediante narraciones? Es evidente que los relatos bíblicos de Navidad y de Pascua son más incisivos y se graban mejor que todas las afirmaciones abstractas sobre la filiación divina y el tránsito a la vida a través de la muerte. ¿No sigue siendo hoy, en esta época de pensamiento racional-causal y técnico-funcional, necesaria una predicación narrativa, plástica, y no pueden continuar siendo útiles para ello ciertas formas antiguas mitológicas en su más amplio sentido? Bueno sería tener en cuenta aquí tanto los conocimientos de la ciencia de las religiones² como los de la psicología de los pueblos³. Incluso en el psicoanálisis de Freud, que tanto se tiene por racional, la mitología griega desempeña un papel importante en orden a la interpretación de los análisis científicos, y C. G. Jung ha llevado a cabo, con vistas al proceso de autoidentificación psíquica, una amplia investigación sobre los mitos. Sea cual fuere la opinión que se tenga sobre el uso que Freud hace de la mitología en relación, por ejemplo, con el complejo de Edipo, o sobre la teoría de Jung acerca del inconsciente colectivo, los arquetipos como expresión de verdades supraindividuales y la instrumentación psicológica de los mitos y símbolos cristianos (incluidas las invocaciones marianas de la letanía leuretana), ¿cómo es posible negar que el hombre moderno y sus medios de comunicación no viven sólo de argumentos, sino también de *historias*, no viven sólo de conceptos, sino también de *imágenes*, imágenes a veces antiquísimas, y que sigue habiendo necesidad de imágenes válidas y de relatos repetibles? La utopía del reino de Dios, por ejemplo, ha ejercido un enorme poder de sugestión, en forma secularizada, incluso en el nazismo y —con muy distinta seriedad— en el marxismo. Y el salvador mesiánico en figura de niño que, solo e indefenso, triunfa sobre sus enemigos ha demostrado ser capaz de impulsar no sólo a Francisco de Asís y al movimiento medieval de la pobreza, sino también a movimientos modernos de emancipación. Ciertas imágenes de la protología y escatología bíblicas todavía conservan hoy su fascinación.

Pero, ¿vamos al final a desistir de la *desmitologización*, que en este libro nos proponíamos llevar a cabo consecuentemente? No, sino que al mismo tiempo que la *necesidad* de la desmitologización han de verse también sus *límites*. Ahora vamos a tematizar lo que ya varias veces ha sido sólo apuntado. El mensaje cristiano no es

² Mencionemos esp. la obra completa de W. F. Otto, K. Kerényi, M. Eliade y R. Pettazzoni, así como el grupo escandinavo «Myth and Ritual School» y la «escuela de Upsala».

³ Cf. esp. L. Lévy-Bruhl y W. Wundt.

un mito y nosotros no vivimos en un mundo arcaico-mitológico, sino en un mundo moderno caracterizado por la ciencia y la técnica, orientado hacia el futuro, no vuelto hacia el pasado. En ningún caso se trata de volver a presentar como hechos históricos (en la teología, la predicación o la catequesis) los acontecimientos o concepciones bíblicas que han resultado ser mito, saga, leyenda, símbolo o imagen e imponérselos a los creyentes como verdades de fe definitivamente obligatorias. En este sentido, la crítica histórica no puede quedar encerrada en la torre de marfil de la ciencia teológica, sino que debe irradiar e iluminar críticamente la predicación y la praxis eclesásticas. Con respecto a los *mitos*, *leyendas*, *imágenes* y *símbolos* han de tenerse en cuenta tres cosas:

a) Los mitos, leyendas, imágenes y símbolos *no se pueden tomar al pie de la letra*. Durante mucho tiempo la teología, la Iglesia y la predicación *católicas* se han caracterizado por eludir, con mayor o menor habilidad, la desmitologización y por cultivar (especialmente el catolicismo meridional) el mito en todas sus posibles formas y figuras bíblicas y posbílicas, hasta el extremo de que, como consecuencia de ello, en el pueblo ha reinado la ignorancia y el oscurantismo y en las clases cultas se ha extendido la descristianización y la incredulidad. Por tanto, la *simple conservación de lo mítico* redundaría en perjuicio del mensaje cristiano, que se confunde con el mito y hace que la *fe degenera en superstición*. Por eso hay que repetir aquí que es imprescindible una desmitologización.

b) Pero, a la inversa, *no hay que criticar* los mitos, leyendas, imágenes y símbolos *por el mero hecho de ser mitos, leyendas, imágenes y símbolos*. ¿No constituyó un riesgo para la teología, la Iglesia y la predicación *protestantes* llevar a cabo, especialmente en tierras alemanas, una desmitologización a menudo demasiado irreflexiva, precipitada y arbitraria? En muchos casos no se hizo otra cosa que excluir de la Iglesia lo plástico, mítico, simbólico y sacramental. Como si los hombres sólo tuvieran oídos y no también ojos. Como si sólo hubiera que dirigirse a la inteligencia y a la razón crítico-discursiva y no también a la fantasía, a la imaginación, a las emociones y, en general, a la espontaneidad, a la creatividad y a la capacidad de innovación. Como si la fe cristiana sólo fuera cuestión de entendimiento, que sólo afecta a medio hombre y no tuviera que afectar al hombre entero. ¿Como si fuera posible sustituir el sentimiento por la inteligencia, las imágenes por los conceptos, la historia por las ideas abstractas, la narración por la proclamación y la llamada. Paul Tillich ha llamado insistentemente la atención al protestantismo sobre la posibilidad de que llegue un día en que su intelectualizado evangelio sólo tenga poder de convo-

catoria para los intelectuales⁴. Consecuencia de ello ha sido la depoblación de la Iglesia —muy avanzada en algunas regiones—, unida muchas veces a la propensión a caer en nuevas mitologizaciones. Por tanto, la *simple eliminación de lo mítico* redundaría nuevamente —como ya se vio en la teología de la Ilustración y del liberalismo— en perjuicio del mensaje cristiano, que se vacía junto con el mito, con lo que la *fe se deseca y convierte en un credo racionalista*.

c) La *auténtica interpretación crítica* discurre entre el tradicionalismo y el racionalismo. Se distancia de *todas* las formas de la superstición, entre las que también se encuentra el credo racionalista. La teología crítica actual ve la necesidad y los límites de la desmitologización: no quiere, como en teoría reconoce el mismo Bultmann, ni conservar ni eliminar lo mítico. Pretende, como repetidamente hemos subrayado, *interpretarlo diferenciadamente*. Para evitar simplificaciones y reducciones indebidas del mensaje evangélico es preciso renunciar a toda comprensión previa parcialista, tanto a la filosofía existencial del (primer) Heidegger como a la teoría socio-crítica de la nueva izquierda. Hay que expresar el mensaje desde una comprensión lo más amplia posible de la realidad, sin prejuicios dogmáticos (existencialistas, socialistas o de otra clase), sin ninguna «jerga de la autenticidad» (Adorno) o «de la no autenticidad».

La interpretación diferenciada de los mitos no toma los mitos literalmente, pero tampoco los excluye por las buenas. Más bien impera el principio de que lo *mítico se ha interpretar como mítico*, la leyenda como leyenda, las imágenes y los símbolos como imágenes y símbolos⁵. Lo cual no significa que todo lo legendario-mitológico tenga que producir en el hombre actual el mismo impacto que antes. También los mitos y leyendas, las imágenes y símbolos pueden morir y en determinadas circunstancias, aunque no por pura arbitrariedad, ser sustituidos: cuando en una época nueva ya no tienen la capacidad de expresar lo que deben expresar. El contenido del Antiguo Testamento ya no les dice a los hombres del Nuevo el mismo y tan intenso mensaje que a las anteriores generaciones de Israel. Pero abandonar la imagen o el símbolo de una cosa no implica ni mucho menos abandonar la cosa misma. Por ejemplo, si uno piensa que el nacimiento virginal, sobre el que hablaremos más adelante, es una leyenda en función de la filiación divina, por

⁴ P. Tillich, *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit* (Stuttgart 1950), cap. 15: *Das Ende des protestantischen Zeitalters?*, esp. 278s; *id.*, *Systematische Theologie II*, 164s. 177s.

⁵ Cf. P. Tillich, *Systematische Theologie*, *ibid.*

el hecho de negar la realidad del nacimiento virginal no tiene por qué negar la realidad de la filiación divina.

b) *Verdad y facticidad*

Se suele olvidar que la última realidad, que llamamos Dios, no puede ser directamente aprehendida ni por nuestras imágenes ni por los conceptos más elaborados de nuestra reflexión. Todos ellos no pasan de ser conceptos simbólicos, análogos, meramente indicativos, a la vez semejantes y desemejantes, de los que podemos esperar, a lo sumo, que no resulten demasiado estrechos para designar al que, abarcándolo todo, es inabarcable e incomprensible y que faciliten el acceso vital hasta él. No se puede en absoluto excluir que, según las situaciones, una imagen aparentemente vaga o una simple narración puedan decir acerca de lo radicalmente inefable y expresar de las estructuras profundas de la realidad muchas más cosas que el concepto, aparentemente tan exacto y, por lo mismo, tan fijo, tan poco dúctil y tan limitado; muchas más cosas que la argumentación o la documentación, tan clara y precisa y, por lo mismo, tan unilateral e incolora. Igualmente, la poesía capta, en ocasiones, el misterio de la naturaleza y del hombre mejor que una descripción exacta o una fotografía.

Hay que tener presente que verdad no es lo mismo que facticidad ni, sobre todo, que verdad histórica. Así como hay *diferentes modos y planos de realidad*, así también hay distintas formas de *verdad*; incluso en una misma narración hay a menudo diferentes planos de verdad. Piénsese esto: ¿no es posible que una historia verdaderamente sucedida me deje indiferente? Y, al contrario, ¿no es posible en determinadas circunstancias que una historia fingida («ficticia»), no acaecida de verdad, me afecte profundamente? Una noticia de periódico sobre un viajero asaltado en el camino de Jerusalén a Jericó puede en determinadas circunstancias dejarme completamente indiferente, aunque —por desgracia— sea un hecho real. En cambio, inmediatamente me conmueve —porque contiene más verdad— la historia inventada del buen samaritano que hace la misma ruta. La primera me dice una verdad que no me afecta o que, al menos, parece no afectarme, que no es significativa para mí: es un mero hecho, una verdad puramente histórica. La otra me dice una verdad que, aunque no sea un hecho, me toca en lo más hondo: es una verdad significativa para mí, una verdad relevante para mi existencia («existencial»). La pregunta del historiador: «cómo ha ocurrido realmente el hecho», está fuera de lugar en una historia como la del buen samaritano o como la del hijo pródigo: la pregunta por lo históricamente verdadero o falso no

es adecuada, carece de interés. La poesía, la parábola, la leyenda tienen su propia lógica. Subrayan, acentúan, ponen de relieve, concretan: pueden proclamar una verdad más relevante que la transmitida por el relato histórico. La Biblia no se interesa en primer término por la verdad histórica, sino por la verdad importante para nuestro bien, para nuestra salvación, por la «verdad salvífica».

Cierto que, como hemos comprobado a cada paso, la cuestión histórica de todos y cada uno de los relatos sobre Jesús es, cuando menos hoy, ineludible; se la plantean ya todos los niños: se pregunta si lo narrado (por ejemplo, el caminar sobre las aguas, la transfiguración o la ascensión) sucedió tal como se narra; es decir, si es histórico. Y la cuestión no se plantea sólo en la teología científica, sino también en toda predicación que quiera andar al compás de los tiempos. Sin embargo, también hemos puesto ya de manifiesto lo contrario: en los relatos sobre Jesús no basta con distinguir los diversos estratos de la tradición y analizar sus enunciados para descubrir hechos históricos, cosa que constituyó a veces la única preocupación de la teología histórico-científica. Dichos relatos pretenden, incluso cuando simplemente narran, expresar algo más que una verdad. Nunca se limitan a dar meras informaciones que dejen indiferentes al oyente o al lector. Se trata de *mensajes* que llevan consigo una promesa o una amenaza. Lo que aparece en primer plano en los relatos de la Navidad, de los milagros, de la Pascua o del juicio no es tanto lo que realmente ha acontecido o acontecerá, sobre lo cual se dice a veces muy poco, cuanto la pregunta práctica por *lo que eso significa para nosotros*: sobre todo ello se puede volver a reflexionar críticamente en cada situación individual o social. Por lo general, tales historias informan más sobre el efecto que un determinado acontecimiento produce en los hombres que sobre el suceso mismo. Esto tiene especial vigencia cuando entre el hecho y el texto transmitido median decenios, como ocurre en el Nuevo Testamento (en el nacimiento de Jesús, por ejemplo, o en las experiencias pascuales) o median siglos, como pasa en el Antiguo Testamento (la salida de Egipto y la entrada en la Tierra prometida). Y si sabemos relativamente poco sobre el hecho histórico, sabemos relativamente mucho sobre sus efectos y sobre la actitud ante él de Israel o la comunidad cristiana. De este modo, los relatos revelan el camino que Israel o la comunidad cristiana recorrieron en sus fundamentales experiencias históricas y que hoy siguen teniendo significado para el camino del cristiano.

c) *Presentación narrativa y reflexión crítica*

Con esto llegamos otra vez al problema de la *forma literaria*⁶: anuncio, predicación, catequesis son algo distinto de la ciencia, la teología o la historia. Aunque siempre han de someterse a la verificación científica y no pueden sustraerse impunemente a ella, su objetivo y, en consecuencia, su lenguaje son distintos. También un drama de Shakespeare en torno a la figura de un rey tiene diversa forma literaria que un estudio histórico sobre Enrique V. Nuestros evangelios —naturalmente con diferencias esenciales— se parecen más a un drama de Shakespeare que a una crónica o una biografía histórica: ni Shakespeare ni los evangelios tratan de presentar una historia lo más exacta posible; pero sí han de reproducir con fidelidad en lo esencial la tradición sobre los personajes y acontecimientos centrales. Uno y otros pretenden comunicar el mensaje de la forma más convincente posible (de una Inglaterra mejor; de Jesucristo y el reino de Dios) y hablar a una nueva época. Ambos tienen que captar y mover a una amplia gama de oyentes de diverso origen, y no limitarse a orientar objetivamente a unos cuantos entendidos en la materia. En ambos hay que lograr esto con una exposición relativamente corta (el Evangelio de Lucas se puede leer en dos horas). Con este fin y propósito, tanto Shakespeare como los evangelios no respetan la cronología y la topografía más que lo imprescindible, desplazan los acentos, seleccionan los hechos y las personas y, si hace falta, los inventan. Con el mismo fin y propósito hacen a veces breves compendios y condensan todo un largo proceso en una sola frase y, al revés, de una frase hacen toda una escena, de acuerdo con el principio *multum in parvo*: mucho en poco.

¿No sería ridículo intentar sustituir el Enrique V de Shakespeare o el Evangelio de Marcos por una paráfrasis más «exacta»? ¿Acaso no se sigue leyendo hoy como antes a Marcos y a Shakespeare? ¿Acaso no son representados en público (en la iglesia o en el teatro) y entendidos espontánea, aunque no siempre correctamente, por un gran auditorio, mientras muchas crónicas y obras históricas de mucha mayor precisión son en el mejor de los casos solamente estudiadas por los especialistas en las bibliotecas? Los

⁶ Debo estas ideas a la ponencia del historiador americano de la literatura R. M. Frye, quien expuso algunos conceptos importantes olvidados con demasiada frecuencia en el debate europeo sobre la «desmitologización». Su conferencia ha sido publicada bajo el título *A Literary Perspective for the Criticism of the Gospels*, en D. G. Miller-D. Y. Hadidian, *Jesus and Man's Hope II* (Pittsburg 1971) 193-221. Deseo expresar aquí mi gratitud al seminario teológico de Pittsburg por permitirme participar en el interesante Congress of the Gospels.

evangelios, como Shakespeare, no se proponen hacer una exposición histórica, sino una «exposición dramática de la historia», que dispone de medios estilísticos propios y puede alcanzar su objetivo de forma más eficiente que las ideas y proposiciones abstractas. Pese a las diferencias, en los evangelios, como en Shakespeare, hay un complejo juego de planos (en lo tocante al espacio, al tiempo y al tipo de oyentes) que se interfieren recíprocamente con elementos épicos, dramáticos y líricos, y que ponen plásticamente ante los ojos una totalidad.

Desde este ángulo, la *teología «narrativa»*¹, de elaboración gramática muy reciente, parte de un *supuesto demasiado estrecho*, por muy justificada que esté su polémica contra la reflexión excesivamente abstracta. Es cierto que una teología cristiana nunca debe cansarse de contar cosas sobre Jesús y su causa, como también es cierto que muy poco de esto han hecho tanto la teología neoescolástica como las teologías existencial y política. Pero incluso desde el punto de vista literario los evangelios no son en modo alguno puras narraciones, sino, como queda dicho, exposiciones histórico-dramáticas compuestas con diversos elementos narrativos. Es cierto que no faltan motivos para poner nuevamente de relieve la relatividad de la razón histórica y de la teología «argumentativa» y resaltar la importancia de la narración. Pero una teología o una predicación que narra relatos bíblicos o posbíblicos sin dar razón de la autenticidad del mismo acontecimiento que cuenta, ni literaria ni teológicamente será tomada en serio, y con razón, por hombres que piensan. El resultado sería un biblicismo «narrativo» o una perorata sin criterio ni control. ¿Han tenido suficientemente en cuenta este aspecto de la problemática el teórico de la literatura y, sobre todo, el teólogo? La cuestión de la autenticidad histórica es relativamente insignificante para el *especialista en literatura*². Para éste no es vital creer «en» Enrique V o en Enrique VIII, en Julio César o en Guillermo Tell; su intención no es «seguirlos». El se interesa ante todo por el texto y su calidad literaria, y sólo secundariamente por el contenido; por eso puede, en definitiva, resultarle indiferente que Guillermo Tell fuera un personaje real (Schiller) o un personaje legendario (Frisch), que el asesinato de César fuera cometido contra su voluntad por sus asesinos (Shakespeare), o provocado y escenificado por César mismo como salida gloriosa (Jens), que santa Juana se deba interpretar de acuerdo con Schiller, con Shaw o con Brecht. Raras son, además, las oca-

siones en que el especialista en literatura recurre a los documentos auténticos.

Pero la cuestión presenta otro aspecto *para el creyente*: para el hombre que cree en Jesús y hace de él la norma concreta de su comportamiento no es indiferente que ese Jesús sea una figura histórica, una leyenda o un mito; que haya actuado como jerarca, como religioso o como revolucionario social; que su muerte sucediera o no según derecho. Tal vez no le sea tampoco indiferente la cuestión de si Jesús nació realmente de una virgen, hizo milagros contra las leyes naturales, instituyó el bautismo y la eucaristía, fundó el papado y ascendió al cielo literalmente. El creyente, lo mismo que el teórico de la literatura en la medida en que cree, no se interesa en primer término por el texto y su calidad literaria, sino por el contenido mismo, por la persona presentada literariamente, por su destino y por las consecuencias que todo ello conlleva para él mismo y para la sociedad. Quiere saber si su fe se basa —y en qué medida— en una ilusión o en la realidad histórica. Cuando la fe se basa en una ilusión, ya no se trata de fe, sino de superstición.

No obstante, no deja de ser verdad que toda teología o predicación (sea escolástica o neoescolástica, existencial o política) que quisiera cambiar las historias de su tradición en conceptos, ideas, principios y sistemas, olvidaría su propio origen y sería verdaderamente incapaz de captar a los hombres para conducirlos al seguimiento de Jesús. De una u otra manera acarrearía como consecuencia un dogmatismo y, a menudo, un ritualismo. En la teología cristiana, por tanto, se han de conjugar la *presentación* y la *reflexión crítica*.

Para la teología es de importancia capital no quedarse en un lema ambiguo que luego en la praxis se interpreta erróneamente. Es decisivo que la consigna programática vaya seguida de la acción teológico-práctica. Como es natural, no basta que se narren narraciones y se conmemore la memoria. Sobre ello hay que tomarse la molestia de volver a los relatos bíblicos mismos y afrontar su investigación histórico-crítica para refrescar críticamente la memoria. En cualquier caso, también desde este ángulo queda justificada nuestra empresa: por necesarias que sean la teología sistemática y la reflexión crítica, que ampliaremos a continuación, esta introducción al ser cristiano «narra» cuanto le es posible sobre Jesús y la historia de su pasión y muerte, no limitándose a razonar en abstracto, a argumentar, discutir y teorizar sobre el cristianismo y el ser cristiano. Sería muy alentador para el autor de este libro que muchos lectores y, en especial, predicadores se sintieran por él estimulados a escuchar de nuevo los textos del Antiguo y del

¹ Cf. H. Weinrich, *Teología narrativa*: «Concilium» 85 (1973) 210-221; J. B. Metz, *Breve apología de la narración*: «Concilium» 85 (1973) 222-238.

² Esto es verdad tanto de Frey como de Weinrich.

Nuevo Testamento, a reflexionar sobre ellos y a transformarlos en su vida. Este mismo libro no se habría escrito, o no se habría escrito así, sin la continua predicación (*lectio et praedicatio continua*), entre otras cosas, del Evangelio de Marcos, del Sermón de la Montaña y de grandes partes del Antiguo Testamento.

2. INTERPRETACIONES DE LA MUERTE

Que se formen mitos, especialmente en relación con el origen y la consumación, el nacimiento y la muerte de Cristo Jesús, no resulta inesperado, ya que tales temas rozan lo inescrutable. Precisamente aquí (en la tocante a la muerte expiatoria y al sacrificio de la misa, a la preexistencia y al nacimiento virginal) se deja oír siempre esta pregunta: ¿es preciso creer en todo esto? Pero, repitémoslo de nuevo, cuando se habla de «tener que creer» hay algo que falla, como cuando uno pregunta si tiene que alegrarse.

Tal vez sea oportuno hacer ahora una pequeña advertencia, que no debe intimidar al lector sino estimularlo. En este punto vamos a adentrarnos, haciéndolo naturalmente con la mayor inteligibilidad posible, en una cuestión teológica algo complicada, pero imprescindible: la discusión de una tradición teológica bimilenaria que continúa influyendo decisivamente en la predicación dominical y en las clases de religión. Lo esencial ya ha sido expuesto. Pero es preciso analizar sus diversas consecuencias. Lo que de ninguna manera, como tampoco la teología en general, tiene forzosamente que resultar aburrido.

a) Ausencia de una teoría unitaria

Las reflexiones del apóstol Pablo y de la cristiandad primitiva en general giran siempre en torno a la muerte de Jesús. ¿Cómo podía ser de otro modo? Conforme a las circunstancias de la predicación, las peculiaridades de la comunidad y la mentalidad de los autores, se van apuntando, incluso antes de Pablo, diversos intentos de interpretación: ¿cómo se puede a la luz de la nueva vida de Jesús entender mejor su muerte penosa, repugnante, vergonzosa? Más aún, ¿cómo es posible interpretarla como acontecimiento salvífico y no como acontecimiento de perdición? Lógicamente, se trata de esfuerzos interpretativos muy vacilantes. ¿Hubiera sido oportuno entonces absolutizarlos, como tantas veces se ha hecho después en la historia de la teología y de los dogmas a partir de la Edad Media? Los diferentes esquemas interpretativos y hasta las imágenes mitológicas de la época son utilizados

para hacer comprensible la muerte de Jesús por los hombres, «por nosotros» y, sobre todo, su *significación y eficacia permanente*.

No existe ni en el Nuevo Testamento ni en los Padres un modelo de interpretación exclusivo, normativo. Tanto el uno como los otros conocen *interpretaciones diversas, estratificadas y entremezcladas unas con otras*. Para interpretar la muerte de Jesús se emplean unas veces categorías jurídicas: la muerte de Jesús como rehabilitación del pecador. Se recurre también a categorías culturales: la muerte de Jesús como acto vicario, como sacrificio, como santificación. Se utilizan incluso categorías financieras: la muerte de Jesús como pago del precio del rescate. Son válidas, en fin, hasta las categorías militares: la muerte de Jesús como lucha contra las fuerzas del mal.

En perfecta correspondencia, el mismo Jesús puede ser visto desde ángulos muy diferentes: como el maestro (repudiado), el profeta (ignorado), el testigo (traicionado), el juez (juzgado), el sumo sacerdote (que se inmola a sí mismo), el rey (coronado de espinas), el vencedor (crucificado). También el *producto* de la cruz es descrito, consecuentemente, de diversas maneras: como ejemplo, redención, liberación, remisión de los pecados, purificación, santificación, reconciliación, rehabilitación.

La diferencia entre algunas categorías, como las de rescate, expiación vicaria y sacrificio (pascual, de alianza, de expiación), es fluctuante e imprecisa. Sin embargo, la diferencia de los motivos, no todos igualmente apropiados, no llega a fundirse nunca en el Nuevo Testamento. Ni en el Nuevo Testamento ni en la consiguiente teología patristica hay una teoría unitaria de la cruz o de la muerte de Jesús. Tal teoría no comienza a delinearse hasta la Edad Media, a partir de Anselmo de Canterbury († 1109), primero en la teología católica y luego, modificada, en la teología evangélica. A partir de Calvino ya se tiene, en fin, una doctrina sistemática, a la vez que grandemente problemática, sobre las tres funciones de Jesús: profeta, sacerdote y rey¹.

¹ La exposición sistemática más extensa de época moderna es K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1-3 (1953-1959). Barth no sólo une las doctrinas, tradicionalmente separadas, de la persona de Jesús (cristología) y de su obra (soteriología), sino también las de las dos naturalezas (divina y humana) y de los dos estados (humillación y exaltación). De este modo, el autor trata, en tres perspectivas sucesivas y según el esquema clásico de las tres funciones o poderes (= IV/1; IV/2; IV/3), los cinco grandes temas de la doctrina de la reconciliación cristiana:

Cristología: Jesucristo como verdadero Dios - verdadero hombre - Dios hombre; función sacerdotal - real - profética; doctrina del pecado: soberbia humana - pereza - mentira; soteriología: rehabilitación del hombre - santificación -

¿Puede extrañar esto? *Tampoco* hoy gozan del mismo grado de inteligibilidad todas las categorías e imágenes que pretenden expresar, de una u otra forma, el significado salvífico de la muerte de Jesús. No pocos modelos conceptuales de entonces nos resultan hoy extraños. Algunos pueden, incluso, desorientarnos.

Esto deberá tenerse muy en cuenta en relación con las dos antiguas interpretaciones patrísticas de la muerte de Jesús que el Occidente latino transmitió a la Edad Media, sobre todo a través de Agustín y del papa Gregorio: primero, la muerte de Jesús concebida como «rescate» (= *redemptio*, redención) mediante un precio (= la muerte de Jesús o su sangre) que se ha de pagar al demonio (considerado como persona). Segundo, la muerte de Jesús concebida como un «sacrificio expiatorio» (= *sacrificium, reconciliatio*) que se ofrece a Dios para hacerle, por decirlo así, cambiar de actitud. Estas dos concepciones estaban llamadas a estimular la elaboración teológica referente al desarrollo medieval del sacramento de la penitencia y del sacrificio de la misa. Pero cabe preguntarse si en este punto no se ha tomado muchas veces por fe en Cristo lo que no son más que concepciones legendario-mitológicas o esquemas ideológicos de una determinada época.

b) Muerto por nosotros

En contraste con la teología oriental, de talante más filosófico-metafísico, la teología del Occidente latino, influida por Roma y su mentalidad, se ha centrado en las cuestiones de la vida práctica y de la disciplina eclesiástica. De ahí que los teólogos-juristas y las concepciones jurídicas hayan ejercido siempre una influencia extraordinaria: desde Tertuliano, iniciador de la teología latina, pasando por Cipriano y Gregorio Magno, hasta los precursores de la Escolástica, Lanfranco, maestro de Anselmo, y sus contemporáneos, Bernoldo de Constanza e Ivón de Chartres, iniciador este

vocación; eclesiología: reunión de la Iglesia -edificación- misión; pneumatología: despertar a la fe-vida en el amor-iluminación para la esperanza.

Muy diversa es la sistematización de la doctrina de las tres potestades en D. Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus?* (Hamburgo 1962) 35-50; F. Buri, *Das dreifache Heilswerk Christi und seine Aneignung im Glauben* (Hamburgo 1962); id., *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens* II (Berna-Tubinga 1962) 375-433; W. Pannenberg, *Fundamentos de Cristología*, 303-319; H. Ott, *Antwort des Glaubens*, 266-275. Una comparación de estas sistematizaciones tan diversas pone de manifiesto que la doctrina de las tres potestades, tan cómoda desde un punto de vista sistemático, se basa sólo parcialmente en el Nuevo Testamento y no sólo conduce a forzar los hechos para hacerlos encajar en el sistema, sino que puede incluso dar pie a una cierta arbitrariedad y al abandono de la diversidad neotestamentaria.

último de la relación entre teología y derecho canónico. Esta teología interpretaba la relación de Dios y el hombre partiendo preferentemente del *modelo de la relación jurídica*: de acuerdo con la divisa *do ut des* (doy para que des), y determinando exactamente los derechos y deberes de cada parte: *sum cuique*, «a cada uno lo suyo».

Muy pronto se interpretó también el *acontecimiento de la cruz con ayuda de categorías jurídicas*, las cuales tenían más afinidad con las corrientes moralistas y legalistas del judaísmo primitivo que con la concepción paulina de la rehabilitación. Como ideas directrices sirvieron conceptos matizados de color jurídico, tales como ley, culpa, castigo, recompensa, reparación, expiación, rescate, satisfacción, reconciliación, restitución. En esta teología se suele entender a Jesús, precisamente a Jesús, como «nuevo legislador», lo que resulta bastante paradójico, dada su crítica de la Ley. Y al evangelio, como «nueva Ley». ¿Cómo no ver en semejante doctrina de la redención, tan moralista, rígida y centrada de nuevo en las obras, un cierto proceso teórico y práctico de rejudización bajo signos cristianos?

Lo que en los primeros teólogos latinos no eran más que elementos dispersos, lo que Agustín trataba todavía con una apertura y variedad enteramente asistemáticas, encuentra en el siglo XI su primera configuración cerrada con la *teoría de la satisfacción* de Anselmo de Canterbury². Esta teoría ha llegado a ser, en la práctica, normativa tanto para la soteriología medieval-tridentina como para la reformada, y todavía hoy caracteriza los catecismos de las Iglesias. Anselmo, arzobispo de Canterbury, escribió el primer tratado teológico sobre la redención³ con intenciones past-ales y apolo-éticas, no hay que olvidarlo. Quiso explicar de la manera más racional posible la encarnación, la muerte y la redención siguiendo el espíritu de los nuevos tiempos: no sólo como conformes a la razón, sino necesarias. Detectando con especial sensibilidad lo que ya resultaba ininteligible para su época, se distanció de la concep-

² Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo*.

³ Cf. la obra de H. Kessler, que resume y continúa los trabajos anteriores de historia de los dogmas: H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung* (Düsseldorf 1970) con bibliografía. El punto clave de este trabajo, importante para toda la problemática soteriológica, estriba en la cuidadosa presentación y ponderada crítica de la teoría de la satisfacción de Anselmo (páginas 83-165) y de su desarrollo ulterior en Tomás de Aquino (páginas 167-226). Cf., como complemento, G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*: «ThQ» 153 (1973) 323-345; id., *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (Friburgo 1973) 69-101.

ción patristica del rescate, según la cual se concedía al demonio un derecho sobre el hombre pecador y frente a Dios. En lugar de esto intentó, en una época en que florecía la ciencia del derecho, *demostrar racionalmente*, por un procedimiento ambicioso y aparentemente sin lagunas, *la necesidad de la encarnación y sobre todo de la redención* a través de la muerte de cruz. ¿Cuál es ese procedimiento?

Anselmo no parte de la muerte de cruz ni de nuestra propia situación; no procede, por decirlo así, de abajo arriba. Construye atrevidamente de arriba abajo, preguntándose por qué desde el punto de vista de Dios fueron necesarias la encarnación y la muerte de cruz. Con el pecado (éste es el problema de la doctrina anselmiana sobre la redención) el hombre ha alterado culpablemente el orden justo y racional del mundo (el *ordo universal*, idea dominante desde Agustín hasta Tomás). Con ello el honor de Dios ha recibido una ofensa infinita. De ahí la necesidad absoluta de restaurar, de restablecer el honor de Dios. Desde el punto de vista jurídico, según Anselmo, tal restauración no es posible por la sola misericordia. Sólo cabe una *satisfacción* condigna (*satisfactio*). Pero, ¿puede una expiación humana, por grande que sea, reparar la culpa infinita contraída por el hombre ante la infinita majestad de Dios? Tal culpa sólo puede ser reparada por la muerte inocente, voluntaria e infinitamente valiosa de un hombre-Dios. Es decir, por la muerte del Hijo de Dios, que se ofrece a sí mismo, que por eso se hace hombre y cuyos méritos se aplican a sus hermanos los hombres.

Por su claridad formal, su consecuencia jurídica y su armonía sistemática, esta teoría de la redención fue sin duda fascinante para aquel tiempo. Es cierto que se hallaba encuadrada en un esquematismo jurídico impersonal de equivalencias objetivas: culpa y expiación, prestación y contraprestación, daños y reparaciones. En otros lugares dice Anselmo que Dios es «aquello más grande de lo cual nada puede pensarse»⁴, o «más grande que lo que puede ser pensado»⁵. Pero en su teoría de la redención no hace valer ni la incomprendibilidad de Dios ni su libertad (que ahora queda sometida al orden ya establecido del mundo).

Tomás de Aquino corrigió y reintepretó el rigor racional, la reducción a la muerte de cruz y la prevalencia jurídico-cultural de la teoría anselmiana de la satisfacción. En lugar de deducir apriorísticamente una necesidad racional, como Anselmo, prefirió pensar a posteriori en una *conveniencia* racional. Los conocimientos mo-

⁴ Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, caps. 2 y 3, entre otros.

⁵ Anselmo de Canterbury, *op. cit.*, cap. 15.

dernos permiten ver con mayor claridad todavía la deformación que el mensaje bíblico sufre con el sistema jurídico de Anselmo⁶. ¿Qué es *problemático* en tal sistema?

a) Problemático es ya el *presupuesto* mismo de esta doctrina sobre la redención: problemáticas resultan hoy la *idea de un mundo originariamente paradisíaco e intacto*, de un pecado original de la primera pareja humana y, sobre todo, la doctrina agustiniana de un *pecado hereditario*, transmitido por generación (una especie de corresponsabilidad familiar)⁷. Las primeras páginas de la Biblia no pueden ni siquiera explicar desde el punto de vista científico e histórico *cómo* se ha hecho el mundo, el hombre, la mujer, el pecado. Quieren dar a conocer *lo que* son y deben ser en su relación con Dios, o sea, teológicamente, el mundo, el hombre, la mujer y el pecado. El estado paradisíaco originario no es descrito en razón de sí mismo, sino como trasfondo de la historia de la caída en el pecado: ¿por qué mundo y hombre son como son? Se trata, pues, de los grandes interrogantes de la grandeza y la miseria del hombre, de su destino y su responsabilidad. En el relato de la creación se abordan (de forma más popular en el antiguo relato yahvista y más reflexiva en el código sacerdotal) los temas de la solicitud de Dios por el hombre, del poder de dominio de éste sobre la naturaleza, de la fuerza de su amor a la mujer, como también los de su culpa ante Dios, su vergüenza ante los otros hombres y su fatigoso trabajo cotidiano⁸. El sueño de una primitiva edad de oro es eso: un sueño. Tales relatos no se refieren a una primera pareja imaginaria, que tal vez vivió hace medio millón de años (lo que por lo demás carece de todo interés para nosotros); se refieren a «Adán», es decir, al «hombre» como tal. Así, pues, primeramente se dirigen al hombre aquí y ahora, al mismo al que también se dirige el acontecimiento salvífico. *Tua res agitur*: en la creación y la redención «se ventila tu asunto, mi asunto».

b) Problemático es también el *objetivo* de esta doctrina sobre

⁶ El contraste entre la concepción de Anselmo y el Nuevo Testamento aparece claro en H. Kessler, *op. cit.*, 227-337; cf. la continuación sistemática de las mismas ideas en id., *Erlösung und Befreiung* (Düsseldorf 1972). Una crítica sorprendentemente clara se encuentra ya en J. Ratzinger, *Einführung*, 187-189; 231-233.

⁷ Cf. H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgart 1966); U. Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie* (Friburgo-Basilea-Viena 1970) (con bibliografía). Sobre la controversia más reciente cf. H. Haag, *Die hartnäckige Erbsünde. Überlegungen zu einigen Neuerscheinungen*: «ThQ» 150 (1970) 358-366; 436-456.

⁸ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I* (Munich 1958) 140-168; id., *Das erste Buch Mose* (Göttingen 1953).

la redención. Lo que la teoría anselmiana propone consecuentemente como objetivo del acontecimiento salvífico, de hecho la muerte de Jesús no lo alcanza en absoluto. ¿Cómo puede restaurarse aquel orden primero del mundo, presuntamente paradisíaco e intacto, si no desaparecen ni el dolor, ni la muerte, ni la concupiscencia, ni el pecado? Y, además, el Dios infinitamente ofendido por el pecado de los primeros padres con todas sus secuelas recibe una *satisfacción meramente externa*, la restitución de su «honor»; ahora, eso sí, la culpa del hombre ha sido saldada por el Hijo de Dios sobre una base sólidamente jurídica. Es claro: lo que domina en esta teoría de la redención no es la gracia, la misericordia y el amor, como en el Nuevo Testamento, sino, como en el derecho romano, una justicia concebida muy a lo humano (*iustitia commutativa*) e incluso la lógica del derecho. En razón de esta lógica la muerte de cruz queda aislada del mensaje y la vida de Jesús al mismo tiempo que de su resurrección: Jesús, en el fondo, vino para morir. El anuncio concreto, la actitud, el sufrimiento y la nueva vida del Jesús de Nazaret histórico no desempeñan en esta teoría ninguna función esencial. En su lugar se nos proyecta un mortal «juego de sombras chinescas entre el Padre y el Hijo», desarrollado según los cánones jurídicos; más aún, una pugna mortal entre la naturaleza divina y la naturaleza humana del Hijo⁹. Y, a la vez, los hombres concretos a quienes todo esto debe servir desaparecen tras el Hijo de Dios casi por completo, no son interiormente afectados ni, sobre todo, consolados en orden a la vida del más allá.

c) ¿No habrá sido quizá a consecuencia de este sombrío proceso de redención el que los redimidos hayan tenido tan poco aspecto de redimidos, como hizo notar críticamente Nietzsche? Respecto a todo lo precedente debería quedar claro, cuando menos, que en su textura específica la teoría anselmiana de la satisfacción refleja no tanto el espíritu del Nuevo Testamento cuanto la mentalidad de la Edad Media y su concepto jurídico-racional del orden. Esta teoría nació de la loable intención de *presentar la antigua tradición de forma inteligible para una época nueva*, con un nuevo horizonte de experiencias y dentro de una manera de hablar y pensar común a los creyentes y no creyentes. Pero, ¿puede prohibírsele a la teología actual en nombre de la teología medieval lo que a ésta le fue permitido? Como en la época neotestamentaria y la época patrística, tampoco podemos hoy aferrarnos a una terminología única (sea jurídica, cultural, metafísica, o incluso científica, técnica, psicológica o sociológica) para interpretar el complejo acontecimiento de

⁹ Cf. ya en A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III (Friburgo-Leipzig-Tübinga 1897) 373s.

la redención. Lo que hemos dicho sobre la cruz y la redención (y aún hemos de decir) intenta, cuanto lo permite la brevedad, analizar y conservar lo mejor de la tradición que nos ha sido legada a través de los siglos, para que el hombre actual pueda escuchar el mensaje originario de la cruz y la redención en un horizonte de comprensión totalmente distinto.

c) ¿Sacrificio?

La visión moderna de la redención, al eliminar los forzados esquemas jurídicos y culturales, ¿no tendrá que prescindir también del concepto de sacrificio? ¿Puede negarse que el propio concepto de *sacrificio expiatorio*, al menos en la imaginación popular, frecuentemente provoca penosos malentendidos paganos, como si Dios fuera tan cruel y tan sádico que sólo pudiera aplacar su ira con la sangre de su propio Hijo? ¿Es preciso que un inocente haga de chivo expiatorio, de cabeza de turco y de hombre de paja por los verdaderos pecadores?

1. En el *Nuevo Testamento* el concepto de «sacrificio expiatorio», si se exceptúa la carta a los Hebreos, dista mucho de desempeñar el papel central que le han asignado algunas sistematizaciones teológicas. No puede negarse, ciertamente, que la muerte de Jesús (tal vez basándose en un comentario hecho por el mismo Jesús al presentir su muerte¹⁰ y recurriendo en todo caso al Antiguo Testamento¹¹) es interpretada en la predicación apostólica como *muerte expiatoria*: Jesús como señal expiatoria de la redención¹², como cordero pascual inmolado¹³, como cordero de Dios que quita el pecado del mundo¹⁴. Era muy natural que se emplease la terminología sacrificial del Antiguo Testamento (piénsese incluso en la breve fórmula «sangre de Cristo»): así podía hacerse hasta cierto punto tolerable y comprensible para los judíos lo escandaloso de la muerte de cruz. Con todo, se trata más bien de interpolaciones formularias y metafóricas. Sólo en la «carta a los Hebreos», de fecha relativamente tardía y escrita por un helenista desconocido que utiliza en parte motivos paulinos, se desarrolla ampliamente el tema sacrificial con terminología cultural, ¡para hacer una crítica radical al culto judío!¹⁵.

De hecho, el «sacrificio» de Jesús *no* puede entenderse en el

¹⁰ Cf. Mc 10,45 (par); 14,25 (par).

¹¹ Cf. esp. Is 53.

¹² Cf. esp. Rom 3,24-26: una fórmula de fe, probablemente tomada por Pablo y penetrada de motivos veterotestamentarios.

¹³ 1 Cor 5,7. ¹⁴ Jn 1,29; cf. Ap 5,6, etc.

¹⁵ Cf. esp. Heb 2,17; 7-10.

sentido veterotestamentario pagano. En el Nuevo Testamento sacrificio no quiere decir influencia reconciliadora sobre un demonio airado al que es preciso aplacar. Es el hombre quien tiene que reconciliarse, no Dios. Y ello se efectúa mediante una reconciliación que es pura iniciativa de Dios¹⁶: eliminando no un rencor personal de Dios, sino la enemistad real entre el hombre y Dios, enemistad que surge no de un pecado hereditario, sino de la culpa personal actual y del general destino de culpabilidad.

Jesús no ofreció como los sacerdotes del templo meros dones materiales (frutos, animales); se ofreció a sí mismo¹⁷: fue la suya una voluntaria *autodonación personal*, por obediencia a la voluntad de Dios y por amor a los hombres. A él, que evidentemente no fue sacerdote, se le llama ahora en sentido traslaticio sacerdote, el verdadero y propio sumo sacerdote, que por su autodonación es, a la vez, la víctima. La carta a los Hebreos no podía entender esta autodonación sólo como un sacrificio de tantos; tenía que interpretarla como el «sacrificio» perfecto que implica *el fin de todos los imperfectos sacrificios humanos*. Con esta autodonación se consigue lo que los sacrificios de animales siempre han intentado: la reconciliación del hombre con Dios. En la carta a los Hebreos acaba por imponerse una idea que en el resto del Nuevo Testamento sólo está entrevista: que la autodonación perfecta tiene validez permanente y, por tanto, en adelante son ya superfluos los restantes sacrificios expiatorios. Este único «sacrificio» ha sido ofrecido «de una vez para siempre»¹⁸ y sustituye a la multitud de sacrificios anteriores, lo que significa que el acontecimiento supera los límites de espacio y tiempo y trasciende todas las fronteras de generación o de pueblo. Tampoco el Señor glorificado ofrece nuevos sacrificios. Al que se entregó y «sacrificó» en la cruz de una vez para siempre hay que contemplarlo ahora como Señor glorificado, como sumo sacerdote eterno, que intercede incesantemente por los suyos ante Dios. Así, pues, no se le llama «sumo sacerdote» porque ofrezca un *culto sacrificial* estático en un santuario, sino primeramente porque ofrece un *camino de sacrificio*, camino que el Hijo recorre en obediencia: con la muerte pasa a través del velo de su carne y entra en el santuario, para que con él también su comunidad, la comunidad de la Alianza, tenga acceso al trono de Dios en su santuario. Sólo desde este camino histórico se puede entender la intercesión actual del sumo sacerdote Cristo por sus hermanos, hasta que él vuelva: Cristo Jesús, el mismo hoy que ayer y para la eternidad¹⁹. Hasta aquí según la carta a los Hebreos.

¹⁶ 2 Cor 5,18. ¹⁷ Cf. Flp 2,7s; Heb 9,14.

¹⁸ Rom 6,10; Heb 7,27; 9,12; 10,10. ¹⁹ Heb 13,8.

2. Sin embargo, ¿puede bastar hoy con la simple repetición de estos antiguos vocablos, conceptos, imágenes e ideas, aunque entre tanto el horizonte de experiencias haya cambiado casi totalmente? En lo que respecta al uso del concepto de sacrificio podría concluirse hoy lo siguiente:

- *La idea, tan inteligible para los judeocristianos de entonces, de que la muerte de cruz es un sacrificio expiatorio es uno de tantos modelos interpretativos de dicha muerte, no el único y, mucho menos, el central.*
- *Como en el entorno del hombre moderno ya no se ofrecen sacrificios cultuales, ni se da una apología contra los paganos (los cuales todavía en tiempos de Agustín atribuyeron la primera conquista de Roma a la omisión de los sacrificios debidos a los dioses) que exija la demostración de un «sacrificio» cristiano, el término sacrificio resulta enormemente equivoco e ininteligible a falta de algo equivalente en el campo de nuestra experiencia²⁰.*
- *Por eso, en la predicación actual se procura no emplear en lo posible la palabra sacrificio en sentido cultural («sacrificio expiatorio»), prefiriéndose otras expresiones más inteligibles, como «reconciliación», «representación», «redención», «liberación». Si, pese a todo, se quiere seguir usándola, habrá que entenderla en sentido personal, como «entrega» o «autodonación»²¹ y habrá que referirla, además, no sólo a la muerte de Jesús, sino a toda su vida. Las mismas imágenes cultico-sacrificiales de la carta a los Hebreos están profundamente marcadas por la vida y la muerte de Jesús (autodonación, sacrificio de la vida), en obediencia singular a Dios y por el bien de los hombres.*
- *Que murió «por nosotros», o «en favor, para bien, en beneficio nuestro» —el Nuevo Testamento lo expresa con diferentes preposiciones²²—, es esencial para la fe cristiana en el Crucificado: la muerte de cruz es ciertamente un suceso histórico, pero al mismo tiempo mucho más que eso. No es que Jesús fuera crucificado entonces (una vez) y ahora continúe viviendo únicamente por sus efectos, por su ejemplo y en nuestro recuerdo. Sino que él, en cuanto Resucitado a la vida junto a Dios, es y sigue siendo para nosotros el Crucificado (de una vez por todas). Por eso está vivo y presente para los creyentes. De ahí que la muerte en cruz sea un hecho histórico de trascendencia universal: afecta a todos los hombres y los llama a la fe.*

²⁰ Cf. H. Kessler, *op. cit.*, 186s. 330-335.

²¹ Cf. Flp 2,7s; Heb 9,14.

²² Cf. en ThW los artículos sobre las preposiciones *anti* (F. Büchsel), *dia* (A. Oepke), *peri* y *hyper* (H. Riesenfeld).

- Sin embargo, el significado universal de la muerte en cruz «por nosotros», «por muchos», «por todos», se puede expresar de distintas formas, y la más comprensible para el hombre de hoy parece ser mediante el concepto de representación, como se ha intentado hacer en las páginas precedentes²³. En todo caso, en el «por nosotros» no deberían aparecer en primer plano los pecados, como ocurre en Anselmo, sino los hombres.
- La permanente, definitiva e irrevocable importancia y efectividad de la muerte de Jesús debe ser liberada de toda reducción esquemática, como se ha intentado hacer en los capítulos precedentes. Es preciso considerarla siempre en conexión con la predicación y actividad del Jesús histórico, con la presencia viva del Resucitado y, naturalmente, con el horizonte de experiencias del hombre actual. Sólo así puede la fe cristiana en el Resucitado cambiar al hombre y su mundo.

3. Si el concepto de sacrificio es hoy tan problemático, mucho más lo es el concepto de *sacrificio de la misa*, que se deriva del sacrificio de la cruz. Las mismas explicaciones de la carta a los Hebreos ponen en claro que la cena de la comunidad, la celebración eucarística, no se debe entender en ningún caso como repetición, complemento o incluso superación del «sacrificio» único de Jesús. Como hemos visto, la cena es en primer término *una comida*. Conviene evitar la expresión «sacrificio de la misa», porque desorienta. Dicha comida ha de entenderse, ciertamente, como participación del cuerpo entregado y de la sangre derramada de Jesús a través del pan (partido) y el vino (¿tinto?). De ahí la terminología sacrificial de los relatos de la Cena y el papel relevante del «por nosotros». La comunidad, al ser hecha partícipe de la autodonación única de Jesús, del sacrificio de su vida, es recibida en la nueva alianza, que se sella con la «sangre sacrificial» de Jesús derramada por muchos. Así, la cena da a los creyentes participación en el único sacrificio de la cruz. Pero, precisamente por eso, *no es una repetición del «sacrificio» de la cruz*. Es, más bien, una *conmemoración* (anamnesis, memoria) y una *acción de gracias* (eucaristía), celebrada inicialmente en las casas con gran sencillez e inteligibilidad: una participación, en recuerdo agradecido y fiel, de los frutos de ese único y permanente sacrificio de la vida de Jesús.

Para entender correctamente el ágape de la comunidad (la cena, la cena del Señor²⁴, la celebración eucarística²⁵), hay que contemplar simultáneamente *tres dimensiones*:

²³ Cf. *supra* III. V.2 c): *Carácter representativo*. ²⁴ 1 Cor 11,10.

²⁵ El término «eucaristía» aparece usado por primera vez en la *Didajé*, 9, en Ignacio y en Justino.

- La dimensión de pasado. La celebración eucarística fue siempre esencialmente un banquete de conmemoración y acción de gracias. Por ello no debe celebrarse como ceremonioso banquete fúnebre reservado a los justos, sino como banquete alegre abierto también a los pecadores.
- La dimensión de presente. La celebración eucarística era y es al mismo tiempo una cena de alianza y de comunión. Por ello no debe celebrarse como banquete solitario de uno solo (misa en un rincón), sino esencialmente como banquete comunitario de amor (ágape) de la comunidad en compañía de su Señor presente.
- La dimensión de futuro. La celebración eucarística fue desde el principio signo e imagen de la cena escatológica en el reino de Dios. Por ello no debe celebrarse como un banquete de hartura orientado hacia el pasado, sino como un banquete de esperanza mesiánica, que apunta hacia el futuro e invita a la acción²⁶.

Estas precisiones del concepto de sacrificio en relación con la muerte de cruz y la cena podrían bastar para disipar toda concepción sádica de Dios, a la que correspondería una concepción masoquista del hombre (recuérdense las críticas de Nietzsche y de Freud).

Pero aún no ha sido resuelto el grave y difícil interrogante de la humanidad, que está en el trasfondo de la idea de sacrificio: ¿qué relación hay entre Dios y el sufrimiento? ¿Cómo debe el hombre habérselas con la historia del sufrimiento de la humanidad y con su propia historia dolorosa? ¿Cómo es posible absolver a Dios, el Dios omnipotente e infinitamente bueno, de la acusación de ser responsable de esa historia de sufrimiento?

d) Dios y el sufrimiento

Para algunos, como Th. W. Adorno²⁷ y R. L. Rubinstein²⁸, basta una sola palabra: «Auschwitz». ¡Y se podrían añadir tantos otros lugares de todo el mundo! El sufrimiento de la humanidad: ¿quién puede abarcar con la mirada esta *historia del sufrimiento de la humanidad*, frente a la cual nada pesan los millones de años de la historia natural anterior al hombre? Esta historia, con sus contradicciones y conflictos, con su injusticia, su desigualdad y sus miserias sociales, con todas sus enfermedades y culpas irremediables, con todo su ciego destino y su absurda maldad, es una oleada intermina-

²⁶ Cf. *La Iglesia*, C III,2.

²⁷ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt 1966; trad. castellana: *Dialéctica negativa*, Madrid 1975) 352-359.

²⁸ R. L. Rubenstein, *After Auschwitz* (Nueva York 1966).

ble de sangre, sudor y lágrimas, de dolor, tristeza y miedo, de abandono, desesperación y muerte. Una historia de sufrimiento en que toda la identidad, el sentido y el valor de la realidad y de la existencia humana parecen estar incesantemente cuestionadas de raíz por la no identidad, la carencia de sentido y la ausencia de valor. Una historia de sufrimiento en la que el caos, el absurdo y la ilusión ponen radicalmente en entredicho el último fundamento, sentido y valor de la realidad y de la existencia humana.

El mismo dolor que puede afligir a un único individuo en un solo día basta para preguntarse inmediatamente: ¿por qué? ¿Por qué me toca a mí, precisamente a mí, y ahora? ¿Qué sentido puede tener todo esto? ¿A qué viene todo este horrible sufrimiento individual y colectivo que clama al cielo, mejor dicho, contra el cielo? ¿Es una acusación contra el que ha creado a esta humanidad sobrecargada de dolor? Dios, prototipo de todo sentido, ¡y en su mundo hay tanto absurdo, tanto dolor y tanta culpa sin sentido! ¿Es ese Dios quizá, como le han reprochado Nietzsche y muchos otros, un déspota, un embustero, un caprichoso, un verdugo? ¿Blasfemias, o provocaciones de Dios?

Desde Epicuro hasta el racionalista moderno Pierre Bayle, de quien fue discípulo Feuerbach, la *respuesta de los escépticos* a la pregunta de por qué no impide Dios el mal apenas ha cambiado: o no puede impedirlo, y entonces no es omnipotente; o no quiere, y entonces no es santo, justo y bueno; o ni puede ni quiere, y entonces es impotente y malévolo a un tiempo; o, finalmente, puede y quiere, pero entonces, ¿por qué hay tanto mal en este mundo?

De nada sirven aquí los *intentos de solución mitológica*. Ni la hipótesis dualista de dos principios originarios del mismo rango, el uno bueno y el otro malo, que impide que el Dios bueno sea el único Dios (religión persa, Marción). Ni atribuir la culpa humana a los orígenes, a las potencias angélicas apartadas de Dios, que no hace más que remitir a Dios el problema (apocalíptica judía primitiva). Tampoco faltan intentos de solución filosófico-históricos. K. Löwith ha mostrado, recorriendo hacia atrás la línea Burckhardt-Marx-Hegel-Proudhon, Comte, Turgot, Condorcet-Voltaire-Vico-Bossuet-Joaquín de Fiore-Agustín-Orosio, «que la moderna filosofía de la historia nace de la fe bíblica en la consumación y termina con la secularización de su modelo escatológico»²⁹. En la Edad Moderna, el filósofo y teólogo Gottfried Wilhelm Leibniz, polígrafo y polifacético, ya intentó en su *Teodicea* (1710) o «justificación de Dios» dar una respuesta racional (pero en última ins-

²⁹ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart 1953) 11s.

tancia sostenida por una confianza inmovible en el Dios bueno) a las dificultades que contra la soberanía universal de Dios suscita la existencia de la desgracia y del mal³⁰. Mas al optimismo de la Ilustración sigue, en 1755, el terremoto de Lisboa y, en 1789, el movimiento sísmico humano de la Revolución francesa. Y en 1791 escribe Kant *sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en la Teodicea*³¹. Luego, en su filosofía de la historia universal, lleva a cabo Hegel otro intento de justificación de Dios, traduciendo la teodicea ontológico-estática de Leibniz a una teodicea histórico-dialéctica y tratando de interpretar la historia universal, con todas sus contradicciones, como evolución del mismo espíritu divino del mundo: «La historia universal es el proceso evolutivo y el devenir real del espíritu bajo el mudable espectáculo de sus historias: esto es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia»³². ¡La historia universal como justificación de Dios y, por tanto, como juicio final!

Pero estos argumentos racionales, especulativos, estos sistemas metafísicos o visiones histórico-filosóficas, toda la astucia de la razón, ¿pueden consolar verdaderamente al hombre, medio sofocado por el peso del dolor? Cuando, por ejemplo, la muerte o la infidelidad le arrebatan para siempre un ser querido, o cuando él mismo padece una enfermedad incurable o se halla a las puertas de la muerte, ¿de qué sirve contra todo este sufrimiento existencial una simple argumentación o especulación cerebral, que para el que sufre no supone una ayuda mayor que para el hambriento una conferencia sobre química alimentaria? Semejante especulación o argumentación racional, ¿puede contribuir a transformar este mundo lleno de dolor, a cambiar las estructuras opresivas y represivas y reducir, ya que no suprimir, a proporciones tolerables el sufrimiento humano?

Durante mucho tiempo se ha pensado que la dolorosa historia de la humanidad podría cambiar si el hombre, dentro del proceso moderno de emancipación asumiera la responsabilidad de su propio destino. Es decir, si el lugar del Dios redentor fuera ocupado por el hombre que se redime a sí mismo, que se emancipa: el hombre,

³⁰ G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, en *Werke* (editadas por C. J. Gerhardt) VI (Berlín 1885) 3-15.

³¹ I. Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, en *Werke* (editadas por W. Weischedel) VI (Darmstadt 1964) 103-124.

³² G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, en *Kritische Gesamtausgabe* (ed. por Lasson-Hoffmeister) VIII, 938; confrontese H. Küng, *La encarnación de Dios*, cap. VII, 2: *Cristo en la historia del mundo*.

sujeto de la historia en lugar de Dios. Pero hoy, como hemos visto³³, es más problemática que nunca la capacidad de la evolución científico-tecnológica o de la revolución político-social para lograr por sí mismas un cambio radical en la historia del dolor humano. Verdad es que los sufrimientos son distintos, pero no por eso son menores. Y ahora es el hombre, y no Dios, quien está acusado de cometer delitos y necesitado, por tanto, de justificación: en vez de una teo-dicea, ahora es necesaria una antro-po-dicea. Pero, apremiado por la necesidad de autojustificación, el hombre emancipado trata de exonerarse, de encontrar un *alibi*, de apartar de sí la culpa desarrollando diversos mecanismos de disculpa. Ejercita «el arte del yo no he sido»³⁴. Como si sólo fuera responsable de los éxitos y no de los fracasos del desarrollo tecnológico. Como si se pudiera echar toda la culpa y achacar todo el fracaso a un yo trascendente (idealismo) o a la clase reaccionaria, contrarrevolucionaria (marxismo). Como si en la historia no hubiera otro sujeto responsable del sufrimiento que el entorno del hombre, o su previa programación genética, o el despliegue de sus impulsos o, en general, las estructuras individuales, sociales y lingüísticas.

Ahora bien, dados los resultados ambivalentes de su emancipación, ¿no debería el hombre emancipado plantearse el *problema de su culpa y con él el de su verdadera redención*, no sólo de su emancipación? Redención y emancipación significan liberación. Pero emancipación significa liberación del hombre por el hombre, autoliberación del hombre. Redención significa, en cambio, liberación del hombre por Dios, no autorredención del hombre. Si en el pasado se ha abusado de la palabra redención, sobrecargándola afectivamente, otro tanto ocurre hoy con la palabra emancipación³⁵.

No se puede *sustituir emancipación por redención*. Por demasiado tiempo, los cristianos, precipitadamente, han conciliado el sufrimiento con Dios identificándolo simplemente con su voluntad, aplazando la liberación para el más allá y consolando a los hombres esclavizados con esa perspectiva. Hoy se pide del hombre que se libere a sí mismo. La emancipación es necesaria como autodeterminación del hombre frente a una autoridad ciegamente aceptada y frente a un poder no legitimado: libertad de la necesidad de la

³³ Cf. I. I.3: *No renunciar a la esperanza*.

³⁴ Cf. O. Marquard, *Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?: «Philosophisches Jahrbuch»* 79 (1972) 241-253; las citas: 246. 249.

³⁵ Sobre el problema emancipación-redención cf. H. Kessler, *Erlösung als Befreiung* (Düsseldorf 1972) 95-130; J. B. Metz, *El futuro a la luz del memorial de la Pasión. Una forma actual de la responsabilidad del creyente: «Concilium»* 76 (1972) 317-334; id., en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (Friburgo-Basilea-Viena 1973) 120-140.

naturaleza, de la coerción de la sociedad, de la auto coerción de quien carece de identidad personal. Emancipación de grupos y clases, de las minorías, de las mujeres, de los Estados. Emancipación de toda tutela, de la discriminación y de la opresión social.

Pero, precisamente por esto, es válido también lo contrario: *no se puede sustituir redención por emancipación*. También por demasiado tiempo ha creído el hombre moderno poder erradicar por sí mismo los múltiples sufrimientos de los hombres y de la humanidad combatiéndolos con la ciencia y la técnica. Por demasiado tiempo ha creído poder soslayar el problema de la identidad del hombre, del sentido de la totalidad de la vida humana, de la fundamentación de la moral, del desconsolado dolor de los muertos y vencidos, e incluso el problema de la culpa.

Sólo la redención hace libre al hombre en una profundidad adonde no llega la emancipación. Sólo la redención es capaz de hacer surgir un hombre nuevo, liberado de la culpa, que se sabe aceptado en el tiempo y en la eternidad, libre para vivir una vida llena de sentido, para entregarse sin reservas en favor del prójimo y de la sociedad y aliviar la miseria en este mundo. Porque con la emancipación el hombre no escapa a su historia de dolor, de culpa y de muerte. Y si a pesar de todo quiere encontrar sentido en lo absurdo del sufrimiento y la muerte, como en el dolor de los muertos y vencidos, forzosamente se ve remitido a la realidad última: *confrontado con Dios*, al cual él, necesitado como está de justificación, ya no puede pedir cuentas como un inocente. El hombre emancipado no puede eludir su esencial corresponsabilidad en el estado actual del mundo y de la humanidad. Por eso, tal vez, le resulte hoy la introspección más fácil al no emancipado Job, que, por lo que parece, nada tenía que reprocharse. Mas el hombre emancipado, con su historia de sufrimientos, nunca estará frente a Dios en una situación fundamentalmente distinta de la de Job. No irá más lejos con argumentos intelectuales que los amigos de Job. Toda razón tiene su límite en el sufrimiento.

«¿Por qué sufro? Esta es la roca del ateísmo», dice Georg Büchner³⁶. La actitud ante el sufrimiento está íntimamente ligada a la actitud ante Dios y ante la realidad. En el sufrimiento llega el hombre a su más extremo límite, al problema decisivo de su propia identidad, del sentido y sinsentido de su vida y de la realidad en general. El dolor es continua *piedra de toque de la confianza en Dios y de la confianza radical*, y piedra de toque que exige decisiones. ¿Dónde encuentra la confianza en Dios mayor desafío que en el dolor concreto? Para unos, el dolor concreto ha sido motivo de

³⁶ G. Büchner, *Dantons Tod III, 1*, en *Werke und Briefe* (Munich 1965) 40.

incredulidad; para otros, estímulo de fe. Y, ¿dónde encuentra la confianza radical en la realidad mayor provocación que en todo el sufrimiento y todo el mal del mundo y de la propia vida? Para más de uno, este sufrimiento ha supuesto un empujón para desconfiar radicalmente de la realidad; para otros, para confiar radicalmente en ella.

Ante la aplastante realidad del sufrimiento en la historia de la humanidad y en la vida individual, el hombre que sufre, duda y se desespera tiene, no obstante, otra alternativa que la indignación de un Iván Karamazoff contra este (según él inaceptable) mundo de Dios³⁷, o que la rebelión de un Albert Camus, que, como Dostoievsky, tiene ante la vista los sufrimientos de la criatura inocente³⁸. En vez de rebelarse como un Prometeo emancipado y autónomo contra el poder de los dioses, o en vez de empujar una y otra vez inútilmente, como Sísifo, el bloque de piedra monte arriba, desde cuya cima la piedra vuelve por sí misma a rodar hasta el valle, el hombre puede adoptar la actitud de *Job*: no obstante todo el dolor de este mundo, puede ofrecer al Dios incomprensible una confianza absoluta, inmovible, que como en el caso de *Job* nada tiene que ver con la resignación y la pasividad. Alguno, sin duda, podrá decir: al contemplar el sufrimiento infinito del mundo no se puede creer que hay un Dios. Pero ¿no se puede también dar la vuelta al argumento? Sólo habiendo Dios es posible contemplar el infinito sufrimiento de este mundo. Sólo creyendo confiadamente en el Dios incomprensible y siempre mayor puede el hombre tener fundadas esperanzas de atravesar el ancho y hondo río del dolor del mundo: consciente de que por encima del abismo del dolor y del mal una mano se extiende hacia él.

No obstante, otra vez vuelve a plantearse la pregunta: ¿qué clase de Dios es este Dios incomprensible y *distanciado*, que está por encima de todo sufrimiento y permite que el hombre viva, luche, proteste y perezca en su inabarcable miseria? Mas también esta pregunta puede invertirse: ¿realmente está Dios tan por encima de todo sufrimiento como humanamente lo imaginamos y damos por supuesto en nuestras protestas, como los mismos filósofos piensan? ¿No aparece Dios bajo distinta luz en la pasión y muerte de *Jesús*?³⁹.

³⁷ F. M. Dostoievsky, *Los hermanos Karamazov*, cap. 5, 4: *La rebelión*.

³⁸ Cf. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (París 1942); id., *L'homme révolté* (París 1951). Sobre el sufrimiento de los niños cf. especialmente los argumentos de Camus ante los dominicos de París (1948), en *Fragen der Zeit* (Hamburgo 1970) 59.

³⁹ Sobre el problema de la teodicea, cf. H. Küng, *Gott und das Leid* (Zürich-Einsiedeln-Colonia 1967); J. Moltmann, *Gott und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage*, en *Perspektiven der Theo-*

A *Job* sólo se le puso en claro la *incomprensibilidad* del Dios que salva del dolor. Es en ella donde debe el hombre depositar su confianza creyente, aunque nada entienda y tenga al final que morir: una actitud, en verdad, difícil de mantener en el dolor concreto y que, a juzgar por la documentación escrita, no encontró muchos seguidores en Israel. Ahora bien, en la pasión y muerte de *Jesús*, por encima de toda la incomprensibilidad divina, ¿no se ha revelado una *redención definitiva* del dolor por obra del Dios incomprensible, una redención que transforma el dolor y la muerte en vida, que cumple todas nuestras aspiraciones? ¿No se hace así posible una fe que todo lo entiende de otra manera, aunque tal modo de entender no deje de ser fe? Desde la perspectiva de *Jesús* no puede anularse el *hecho* del sufrimiento de cada hombre. Aquí queda siempre un margen para la duda. Pero desde la perspectiva de *Jesús* puede y debe hacerse patente la *justa relación* del hombre con el dolor, el *valor* vicario y el *sentido* oculto del sufrimiento.

Tampoco *Jesús* dio una explicación del sufrimiento humano; lo soportó simplemente como el inocente ante Dios y —a diferencia de *Job*— *hasta un amargo final*. La historia de *Jesús* fue distinta: real, no de ficción. Su fin fue distinto: sin *happy end*, sin rehabilitación a una vida confortable. Distinto fue también su sufrimiento: una factura pagada con su vida y, definitivamente, con su muerte. Desde la perspectiva de la pasión decisiva de *Jesús*, desde su sufrimiento y su muerte, podría la pasión de cada hombre, la pasión de toda la humanidad, cobrar un sentido que no puede otorgar el relato de *Job* con su mera apelación a la fe y la confianza incondicionadas.

El sufrimiento de *Jesús* no puede entenderse de forma puramente «existencial», como módulo («el hecho del estar muerto») de la autocomprensión de la propia existencia abocada a la muerte. Tampoco puede interpretarse de forma meramente «futurista» como promesa de una liberación utópica del dolor, la culpa y la muerte, que habrá de cumplirse enteramente en el futuro. Ni puede concebirse, finalmente, de forma «especulativa» como la historia intratrinitaria (¿eterna?) del sufrimiento del Dios crucificado, desarrollada dialécticamente entre Dios y Dios, o Dios contra Dios⁴⁰; en cuyo caso la identificación de *Jesús* con Dios se verifica directa, no

logie. *Gesammelte Aufsätze* (Munich-Maguncia 1968) 36-56; id., *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Salamanca 1975), esp. cap. VI, 3; H. Gollwitzer, *Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens* (Munich 1970), esp. cap. VII y IX; J. B. Metz, *op. cit.* Cf. también el número de «Concilium», dirigido por J. B. Metz, sobre *El problema de Dios: «Concilium»* 76 (1972).

⁴⁰ Cf. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 144s. 177-180. 188s. 233s.

indirectamente, y la diferencia entre Padre e Hijo se disipa en aras de la única «naturaleza» o «substancia» divina, en el sentido fijado por la especulación trinitaria del helenismo tardío y, en especial, de la teología latina ⁴¹.

Así, pues, la pasión y muerte histórica de Jesús no puede diluirse en una teología argumentativa a través de una reducción existencial, una futurización utópica o una especulación desmesurada, sino que debe ser contada y repetida como lo que fue ⁴². Sólo que quien no quiera limitarse a una repetición ingenua y poco útil de los relatos bíblicos o a una nueva asunción de mitos (como el descenso a los infiernos ⁴³), deberá hacer al mismo tiempo una reflexión histórico-crítica sin retirar la mirada del presente. Una reflexión así nos ha hecho patente ⁴⁴ que la trágica pasión de Jesús es una consecuencia de toda su actividad. La condena a muerte ignominiosa del hereje, del pseudoprofeta, del blasfemo y seductor del pueblo, totalmente justa desde el punto de vista de la religión oficial, demostró que Jesús no tenía nada que ver con el Dios verdadero. Su muerte en total abandono de los hombres estuvo, como hemos visto, caracterizada por un inigualable e ilimitado abandono de Dios: absolutamente abandonado por el mismo Dios a cuya cercanía había él apostado todo. Todo en vano; una muerte sin sentido que no cabe mistificar.

Sólo por la fe en la resurrección de Jesús a una vida nueva con Dios cobra sentido esta muerte sin sentido. Sólo a la luz de esa nueva vida de Dios resulta claro que la muerte no fue en vano; que el Dios que parecía haberlo dejado caer a la vista de todos, en realidad lo había sostenido a través de la muerte; que a aquel que había llegado a experimentar como nadie antes de él el abandono de Dios, Dios no lo había abandonado; que Dios, públicamente ausente, había estado ocultamente presente. Esto es, pues, lo que da sentido al absurdo sufrir y morir de los hombres, y un sentido que el hombre no puede, muriendo y sufriendo, fabricar por sí mismo, pero que puede dejarse regalar por otro completamente distinto, por Dios.

⁴¹ Cf. también la crítica de la historia trinitaria de salvación de J. Moltmann por parte de J. B. Metz, *Breve apología de la narración: «Concilium»* 85 (1973) 222-238; ideas prácticamente idénticas en id., *Erlösung und Emanzipation*, 135-137. Metz no ha tenido en cuenta el paso que se da en mi libro *La encarnación de Dios* de una problemática especulativa a otro tipo de planteamiento. En las páginas que siguen trataremos de determinar la relación que existe entre Dios y Jesús.

⁴² En esto se ha de dar la razón a J. B. Metz.

⁴³ Cf. J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, 132s. Cf. también III. V.1 d): ¿*Legendas?*

⁴⁴ Cf. III. IV.3 e): ¿*En vano?*

¿No puede surgir del sufrir y morir de este Uno, ya consumados, el sentido oculto del sufrir y morir de los demás, de suyo carentes de sentido? El dolor del hombre sigue siendo dolor, y la muerte, muerte. No se suprime el dolor pasado, ni se hace inocuo el dolor presente, ni se torna imposible el dolor futuro. El sufrimiento y la muerte siguen asediando la vida humana. No se trata de reinterpretar, minimizar o glorificar el dolor. Tampoco se trata de aceptarlo estoicamente, de soportarlo apática y atáxicamente. Menos aún de buscarlo masoquísticamente, de convertirlo ascéticamente en placer. Más bien hay que combatirlo, como luego veremos con más detalle, con todos los medios humanos en la esfera individual y social, en las personas y las estructuras.

Desde el sufrimiento y la muerte de este Uno que sufre y muere sin sentido, una sola cosa fundamental se puede decir: que también el sufrimiento y la muerte del hombre, manifiestamente absurdos, pueden tener un sentido, pueden recibir un sentido. Un sentido oculto: el hombre no puede de por sí asignar un sentido al dolor, pero lo puede recibir a la luz de la pasión y muerte de este Uno, ya consumadas. No es una automática donación de sentido: no se trata de satisfacer ilusiones, de proclamar una glorificación del dolor, de proporcionar un tranquilizante psíquico o un consuelo barato. Se trata de una libre oferta de sentido: el hombre tiene que decidir. Puede rechazar este sentido —oculto— por despecho, cinismo o desesperación. Pero también puede aceptarlo con confianza fiel en aquel que dio sentido a la absurda pasión y muerte de Jesús. Siendo esto así, están de más la protesta, la indignación y la frustración. Se acaba la desesperación.

El cristiano que dirige su mirada hacia la resurrección a la vida de aquel Uno que sufrió no ha pasado aún por la resurrección, sino que la tiene todavía por delante. El sufrimiento sigue siendo un mal; pero, cuando se confía en Dios, no es ya el mal absoluto que, como en el budismo, habría que suprimir mediante la aniquilación del deseo de vivir, en un nirvana. Sólo hay un mal absoluto: la separación de Dios, fuera del cual el mal no tiene sentido alguno. El sufrimiento es parte del hombre. De hecho, forma parte de la plena condición humana en este mundo: el mismo amor va siempre unido al dolor. El hombre tiene que llegar a la vida a través del sufrimiento. No hay razón humana que pueda explicar por qué esto es así, por qué esto es bueno y razonable para el hombre, por qué no irían mejor las cosas sin dolor. Pero a partir de la pasión, muerte y nueva vida de Jesús es posible, confiándose a Dios, aceptarlo ya en el presente como razonable, con la certeza de la esperanza en una revelación total del sentido cuando llegue la consumación.

Así, pues, el hombre, que no cesa de sufrir, se halla inserto (de acuerdo con el orden natural) en la dialéctica del sufrimiento y de la liberación del sufrimiento (donada en la fe). Aún tiene que padecer y morir, pero ni el sufrimiento ni la muerte pueden poner en peligro su esperanza. En sí mismo, el sufrimiento es casi siempre absurdo. Pero la perspectiva del Uno paciente brinda una oferta de sentido, la cual, contra todo el absurdo del mundo, sólo puede ser acogida con confianza, y con el convencimiento de que por desconsoladora, absurda y desesperada que sea una situación, Dios está también presente en ella. No sólo puedo encontrar a Dios en la luz y en la alegría, sino también en la oscuridad, en la tristeza, en el dolor, en la melancolía. De suyo el dolor no es signo de la ausencia de Dios. En la pasión del Uno se ha puesto de manifiesto que el sufrimiento es camino hacia Dios. Lo que Leibniz simplemente afirma y Dostoievsky oscuramente presiente le es confirmado a Job y se hace definitivamente patente y cierto a partir del Resucitado después de la muerte en cruz: Dios también abarca el sufrimiento; también el sufrimiento, pese a todo el abandono de Dios, puede convertirse en lugar de encuentro con él. El creyente no conoce un camino al margen del dolor; sino un camino a través de él: la indiferencia activa, la serenidad y la disposición a la lucha contra el dolor y sus causas, poniendo su mirada en el Uno doliente y confiando fielmente en aquel que también —y de manera especial— está ocultamente presente en el dolor y sostiene y apoya al hombre en los momentos de extremo peligro, de máximo absurdo, anadamiento, abandono, soledad y vacío: un Dios que está al lado del hombre, co-afectado con él, un Dios solidario con el hombre. Ninguna cruz del mundo puede desmentir la oferta de sentido que nace de la cruz de aquel que fue resucitado a la vida.

Con mayor claridad que en ningún otro lugar se echa de ver aquí que este Dios no es sólo el Dios de los fuertes, de los sanos y de los triunfadores, el Dios del batallón más esforzado. Precisamente en el sufrimiento puede Dios revelarse como el Dios anunciado por Jesús, el Padre de los perdidos, conforme hemos visto⁴⁵. Este Dios es la respuesta a la pregunta de la teodicea, a los enigmas de la vida, al dolor, la injusticia y la muerte en el mundo. Como Padre de los perdidos, no es un Dios en lejanía trascendente, sino un Dios cercano al hombre, de incomprensible bondad, generoso y magnánimo, que sigue al hombre a través de la historia y, dentro de la oscuridad, inutilidad y sinsentido de su vida, lo invita al riesgo de la esperanza, sale misericordiosamente a su encuentro aun cuando esté alejado de él.

⁴⁵ Cf. III. IV.2 d): *Revolución en el concepto de Dios*.

En ningún otro lugar se manifiesta más claramente que en la vida y obra y en la pasión y muerte de Jesús que este Dios es un Dios para el hombre, un Dios que está totalmente de nuestra parte. No un Dios teocrático, aterrador «desde arriba», sino un Dios amigo del hombre, *com-pasivo* «con nosotros aquí abajo». Hablamos en imágenes, símbolos y analogías, no hace falta insistir en ello; pero así se puede entender mejor lo que queremos decir, que ahora resulta aún más claro que antes: en Jesús no se ha manifestado el Dios cruel de la arbitrariedad y la Ley, sino un Dios que se acerca a los hombres como amor capaz de salvar, que se ha solidarizado en Jesús con el hombre doliente. ¿Dónde se hace esto más patente que en la cruz, una vez confirmada por la resurrección y cambiada de signo? En la cruz se revela con la mayor claridad que este Dios es realmente un Dios que está de parte de los débiles, de los enfermos, de los pobres, de los marginados, de los oprimidos, hasta de los impíos, inmorales y ateos. Un Dios que, a diferencia de los dioses de los paganos, no se venga de quienes cometen faltas contra él; que no se deja comprar y sobornar por quienes quieren algo de él; que no envidia la felicidad de los hombres, que no les exige su amor y les deja luego caer. Es más bien un Dios que otorga la gracia a quienes no la merecen. Que da sin envidia y nunca decepciona. Que no exige amor, sino que lo regala: que es todo amor. Por eso la cruz no debe interpretarse como un sacrificio exigido por un Dios cruel. Desde la Pascua, precisamente, fue interpretada en sentido opuesto: como suprema manifestación de su amor. Amor por el que Dios puede ser definido no tanto en el sentido abstracto de «esencia» cuanto en el de acción, en el de «modo» de actuar⁴⁶: amor no como afecto, sino como «existencia para los demás», como «hacer el bien a otros». Un amor, pues, que no se puede definir en abstracto, sino sólo en referencia a este Jesús.

Este Dios del amor es el que, según Pablo, no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros. Por tanto, ¿cómo no nos lo va a dar todo con él?⁴⁷ Esta es la razón por la que, según el mismo Pablo, nada, absolutamente nada, puede ser peligroso para el cristiano: porque nada lo puede separar de ese amor de Dios, presente en Cristo Jesús⁴⁸. Como muestra Pablo en su propia vida, esta teodicea no es mera teoría teológica, sino algo que se puede vivir y probar en la praxis⁴⁹.

El hombre puede rebelarse contra un Dios que reina más allá de todo sufrimiento, en imperturbable felicidad o apática trascendencia. Pero, ¿puede hacerlo también contra el Dios que ha

⁴⁶ 1 Jn 4,8s.

⁴⁷ Rom 8,32. ⁴⁸ Rom 8,38s.

⁴⁹ Cf. el fragmento autobiográfico de 2 Cor 11,16-12,10.

revelado toda su com-pasión en el sufrimiento de Jesús? El hombre puede sublevarse contra una justicia divina abstracta y contra una armonía universal preestablecida para el presente o postulada para el futuro. Pero ¿puede hacerlo también contra el amor del Padre de los perdidos, que se ha manifestado en Jesús y que, en su gratuitad e ilimitación, abarca también mi sufrimiento, acalla mi indignación, supera mi frustración y me posibilita la resistencia y la victoria en todas las necesidades de la vida?

El amor de Dios no protege *de* todo sufrimiento, pero protege *en* todos los sufrimientos. Así comienza ya en el presente lo que sólo llegará a su plenitud en el futuro: la justificación de Dios en la rehabilitación del hombre, de todos los hombres, incluidos los muertos y los derrotados; la teodicea como antropodicea. La armonía, no establecida fácilmente, sin expiación, sino instaurada en la cruz. La victoria definitiva del amor de un Dios que no es un ser indiferente y despiadado al que no pueden conmover el dolor y la injusticia, sino que amorosamente se ha hecho y se seguirá haciendo cargo del dolor del hombre. La victoria del amor de Dios tal como lo ha proclamado y manifestado Jesús, como potencia última y decisiva: ¡éste es el reino de Dios! Porque el anhelo —expresado por Horkheimer y compartido por otros muchos a lo largo de la historia de la humanidad— de justicia en el mundo, de auténtica trascendencia, del «totalmente Otro», «de que el asesino no triunfe sobre la víctima inocente»⁵⁰, tiene que cumplirse, como prometen las últimas páginas de la Escritura, más allá de toda teoría y de toda teología crítica: «Dios en persona estará con ellos y será su Dios. El enjugará las lágrimas de sus ojos, ya no habrá muerte ni luto ni llanto ni dolor, pues lo de antes ha pasado»⁵¹.

Hasta aquí las interpretaciones de la muerte de Jesús. Pero, ¿no crean todavía más dificultades las interpretaciones de su origen?

3. INTERPRETACIONES DEL ORIGEN

Navidad sigue siendo para muchos la fiesta principal de la cristiandad y la encarnación de Dios su dogma central. Mas todo lo expuesto hasta ahora permite concluir que no es el nacimiento de Jesús, sino su muerte y su nueva vida con Dios lo que constituye el centro perenne del mensaje cristiano.

⁵⁰ Cf. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior* (Hamburg 1970) 61s.

⁵¹ Ap 21,4.

a) Hecho hombre

Las tres «noches santas» de las grandes religiones universales —la iluminación de Buda, el descenso del Corán y el nacimiento de Jesús— no pueden colocarse en el mismo plano, como se ha hecho más de una vez. Pero, ¿cómo ignorar que también se cuentan *acontecimientos extraordinarios del nacimiento de otros fundadores de grandes religiones* y que en este punto, por tanto, no se puede hablar de particularidad en Jesús de Nazaret? Concepción virginal, nacimiento milagroso, apariciones de ángeles, tentaciones diabólicas, todo eso se narra también de los fundadores de religiones, no es algo privativo de Jesús. Los nacimientos de Buda, Confucio, Zaratustra y Mahoma están rodeados de prodigios. Un ángel anuncia a su madre el nacimiento del profeta Mahoma. En el caso de Zaratustra, la concepción se realiza en circunstancias maravillosas. Del semen de Zaratustra, depositado en una virgen, nace Saoshyant, el salvador universal persa. También en el caso de Buda se da una concepción virginal, ya que Buda entra en forma de elefante blanco en el cuerpo de Maya y sale luego de su costado. Hay apariciones de ángeles en los nacimientos de Mahoma y Confucio. Hechos maravillosos de todas las clases se atribuyen no sólo a Jesús niño —en algunos textos apócrifos—, sino también al joven príncipe Siddarta. Y Buda y Zaratustra son tentados por el mal espíritu, lo mismo que Jesús. Por consiguiente, si la filiación divina de Jesús se redujera a semejantes acontecimientos extraordinarios en el nacimiento o a hechos milagrosos durante la vida, Jesús podría ser equiparado a los fundadores de religiones, por no hablar de otros héroes o taumaturgos más o menos dudosos de la Antigüedad.

1. La cruz sigue siendo lo específicamente cristiano. Sólo que los *primeros testigos miran desde la cruz del Resucitado hacia atrás*: al comienzo de la vida de Jesús. Las mismas afirmaciones sobre la *encarnación* del Hijo de Dios serían una «historia de dioses», pura mitología, si no fueran contempladas en conexión con el mensaje de la cruz y la resurrección. Originariamente sólo pretendían explicar quién era en realidad el que había sufrido, se había entregado y había probado semejante obediencia¹. Ya hemos visto que la comunidad primitiva llamó a Jesús «Hijo» e «Hijo de Dios»: abogado, plenipotenciario y portavoz, enviado personal, fiduciario, lugarteniente y representante de Dios². Inicialmente, partiendo de la tradición judía, la persona y la causa

¹ Cf. Flp 2,8; Rom 5,9.

² Cf. III. V.2 c): *Carácter representativo*.

de Jesús son interpretadas con ayuda de las categorías de Hijo de Dios y, luego, de engendrado por el Espíritu, de preexistente y mediador de la creación: categorías que posteriormente fueron trasladadas al medio y lenguaje del mundo helenista, tan distinto, donde dieron lugar a otras asociaciones. En las páginas que siguen estudiaremos estas conexiones tan complejas.

El término y concepto de «*in-carnatio*» (*en-sarkosis*, «encarnación») llegó a imponerse poderosamente gracias al prólogo de Juan. Este es el único lugar del Nuevo Testamento en que aparece esa idea de la «Palabra» o «Logos» divino preexistente desde la eternidad en Dios y en cuanto Dios, preexistente en la esencia divina: Palabra que, según la literatura sapiencial judía (¿también según la gnosis precristiana?), ya estaba presente, personal y pretemporalmente, en el momento de la creación del mundo y que halló luego una morada entre los hombres³; que aparece después en las especulaciones de Filón como hijo primogénito de Dios y segundo Dios, como imagen de Dios y modelo originario de las cosas, como órgano de la creación y revelación⁴; que, finalmente, en el prólogo de Juan se presenta como persona divina que se hace «carne» por los hombres: la encarnación de Jesús como *revelación* de Dios (vida, luz, verdad) en el mundo⁵.

Pero ya en los escritos paulinos y deuteropaulinos se formulan no pocos enunciados sobre la encarnación del Hijo de Dios, redactados en forma de profesión de fe⁶ o de himno⁷, que podrían remontarse en su mayor parte a formulaciones de la tradición a Pablo⁸. El enunciado más antiguo es el himno prepaulino, ampliado por el mismo Pablo, de la carta a los Filipenses, según el cual Cristo Jesús, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios, sino que se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Así, presentándose como simple hombre, se abajó y fue obediente hasta la muerte y muerte de cruz⁹. La encarnación se interpreta, pues, como *anonadamiento* y *humillación*, para fundamentar el amor y el desprendimiento cristianos. Las cartas pastorales postpaulinas gustan de llamar a la encarnación del Cristo Jesús «*epifanía*»¹⁰. Y no es una inocua fórmula litúrgica si se la sitúa en el

³ Prov 8,22-30; Eclo 24,8-12.

⁴ Filón, *Agricultura*, 51; *Alegoría de las Leyes*, 2, 86; 3, 96; 3, 177.

⁵ Jn 1,1-14. ⁶ Rom 1,3s; cf. 2 Tim 2,8.

⁷ Flp 2,6-11; cf. 1 Tim 3,16.

⁸ Cf. el texto redaccionalmente más antiguo sobre la encarnación: Gál 4,4; luego 2 Cor 8,9; Rom 8,3 y, finalmente, Tit 2,11; 2,4. Para un análisis de estos textos cf. K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* II, 151-168 (con bibliografía).

⁹ Flp 2,5-8. ¹⁰ Cf. 2 Tim 1,10; Tit 2,11; 2,13; 3,4.

tiempo. En los cultos místicos de la época helenista se celebraba y anunciaba, en el elevado lenguaje sacral de la Antigüedad, la «aparición» bienhechora de los dioses, como también la «aparición» del soberano en visita oficial. Las comunidades cristianas, por su parte, proclaman la «aparición» del «Salvador» Jesús (en griego: *soter*: título helenista de los «salvadores» divinos) y de su «gracia», su «benevolencia», su «bondad» en todos los momentos de su vida, desde la encarnación hasta la muerte. Hacia el año 42 o 41 *antes* del nacimiento de Jesús, al comienzo de la cruenta guerra civil que duró quince años, tras el asesinato de César, el poeta romano Virgilio había anunciado en su famosa Egloga cuarta el nacimiento de un salvador universal. ¿Lo había hecho con la esperanza puesta en Octavio, sobrino nieto e hijo adoptivo de César, y en su familia? En todo caso, cuando éste, finalmente, retornó a Roma en el año 29 como único emperador, tras la victoria sobre Antonio y Cleopatra, como primera providencia oficial mandó cerrar el templo de Jano, dios bifronte de la guerra. Y en lo sucesivo, el *Augustus Divi Filius*, el «hijo del divino», es decir, de César, elevado a la categoría de divinidad estatal dos años después de morir («hijo del divino» es expresión que en el Oriente griego se traduce por «hijo de dios»), hizo todo lo posible para hacer efectiva la utopía, fomentada por Virgilio, del comienzo de un reinado de paz: *pax romana*, *pax augusta*, sellada con la consagración de la gigantesca *Ara Pacis Augustae*, el altar de la paz augusta, el año 9 antes del nacimiento de Cristo. El mismo año (según la célebre inscripción de Priene, en Asia Menor, encontrada en 1890, que luego se ha hallado también en otros lugares) fue anunciado al mundo entero el *evangelium* del nacimiento del «dios» y «salvador» recién aparecido, César Augusto, el que ha traído al mundo corrompido una nueva vida, felicidad, paz, cumplimiento de la esperanza de los antepasados, salvación¹¹.

Sobre este trasfondo de la teología política de los Césares, ¿no se lee con ojos menos «navideños» la anunciación lucana, sobre la que hemos de hablar más adelante, de un «Hijo de Dios» y «Salvador» en un pequeño rincón del Imperio? Y, ¿no se leen también con otros ojos los pasajes de las cartas pastorales, incluidos igualmente en la liturgia de Navidad, que proclaman con palabras solemnes la «aparición» del «Salvador» y «Dios» Cristo Jesús? ¹² Según la inscripción de Priene, el comienzo del año oficial

¹¹ Texto y comentario en W. Schmithals, *Die Weihnachtsgeschichte Lk 2, 1-20*, en G. Ebeling-E. Jüngel-G. Schunack (ed.), *Hom. Ernst Fuchs* (Tubinga 1973) 281-297, así como K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* II, 166-168.

¹² Cf. los textos arriba citados de Tit y 2 Tim.

(que conllevaba la toma de posesión de los nuevos cargos) debía tener lugar en adelante el 23 de septiembre, *fecha del nacimiento* del dios salvador Augusto. Desde el siglo IV la fecha del nacimiento de Jesús se celebra el 25 de diciembre: *Natalis Christi*, probablemente en intencionado enfrentamiento con la festividad imperial del *Natalis Solis Invicti* (nacimiento del dios-sol invicto), introducida poco antes y celebrada oficialmente el 25 de diciembre (solsticio de invierno). Como hemos señalado, con este día se hizo coincidir durante siglos el comienzo del año, hasta que, éste, por motivos preferentemente prácticos, fue trasladado al primer día del mes siguiente, el 1 de enero. La festividad romana de la Navidad llegó a imponerse incluso en Oriente, donde, por ejemplo, en Jerusalén, la fiesta de la «epifanía» (o «teofanía») era el día conmemorativo del nacimiento de Jesús, no la fiesta de los Magos («día de Reyes») ni del bautismo de Jesús.

Como es lógico, la evolución experimentada por el concepto de encarnación no deja de plantear problemas. O ¿es que se puede pasar por alto que la intensiva concentración en la encarnación provocó automáticamente un cambio de acento en la teología y la piedad cristianas? Este cambio de acento, que hoy tanto dificulta la comprensión del mensaje cristiano, ¿estaba en consonancia con el mensaje originario? ¿No se desplaza el acento de la muerte y la resurrección a la preexistencia eterna y la encarnación? ¿No eclipsa el Hijo de Dios al hombre Jesús de Nazaret?

2. De hecho no puede negarse que la *crisología de elevación*, que parte de abajo y se centra en la muerte y la resurrección (elevación del Mesías humano a Hijo de Dios; crisología de dos planos) fue progresivamente *superada por una crisología de encarnación que parte de arriba*: con la encarnación del Hijo de Dios, cuyo anonadamiento y humillación constituyen forzosamente el presupuesto de la elevación. Dicho de otra manera: la crisología «ascendente», según la cual la filiación divina significa en sentido veterotestamentario elección y ascensión a la categoría de Hijo (elevación, bautismo, nacimiento), fue completada e incluso sustituida por una *crisología «descendente»*. La filiación divina implica para ésta una *generación ontológica* de naturaleza superior, que hay que definir cada vez con mayor exactitud mediante términos y conceptos helenistas. No se trata ahora tanto de la situación de privilegio y poder de Cristo Jesús en sentido veterotestamentario cuanto de su *origen* en sentido helenístico. Más que de la función, se trata del ser. Conceptos como esencia, naturaleza, sustancia, hipóstasis, persona, unión van a cobrar desde ahora una importancia creciente.

Para oyentes helenistas «Hijo de Dios» no significa sólo abo-

gado, plenipotenciario, portavoz, lugarteniente y representante de Dios¹³, sino un ser divino que, en virtud de su naturaleza divina, está separado de la esfera humana. Un ser sobrehumano de origen divino y dotado de poderes también divinos. Un ser preexistente junto a Dios desde la eternidad que, llegada la plenitud de los tiempos, asume forma humana y aparece en el hombre Jesús. De esta manera, el título de «Hijo de Dios» expresa dos cosas al mismo tiempo: la *distinción de Dios Padre* (obediencia, subordinación) y la *identificación con Dios Padre* (unidad con Dios, divinidad).

En adelante, el énfasis se irá poniendo cada vez más, y casi siempre de forma unilateral, en esa *unidad con Dios*, que ya no se describe con categorías históricas y personales, sino en términos ontológicos. Ciertamente es que en el Nuevo Testamento el término «Dios» prácticamente se aplica siempre al Padre. Pero la aplicación a Jesús tanto del título de Hijo de Dios como del atributo divino *Kyrios* (Señor Jesús) tuvo que conllevar en el ambiente helenista la atribución a Jesús de propiedades divinas, traer como consecuencia una reflexión sobre su soberanía, su dignidad y su naturaleza divina, sobre su divinidad, en suma. Ya se deja entrever esto en el antiguo enunciado, aún vago y embrionario, de la preexistencia y la encarnación, tal como se formula en el himno de la carta a los filipenses. Sin embargo, el himno se interesa menos por la condición divina de Jesús que por el acontecimiento que se realiza en él por iniciativa de Dios. El mismo Pablo sólo llama a Jesús «el Señor» y afirma que ese señorío ya compete a su existencia premundana con el fin de destronar a los otros múltiples señores y dioses. Y sólo un texto paulino asocia estrechamente «al Señor» (Jesús) y a «Dios» (Padre) en el contexto de la creación del mundo¹⁴. El Nuevo Testamento no suele llamar «Señor» a Dios; tal título se reserva generalmente para Jesús. Pero, a la inversa, a Jesús casi nunca se le llama directamente «Dios», y Pablo nunca en absoluto. El mismo vocabulario refleja, pues, el interés por mantener una distinción. En el Nuevo Testamento jamás se habla de una encarnación de Dios. Sólo el Evangelio de Juan aplica explícitamente a Jesús esos dos importantes predicados juntos en la exclamación del incrédulo Tomás: «Señor mío y Dios mío»¹⁵. Fuera del Evangelio de Juan, Jesús no es directamente denominado «Dios» más que en raros casos excepcionales, tardíos e influidos por la mentalidad helenística¹⁶. Pero esto iba a cambiar rápidamente con la teología griega.

¹³ Cf. de nuevo III. V.2 c): *Carácter representativo*.

¹⁴ 1 Cor 8,5s. ¹⁵ Jn 20,28.

¹⁶ Jn 1,1: el Logos preexistente, y Jn 20,28 en la confesión de Tomás; probablemente también en 2 Tes 1,12; Tit 2,13; 2 Pe 1,1.

b) ¿Divinización o humanización?

1. La *teología griega* posterior extrajo de la nueva concepción helenística de la filiación divina consecuencias de gran alcance y no poco problemáticas: ya al cambio de siglo Ignacio de Antioquía llama a Jesús «Dios» con toda naturalidad¹⁷. En la misma época, y debido a un comprensible cambio de frente, dentro del ámbito helenista se hace obligado defender no ya la potestad y autoridad divinas del Hijo de hombre, como en los medios judíos, sino la verdadera humanidad y pasibilidad del Hijo de Dios (contra las herejías gnósticas)¹⁸. Como es natural, ni Ignacio ni ninguno de los escritores posteriores quiere abandonar el monoteísmo judío; todo bi-teísmo o tri-teísmo es siempre radicalmente rechazado. Pero cuanto más se colocaba a Jesús en cuanto Hijo en el mismo plano ontológico que el Padre y más se describía esa relación con categorías naturales, tanto mayores eran las dificultades para armonizar conceptualmente el *monoteísmo* y la *filiación divina*, la diferencia de Jesús con Dios y su unidad con él.

Por útiles e imprescindibles que fueran algunas de estas categorías helenísticas en los medios helenistas, este desarrollo comportó dificultades casi insuperables en orden a la predicación del evangelio de Jesús el Cristo entre los judíos, como siglos después entre los mahometanos, motivando prácticamente el completo fracaso de la misión. Condujo además a la misma comunidad cristiana a inesperadas confusiones teológicas y a continuas complicaciones político-eclesiásticas. Había tenido lugar una amplia acomodación a las formas de pensar y vivir del helenismo, bajo el influjo de las escuelas filosóficas, los cultos místéricos y el Estado romano. Se fueron haciendo más sutiles los conceptos de carácter filosófico, más acusadas las diferencias entre las escuelas, más complicadas las explicaciones y más numerosas las garantías de seguridad de la ortodoxia mediante dogmas que llegaban a ser leyes estatales. Pero también fueron cada vez más numerosos los malentendidos, los partidos e incluso las escisiones. Los mismos concilios ecuménicos de la era posconstantiniana sólo pudieron remediar parcialmente estos males.

A diferencia del Occidente latino, la soteriología oriental¹⁹ centró cada vez más su atención en la encarnación del Logos: para

ella, el acontecimiento salvífico primario no es tanto la cruz del Resucitado como la aparición de un ser divino en forma humana, lo que comprensiblemente es estimado más como *mysterion* que como *skandalon*. Desde Ireneo, el primer teólogo sistemático (siglo II), lo decisivo para la teología sistemática griega es que con Jesús Dios mismo ha entrado en la historia y se ha hecho hombre para que los hombres se hagan dioses. Es decir, *encarnación de Dios como presupuesto de la divinización del hombre*. Y divinización del hombre que no se entiende como identificación panteísta con la divinidad, sino como participación ontológica y dinámica de Dios.

La teología griega concibe la historia entera de la humanidad de una forma grandiosa, como un gran proceso pedagógico (*paideia*) continuo y ascendente. La imagen de Dios, borrada por la culpa y el pecado, es restaurada en el hombre y llevada a su plenitud por la pedagogía del mismo Dios. En el punto culminante de esa progresiva revelación y educación del género humano según un plan previamente concebido (la *oikonomía* de la salvación) acontece que Dios mismo, en su Hijo y Logos, entra en el mundo y asume una naturaleza humana. De este modo, el hombre es definitivamente liberado de las tinieblas, del error y de la muerte e invitado con la doctrina y el ejemplo al seguimiento, es decir, a la imitación (*mimesis*) y a la participación (*méthexis*), para así alcanzar a Dios.

No vamos aquí a hacer elogios de esta grandiosa soteriología de la teología griega. Ciertamente supone una cristianización global de la concepción helenística (en particular, estoico-platónica) de la *paideia*. Pero constituye al mismo tiempo una helenización del mensaje cristiano sobre redención y liberación que comporta numerosos puntos negativos. Ya hemos visto que la soteriología del Occidente latino ha estado amenazada por una concepción racionalista, jurisdicista y moralista de la relación Dios-hombre y por una aislada teología de la cruz. La soteriología griega corre un riesgo distinto: se acerca muchas veces en exceso a una estéril concepción mística de la cristología y descuida la enseñanza, la vida y la muerte del Jesús histórico. Se sumerge a menudo en especulaciones cósmicas e ignora las relaciones personales. En la teoría y en la praxis propende a un peligroso dualismo materia-espíritu y lo equipara a la antinomia bíblica pecado-gracia.

Pero todavía es más importante otro aspecto ya apuntado: según esta concepción, la redención se efectúa básicamente en la encarnación del Logos. La muerte de Jesús pasa injustificadamente a segundo plano en comparación con la Navidad y la Pascua, con la encarnación y una resurrección entendida como confirmación

¹⁷ Ignacio, *Ad Trall.*, 7,1; *Ad Smyr.*, 1,1; 10,1; *Ad Eph.*, 15,3; 18,2, etc.

¹⁸ Cf. H. Küng, *La encarnación de Dios*, excursus II: ¿Puede Dios sufrir?

¹⁹ Además de las grandes obras sobre la historia de los dogmas de A. Harnack, R. Seeberg y J. Rivière, cf. recientemente H. Kessler, *op. cit.*, § 1-2. Con distinto matiz, G. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, 72-83.

de la encarnación. Tiene un significado más accidental que constitutivo: casi viene a ser como un contratiempo, cierto que de incomprensible magnitud, en el curso triunfal de descenso y ascenso del Logos. El efecto de la redención, si bien no es consecuencia directa de la encarnación, se interpreta más como esencial y natural que como personal e histórico. Hace referencia —no sin razón— a la incorruptibilidad e inmortalidad, a la filiación y a la divinización del hombre, al retorno del cosmos entero a Dios. Pero, en la teoría como en la praxis, no sólo la encarnación y la resurrección eclipsan a menudo la cruz; también la vida divina desplaza a la humana; la divinización del hombre, su humanización; el retorno espiritual del mundo, la transformación del mundo y de la sociedad. No obstante, todavía la teología patristica no conocía la posterior división de la teología en disciplinas: exégesis, dogmática, moral, derecho canónico. Por eso su unitariedad, frente a la cual no siempre ha sido un avance la mayor diversificación de la Escolástica latina, impidió que se llegara a consecuencias extremas.

2. Pero, ¿qué hombre razonable quiere *hoy* llegar a ser Dios? ²⁰ Algunas máximas patristicas que enardecían entonces, como «Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios», tropiezan hoy con una incomprensión casi total. El tema del intercambio entre Dios y el hombre (o el de las dos «naturalezas»), tan candente en la época helenística, carece de interés en una época que con tanta intensidad siente la ausencia de Dios, el «eclipse de Dios». El problema actual no es tanto la divinización del hombre cuanto su *humanización*. El Nuevo Testamento no siempre interpreta lo acontecido en Jesús de Nazaret (y con él) como encarnación de Dios o, más exactamente, del Hijo o de la Palabra de Dios. Si esta interpretación ha de tener sentido para el hombre actual, sólo lo logrará en tanto en cuanto diga algo para la humanización del hombre.

Invertiendo la perspectiva, sin embargo, y dadas las enormes posibilidades del hombre moderno, ¿no hay en el proceso de emancipación por propia voluntad humana una tentación mucho más seria de «ser como Dios», que, como ya se describe en el libro del Génesis, es la tentación originaria del hombre? ²¹ Y esos hombres «emancipados» que militan ardorosamente por la abolición de Dios, ¿no son de ordinario los que quieren ocupar ese puesto que al parecer ha quedado vacío y constituirse en lugartenientes de Dios, para «discernir el bien y el mal» de ellos mismos y de la

²⁰ Sobre este problema cf. las interesantes ideas de F.J. Schierse, *Niemand will mehr Gott werden. Gedanken zu Weihnachten einmal anders: «Publik»* (25 de diciembre de 1970).

²¹ Gn 3,5.

sociedad? En esta nuestra sociedad moderna, ¿acaso no abundan los poderes y sistemas anónimos que aspiran a desempeñar el papel de la divina providencia? La multiforme deshumanización del hombre a nivel individual y social unida a la moderna desdivinización de Dios y las deshumanizantes divinidades que lo han sustituido (partido, Estado, raza, ciencia, dinero, culto a la personalidad, poder) muy bien pueden dar motivo de mayor apertura a la antigua verdad de que sin Dios no es posible una verdadera humanización del hombre en la esfera individual y social.

No se trata, como el ateísmo siempre teme sobre la base de muchas predicaciones erróneas, de una humanización del hombre por obra de un Dios prepotente que empequeñece al hombre y oprime su libertad, pero que en realidad está cortado a nuestra imagen y semejanza. Se trata, al contrario, como paradigmáticamente revela la cruz, de una humanización del hombre por obra de un Dios in-potente que humaniza al hombre y posibilita su libertad, cual se ha revelado con toda su benevolencia —tema en que insisten los relatos navideños— en Jesús niño. En este Jesús, como muchos hombres en concreto han experimentado y enseña la fe, obra el mismo Dios. En él, como hemos visto, la Palabra y la voluntad de Dios se han revelado, hecho «carne».

Por consiguiente, para entender esto correctamente es preciso no referirlo en exclusiva al *punctum mathematicum* o *mysticum* de la concepción o del nacimiento de Jesús. Como han puesto de manifiesto los anteriores capítulos, la Palabra y la voluntad de Dios se han hecho carne y tomado forma humana en *toda* la vida de Jesús, en *toda* su predicación, comportamiento y destino: Jesús *proclamó, manifestó y reveló* la Palabra y la voluntad de Dios con toda su persona, en todas sus palabras, acciones y sufrimientos. Puede decirse aún más: dado que en Jesús coinciden plenamente palabra y obra, doctrina y vida, ser y actuar, él es corporalmente, *en forma humana, la Palabra y la voluntad de Dios* ²².

En esta amplia perspectiva global, no especulativa, sino histórica, es también hoy comprensible que Pablo y la tradición paulina ya concibieran a Jesús como revelación de la fuerza y sabiduría de

²² Una cristología según el modelo de la *voluntad* —que se impone en razón de la predicación de Jesús sobre la voluntad de Dios y de su sumisa obediencia— no fue desarrollada por los Padres a causa del poderoso influjo de la cristología joánica del Logos. Sin embargo, como me ha hecho notar mi colega de Tubinga H.-J. Vogt, *existen* en los Padres algunos puntos de arranque para una cristología de la voluntad, por ejemplo, en las declaraciones cristológicas del emperador Constantino: cf. H. G. Opitz (ed.), *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328 = Atanasius Werke III,1* (Berlin-Leipzig 1934) 58s. 69s. Cf. también algunas insinuaciones en Ireneo, Clemente de Alejandría y, especialmente, Atanasio.

Dios²³, como cabeza y señor de la creación²⁴, como imagen y semejanza de Dios²⁵, como «sí» de Dios²⁶. Y que Juan lo caracterizara no sólo como Palabra de Dios²⁷, sino, indirectamente, como igual a Dios²⁸; más aún, como Señor y Dios²⁹. En esta perspectiva es posible entender también afirmaciones tan difíciles y profundas como «Dios estaba en Cristo y reconcilió el mundo consigo»³⁰, «en Cristo habita corporalmente la plenitud total de la divinidad»³¹, «la Palabra de Dios se hizo carne»³². Como es natural, estas fórmulas se prestan a malentendidos que es preciso evitar.

c) Verdadero Dios y verdadero hombre

En ningún lugar del Nuevo Testamento se expone una doctrina mitológica bi-teísta: Dios es uno, y no se puede hablar de Dios simplemente como se habla del hombre ni se puede hablar del hombre simplemente como se habla de Dios. Tampoco hay pasajes que identifiquen al Hijo con el Padre (monarquianismo, sabelianismo): el Hijo no es simplemente el Padre ni el Padre es simplemente el Hijo.

1. No siendo posible una simple dualidad ni una mera identidad, ¿cómo se puede expresar positivamente la relación de Jesús con Dios? Podemos formularlo del siguiente modo: el *verdadero hombre* Jesús de Nazaret es para la fe *revelación* real del único *Dios verdadero*.

Así lo pone de manifiesto sobre todo el Evangelio de Juan: puesto que el Padre conoce al Hijo y el Hijo al Padre³³, puesto que el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre³⁴, puesto que, consiguientemente, el Padre y el Hijo son uno³⁵, puede decirse que quien ve al Hijo ve al Padre³⁶. Aquí no hay mitología, ni mística, ni metafísica, sino una afirmación escueta y fundamental: en la actuación y en la persona de Jesús Dios sale al encuentro, se manifiesta, aunque no de forma perceptible para el observador neutral, pero sí para el hombre que cree y se entrega confiadamente a Jesús.

Así, pues, en Jesús Dios se muestra como realmente es. En él muestra en cierto modo su rostro. Como hemos visto³⁷, el Dios del

Antiguo Testamento, en contraste con el Dios de la metafísica griega, es un Dios con propiedades, un Dios con rostro humano. Y este rostro humano lo muestra, manifiesta y revela el hombre Jesús de Nazaret en toda su existencia, en sus palabras, obras y sufrimientos. Directamente se puede llamar a Jesús *faz* o *rostro de Dios* o, como en el Nuevo Testamento, *imagen* o *semejanza* de Dios³⁸. Lo mismo se expresa en otros términos diciendo que Jesús es la *Palabra de Dios* y, en definitiva, el *Hijo de Dios*. Con estos términos-imagen se pretende expresar tanto la peculiar relación del Padre con Jesús y de Jesús con el Padre, como la peculiar relación de Jesús con los hombres: su obra y su significado como revelador de Dios para la salvación del mundo. Desde este punto de vista se entiende por qué de hablar de Cristo Jesús se pasó fácilmente a hablar a Cristo Jesús, y por qué la fe y la confesión fueron siempre acompañadas de la aclamación, la invocación y la oración.

2. Antes de aventurar nuevas precisiones que resumidamente aclaren la relación entre Dios y Jesús, parece oportuno hacer algunas consideraciones sobre la idea de *preexistencia*, es decir, sobre la existencia del Hijo de Dios en la eternidad de Dios previa a la encarnación. Esta idea es hoy difícil de ratificar. En los primeros siglos ocurría todo lo contrario —y sólo así cabe comprender esta idea teológica—: flotaba en el ambiente³⁹. No sólo la fomentaba la especulación judía, en especial la de Filón, sobre la eterna Sabiduría de Dios; también la fomentaban las concepciones apocalípticas del futuro Hijo de hombre, ya preexistente escondido en Dios, así como las ideas rabínicas sobre la preexistencia de la Torá, del paraíso y del nombre mesiánico, y, finalmente, las especulaciones gnósticas sobre la preexistencia de las almas humanas, caídas en la materia y que luego el proto-hombre divino recoge, redime de la materia y devuelve al mundo de Dios. En este último punto, de todos modos, es difícil reconstruir las ideas originales gnósticas, dado que no se puede excluir en textos gnósticos la influencia cristiana.

³⁸ 2 Cor 4,4; Col 1,15; cf. también Flp 2,6.

³⁹ Sobre la idea de la preexistencia cf. la amplia bibliografía exegetica en torno al concepto de «Sabiduría» (*sofia*), así como los comentarios al prólogo de Juan. Para Pablo cf. E. Schweizer, *Die Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus*, en *Neotestamentica* (Zurich 1963) 105-109. Para Juan cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I* (Friburgo-Basilea-Viena 1965) 290-302: excursus sobre las ideas (judías, gnósticas y joaneas) de la preexistencia. En general: P. Benoit, *Préexistence et incarnation: «Revue Biblique»* 77 (1970) 5-29; F. Krist, *Jesus Sophia* (Zurich 1970); K. H. Schelkle, *op. cit.*, II § 10, 6. Cf. además, naturalmente, los capítulos pertinentes en las teologías dogmáticas (protestantes: esp. P. Althaus, K. Barth, W. Ott y O. Weber; católicas: esp. M. Schmaus y D. Wiederknecht, en *Mysterium Salutis*) y en las cristologías (O. Cullmann, F. Hahn, W. Pannenberg).

²³ 1 Cor 1,30.

²⁴ Cf. 1 Cor 11,3; 8,6; cf. Col 1,15-18; 2,10; Ef 4,15s; 5,23.

²⁵ Cf. 2 Cor 4,4,6; Rom 8,29; cf. Col 1,15.

²⁶ 2 Cor 1,20. ²⁷ Jn 1,1-14.

²⁸ Jn 5,18s; 10,33-38; 19,7.

²⁹ Jn 20,28; cf. 1 Jn 5,20.

³⁰ 2 Cor 5,18. ³¹ Col. 2,9. ³² Jn 1,14.

³³ Jn 10,15.38. ³⁴ Jn 10,38; 14,10s.20; 17,21-23.

³⁵ Jn 10,30. ³⁶ Jn 14,9; 12,45; 5,19.

³⁷ Cf. III. IV.2 a): *No un nuevo Dios*.

En un clima espiritual semejante tenían que parecer sumamente plausibles las ideas referentes a una preexistencia de Jesús, Hijo y Palabra de Dios, en la eternidad divina. Ni siquiera eran precisas revelaciones directas al respecto. Las reflexiones teológicas eran obvias. Se encuentran no sólo en el prólogo de Juan, sino también en su Evangelio ⁴⁰. Y, todavía mucho antes (lo que es probablemente la más antigua afirmación de la preexistencia de Jesús junto a Dios), en el himno a Cristo de la carta a los Filipenses, sin duda prepaolino ⁴¹, también en textos del mismo Pablo sobre la creación del mundo en Cristo ⁴² y, en fin, algo más desarrolladas, en la tradición paulina ⁴³.

Como es obvio, en estos casos la línea de pensamiento no va del principio al fin, sino *del fin al principio*. Se decía: si en la perspectiva de Dios el Crucificado y Resucitado a la vida tiene una significación tan única, fundamental y decisiva, ¿no debe haber estado siempre en el pensamiento de Dios? Por consiguiente, quien es meta de la creación y de la historia, ¿no debe haber estado desde siempre en el plan eterno de la creación y salvación divinas? Quien está ahora como Hijo ¿no debe haber estado junto a él desde la eternidad como Hijo y como Palabra? Quien es último es también el primero ⁴⁴. Aquel en quien se ha manifestado el fin de todas las cosas es reconocido como el principio de todas las cosas; todas las cosas se orientan a él, en él han sido creadas y en él subsisten ⁴⁵. Se suceden las épocas y las generaciones, cambian las doctrinas y los jerarcas de la Iglesia, pero Cristo Jesús es el mismo hoy que ayer y será el mismo para siempre ⁴⁶.

La diferencia entre preexistencia ideal y real era de escaso interés para una época que, por influencia de Platón, consideraba reales las ideas. Era *natural pensar en categorías helenistas físico-metafísicas*. Con todos los conceptos e ideas disponibles en el horizonte intelectual de la época se intentaba expresar el incomparable significado de lo acontecido con y en Jesús. El elemento mítico desempeñó un papel importante, pero nunca llegó a imponerse por completo, porque toda la legalidad cósmica encontraba sus límites en la historia concreta del hombre Jesús de Nazaret y se quebraba ante su cruz.

De este modo, aun las más especulativas y mitológicas afirmaciones sobre la preexistencia del Hijo divino no pudieron mante-

⁴⁰ Cf. Jn 1,30; 6,62; 8,58; 17,5.24: sobre la idea de la preexistencia en el Evangelio de Juan cf. R. Schnackenburg, *op. cit.*

⁴¹ Flp 2,6-11. ⁴² 1 Cor 8,6; cf. 10,4.

⁴³ Col 1,15; Heb 1,2; 13,8; sobre la idea de la preexistencia en la teología paulina cf. E. Schweizer, *op. cit.*

⁴⁴ Ap 1,17. ⁴⁵ 1 Cor 8,6; Col 1,15-18. ⁴⁶ Heb 13,8.

nerse en su propia órbita. Siempre se vieron automáticamente *confrontadas* con la indiscutible *realidad de la cruz*. El prólogo de Juan, redactado en forma de himno, que presenta junto a Dios a la Palabra por la que todo fue hecho, alcanza su punto culminante en el «y el Verbo se hizo carne» y, por tanto, en el «no lo conocieron» y «no lo recibieron» ⁴⁷. El antiguo himno de la carta a los Filipenses, que habla del que tenía categoría de Dios, no se queda ahí, sino que en Pablo pasa inmediatamente «al despojo de su rango», al anonadamiento y a la obediencia hasta la muerte de cruz ⁴⁸. Las elevadas sentencias de la carta a los Colosenses sobre la creación en Cristo sólo conducen a la reconciliación y la paz a través de la sangre de Cristo ⁴⁹. Y hasta el relato de la Navidad, en apariencia idílico, y las solemnes afirmaciones y cánticos que Lucas dedica a María y el niño están bajo la sombra de la cruz ⁵⁰.

¿Por qué, pues, ya en la misma época del Nuevo Testamento se sacan conclusiones teológicas respecto a una preexistencia del Hijo de Dios en la eternidad de Dios? No para hacer sutiles especulaciones sobre Dios y el mundo, sino para poner de relieve la *peculiarísima pretensión* de este Jesús crucificado y ahora vivo y fundamentarla a la praxis cristiana. Aquellas concepciones míticas de la época sobre la existencia celeste, pretemporal y ultramundana de un ser procedente de Dios, sobre una «historia de dioses» protagonizada por dos (o incluso tres) seres divinos, ya no pueden ser las nuestras. Sin embargo, lo que con tales esquemas se intentaba en el fondo expresar, eso, aun en el tan distinto horizonte experiencial de hoy, sigue siendo digno de toda consideración.

3. ¿Qué interés se oculta bajo las ideas de preexistencia? Se pretende expresar gráficamente que la *relación entre Dios y Jesús* no surge *a posteriori* y, por decirlo así, de forma casual, sino que *existe de antemano* y *está fundada en el mismo Dios*. Aun cuando hoy la formulemos de otra manera, tal preocupación no debe perderse de vista ⁵¹. En lo tocante a la preexistencia, hoy tan difícil de asimilar, conviene tener en cuenta los siguientes aspectos:

a) *Desde toda la eternidad no hay otro Dios* que el que se ha manifestado en Jesús. Su verdadero y único rostro es el que nos ha mostrado en Jesús. No es un Dios con rostro de Jano. No es en el Antiguo Testamento un Dios diferente del Dios del Nuevo. No es un Dios enigmático, ni es una esfinge. Tras el Padre de los descarriados no hay ninguna inquietante profundidad mística, como sospechaba la gnosis. Tampoco hay un Dios de oscuros e insondables designios, como supone la doctrina de Calvino sobre la doble pre-

⁴⁷ Jn 1,1-14. ⁴⁸ Flp 2,5-8. ⁴⁹ Col 1,15-20. ⁵⁰ Cf. Lc 2,34s.

⁵¹ Cf. esp. H. Ott, *Antwort des Glaubens*, art. 26.

destinación. No; desde el comienzo Dios es y sigue siendo siempre tal como se ha revelado en Jesús. *A posteriori* podría decirse que su ser y su obrar tenían desde el principio una impronta «cristológica».

b) Como no hay más Dios que el que se ha revelado en Jesús, *Jesús mismo cobra desde este Dios universal una significación universal*. Cuando Dios sale al encuentro del hombre fuera del marco del anuncio de Cristo (en una de las religiones universales o en la vida secular), cosa que no se puede excluir dogmáticamente, quien sale a su encuentro es el único Dios verdadero. Aun cuando los hombres no reconozcan su faz y él sea para ellos el «Dios desconocido»⁵², se trata en realidad del Dios con el rostro de Jesús: el Dios que viene a su encuentro en el sentido y en el espíritu de Jesús. Así, pues, sea cual fuere el lugar en que lo haya colocado el destino, también el no cristiano puede encontrar su salvación en este único Dios verdadero. Es decir, también fuera de la comunidad cristiana, fuera de la Iglesia, *extra Ecclesiam*. Mas nunca fuera de ese Dios que, aunque desconocido para los no cristianos, se presenta con el rostro de Jesús. Para que los hombres no dejen de reconocer este rostro y para que Dios deje de ser para ellos el Dios desconocido, es necesaria la misión y la predicación cristiana, que anuncia a Jesús como Mesías, abogado y representante de Dios, como Hijo, palabra y rostro de Dios. El no cristiano sólo se convierte en cristiano mediante la profesión de fe en Jesús como el Cristo de Dios⁵³.

c) Para el creyente, por tanto, lo que ha acontecido en y con Jesús no tiene explicación atendiendo sólo al curso de la historia: en su *origen último sólo se explica desde Dios*. En la pretensión de Jesús se ha manifestado, según el mismo Jesús, la pretensión de Dios. En su palabra, la palabra de Dios. En su voluntad, la voluntad de Dios. La predicación, el comportamiento y el destino de Jesús, el origen y significado de su persona no se basan, pues, únicamente en el contexto social del que ha partido nuestro estudio; sino más bien en la acción de Dios, a la que remite el mismo Jesús con su potestad y a la que nos ha conducido nuestra reflexión: o sea, en la previa benevolencia, el previo amor y la previa fidelidad del Creador, los mismos que patentizan la conexión entre creación y redención. De ese Creador que, com-pasivo, no abandona a su criatura en el dolor y la culpa, sino que la levanta y acoge en Jesús.

d) El hombre, por su parte, está llamado a *trascender con fidelidad*

⁵² Hch 17,23.

⁵³ Cf. II. I.1 b): *Uso correcto de términos y conceptos*.

confianza el mundo y su tiempo hacia una nueva dimensión: no trascender a un más allá, al otro lado, sino al interior de esa realidad última en la que podemos confiar absolutamente y a la que llamamos Dios. Sólo en esta dimensión verdaderamente distinta puede captar el hombre lo que Jesús en el fondo es y significa: por qué precisamente ese Jesús tiene una importancia decisiva y única para el individuo y para la humanidad, por qué precisamente Jesús, y nadie más, puede llamar comprometiendo al seguimiento. ¡En Jesús el único Dios verdadero invita a ponerse en camino! Así, el bien definitivo e integral del hombre, su salvación, no es simplemente una posibilidad intramundana, sino siempre un don de Dios: gracia.

4. Tras estas reflexiones sobre la preexistencia puede comprenderse mejor *la relación entre Dios y Jesús*. Como hemos visto, el Nuevo Testamento concibe la dignidad divina de Jesús primariamente en un sentido funcional, no físico o metafísico. Es cierto que tal dignidad caracteriza a la persona de Jesús en su esencia, pero no como un enunciado ontológico abstracto («cristología esencial»), sino como un enunciado soteriológico para nosotros los hombres («cristología funcional»). Más tarde, explicada por medio de los conceptos filosóficos de la época, fue interpretada metafísicamente. No se disponía de otros instrumentos conceptuales. Sólo que desde la perspectiva actual es preciso decir que los conceptos helenísticos eran en parte inadecuados para expresar el mensaje originario⁵⁴. Mas ¿no eran imprescindibles? Pese a la insuficiencia de los recursos conceptuales y a las injerencias de la política imperial, los primeros concilios ecuménicos —que, a diferencia de otros que les siguieron, no se ocuparon de cuestiones periféricas, sino del núcleo del mensaje cristiano— consiguieron preservar este núcleo del descuido de cualquiera de sus dos elementos, el divino o el humano. No hay que engañarse: fue el celo pastoral, y no el afán de especulación teológica o de elaboración de dogmas, el que motivó sus definiciones⁵⁵.

Definiendo contra Arrio «la identidad de naturaleza» (*homoousia*) de Jesús con Dios Padre, el primer Concilio ecuménico de Nicea (325), de gran importancia histórica, evitó que se introdujera subrepticamente en el cristianismo una nueva forma de politeísmo: en Jesús no está presente un segundo dios o un semidiós, sino el único Dios verdadero. Toda nuestra redención depende de

⁵⁴ Cf. II. I.2 b): *¿El Cristo del dogma?*

⁵⁵ Cf. H. Küng, *Kirche im Konzil* (Friburgo 1963; trad. castellana: *La Iglesia en Concilio*, Salamanca 1965), cap. D 3: *Was ist und was ist nicht die theologische Aufgabe dieses Konzils?*

este hecho: que en Jesús se encuentra el Dios que es realmente Dios.

Veinte años después de que en el Concilio de Efeso, dominado por la personalidad de Cirilo de Alejandría, dada la ambigüedad de sus declaraciones, corriera la verdadera humanidad de Jesús el peligro de ser anulada por la única (omni-absorbente) naturaleza divina, el *Concilio de Calcedonia* (451), por influjo de una carta del papa León Magno redactada en equilibrados términos teológicos, acentuó mediante una serie de fórmulas paradójicas la «consustancialidad con nosotros» juntamente con la «consustancialidad con el Padre»⁵⁶. De este modo se evitó, al menos en el plano de los principios, que la plena humanidad de Jesús, constantemente amenazada, fuera sacrificada en aras de la naturaleza divina⁵⁷.

Desde Calcedonia hasta nuestros días el entero proceso de la cristología dogmática⁵⁸ se desarrolla bajo el signo de la fórmula divino-humana: «verdadero Dios» (*vere Deus*) y «verdadero hombre» (*vere homo*). Tras el (importante) desarrollo patristico y el (menos importante) desarrollo medieval, tal proceso alcanzó en la Edad Moderna su último punto culminante y lo que podríamos llamar «su recapitulación» en la filosofía de la religión de Hegel⁵⁹. Se trata, en conjunto, de una cristología esencialmente especulativa («desde arriba»), que acentúa la divinidad de Jesús y que, tras la muerte de Hegel (con la *Vida de Jesús* de David Friedrich Strauss), se iba a transformar en una cristología histórica («desde abajo»), que hace hincapié en la humanidad de Jesús. A la cristología «excelsa» sucede la «humilde» investigación de la vida de Jesús⁶⁰.

Según el Nuevo Testamento no es posible la una sin la otra. No hay un Jesús de Nazaret que no sea anunciado como el Cristo de Dios. Y no hay un Cristo que no se identifique con el hombre Jesús de Nazaret. Por consiguiente, ni una jesuología ateológica, ni una cristología ahistórica. El hecho de que el nombre de Jesús y el título de Cristo se hayan unido para formar un único nombre propio es clara muestra de que para el Nuevo Testamento el verdadero Jesús es el Cristo de Dios y el Cristo verdadero, el hombre

⁵⁶ Denz. 148.

⁵⁷ Cf. A. Grillmeier-H. Bacht (ed.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* I-III (Würzburg 1951-54; 1959).

⁵⁸ Cf. las citadas obras sobre la historia de los dogmas.

⁵⁹ Por esta razón vale la pena entrar en discusión con la evolución global de la cristología de Hegel; cf. H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona 1974).

⁶⁰ Cf. H. Küng, *op. cit.*, cap. VIII,3.

Jesús de Nazaret: ambos aspectos fundidos en una unidad, «Jesucristo». Que en la historia de Jesucristo están verdaderamente presentes Dios y el hombre, es algo que hay que guardar aún hoy como patrimonio irrenunciable de la fe. Incluso (y sobre todo) cuando de nuevo se intenta, como aquí, inducir y reinterpretar desde abajo —tal como se hizo originariamente— la filiación divina, la preexistencia, la mediación en la creación y la encarnación, en vez de postularlas y deducirlas teológicamente desde arriba.

El Nuevo Testamento, pues, no avala una interpretación actual de la historia de Jesucristo en que éste sea «sólo Dios»: un Dios sin deficiencias ni debilidades humanas, un Dios que discurre sobre la haz de la tierra. Y tampoco «sólo hombre»: un predicador, profeta o maestro de sabiduría, un símbolo o paradigma de experiencias humanas fundamentales. Tras las precisiones negativas anteriores podemos ahora aventurar, sobre el trasfondo de todo lo que sobre Jesús hemos expuesto en esta sección tercera, una paráfrasis positiva actualizada, sin duda falible, de la antigua fórmula «verdadero Dios y verdadero hombre»:

- Verdadero Dios. *Toda la importancia de lo que sucedió en y con Jesús de Nazaret radica en el hecho de que en Jesús (el cual se presentó a los hombres como abogado, vicario y representante de Dios y que como crucificado fue confirmado por Dios y resucitado a la vida) se acercó a los creyentes, actuando, hablando, interviniendo y revelándose definitivamente el mismo Dios, el Dios amigo del hombre. Todas las afirmaciones de aquel tiempo, revestidas a menudo de formas mitológicas o semimitológicas, sobre la filiación divina, la preexistencia, la mediación en la creación y la encarnación no pretenden en último término más que fundamentar la originalidad, la irreductibilidad y la insuperabilidad de la llamada, la oferta y la pretensión que se concretan en y con Jesús, que en última instancia no son de origen humano, sino divino, y, por lo mismo, afectan incondicionalmente a los hombres, mereciendo toda su confianza.*
- Verdadero hombre. *También es preciso subrayar hoy, contra toda tendencia de deificación total, que Jesús fue plena e íntegramente hombre, sin reducción alguna y con todas sus consecuencias (pasibilidad, miedo, soledad, inseguridad, tentaciones, dudas, posibilidad de error). Y no un mero hombre, sino el verdadero hombre. Como tal ofreció (según aquí se ha expuesto al hablar de la verdad que exige verificación y de la unidad entre teoría y praxis, entre confesión y seguimiento y entre fe y acción) a través de su predicación, comportamiento y destino un modelo de humanidad que permite a todo el que se ajuste*

a él con plena confianza descubrir y realizar el sentido de ser hombre y de ser libre en una vida de entrega a los demás. En cuanto confirmado por Dios, Jesús representa así el criterio último, seguro y permanente del ser hombre.

De este modo queda también claro, indirectamente, que no es preciso suprimir un solo ápice de la verdad cristológica de los antiguos concilios, respaldada realmente por el Nuevo Testamento, aunque haya que intentar continuamente traducirla del contexto sociocultural del helenismo al horizonte conceptual de nuestro tiempo. Según el Nuevo Testamento, el *ser cristiano* no consiste en aceptar este o aquel dogma sobre Cristo por excelso que sea, ni en abrazar una *cristología* o *teoría sobre Cristo*, sino en *creer en Cristo* y en *seguirlo*. Y en interés de la fe en Cristo y del seguimiento de Cristo hoy se puede y se debe volver a hablar de Jesús en términos realistas, abandonando el estilo de las antiguas inscripciones y alocuciones solemnes, abandonando sobre todo el estilo helenizante de los símbolos de fe conciliares y adoptando, en cambio, el estilo de los evangelios sinópticos y del lenguaje contemporáneo, tal como se ha intentado hacer en los capítulos precedentes.

Pero ¿no contienen precisamente los evangelios sinópticos, sobre todo en lo referente a la concepción y al nacimiento de Jesús, numerosos elementos mitológicos o semimitológicos? ¿No emplean a menudo la forma literaria de antiguas leyendas y sagas, tan irrepetibles hoy como las complicadas fórmulas teológicas helenísticas sobre la encarnación?

d) *Nacido de mujer*

Si por cualquier motivo alguien se escandalizara de este título, debería tener presente para empezar que se trata de la afirmación neotestamentaria más antigua respecto al nacimiento de Jesús de María ⁶¹.

1. En Mateo ⁶² y Lucas ⁶³, los *relatos del nacimiento* están ilustrados con historias sueltas, al estilo popular. Tales relatos fueron importantes para el posterior desarrollo de la piedad cristiana y del calendario litúrgico: nueve meses antes de la Navidad (precedida de las cuatro semanas de Adviento), la fiesta de la Anunciación de María (el 25 de marzo); después de Navidad, las fiestas de los Inocentes (28 de diciembre), de la Circuncisión (1 de enero), de la Epifanía (6 de enero), de la Presentación en el templo (2 de febrero). Mateo y Lucas informan al lector sobre algo que

⁶¹ Gál 4,4. ⁶² Mt 1,2. ⁶³ Lc 1,2.

todavía no interesa a Marcos y volverá a ser indiferente para Juan, pero que Mateo y Lucas ponen como pórtico maravilloso de sus grandes evangelios: genealogía y padres de Jesús, concepción por obra del Espíritu y nacimiento virginal, acontecimientos de Belén y años de juventud en Nazaret.

Los mismos exegetas católicos admiten hoy ⁶⁴ que se trata de relatos de escaso valor histórico, contradictorios entre sí, marcadamente legendarios y, en suma, basados en los motivos teológicos particulares del evangelista. En contraste con lo que ocurre en el resto de la vida de Jesús, aquí suceden muchas cosas en sueños y los ángeles andan yendo y viniendo continuamente (cual mensajeros celestes de Dios para acontecimientos importantes, en una época con aguda conciencia de la trascendencia divina; recuérdese, p. e., el veterotestamentario «ángel del Señor»). Presentan contradicciones insalvables, tanto en las dos genealogías de Jesús, que únicamente concuerdan desde Abrahán a David (basándose en listas judías) ⁶⁵, como en otros muchos puntos. Mientras Mateo parece no saber nada de Nazaret como lugar de residencia de la madre de Jesús, Lucas desconoce los hechos sensacionales (evidentemente legendarios y no atestiguados por las fuentes profanas) de la visita de los Magos, la matanza de los inocentes en Belén y la huida a Egipto. Además, apoyadas en razones históricas, hay algunas dudas sobre el parentesco de Jesús con Juan Bautista, sobre la coincidencia del nacimiento de Jesús con el censo y sobre el hecho de que Jesús naciera en Belén.

Aunque no se puede excluir que Mateo y Lucas hayan utilizado materiales históricos, es evidente que no nos hallamos ante relatos históricos. Se trata de algo más: de relatos ordenados a la profesión de fe y a la predicación, que probablemente procedían de las comunidades judeocristianas y fueron reelaborados por Mateo y Lucas para ponerlos como prólogo de sus Evangelios. La intención de tales relatos es *proclamar y fundamentar a posteriori* (en mirada retrospectiva, desde la fe pascual) *la mesianidad de Jesús*, cosa que se efectúa en dos formas:

⁶⁴ Cf. A. Vögtle, *Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte* y *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die mattäische Kindheitsgeschichte*, ambos en *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf 1971) 43-102; id., *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der mattäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte* (Düsseldorf 1971); A. Smitmans, *Maria im Neuen Testament* (Stuttgart 1970), esp. 13-34; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* II, 168-175. Compárese H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I (Friburgo-Basilea-Viena 1969), 18-145, y R. Laurentin, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte* (Stuttgart 1967).

⁶⁵ Cf. Mt 1,1-17 con Lc 3,23-28.

a) Jesús como *Hijo de David*. La providencial descendencia y la legitimidad del título de Hijo de David se prueban genealógicamente: mediante un árbol genealógico que va desde David hasta José (ino hasta María!), padre legal de Jesús, según el esquema simbólico 3×14 en Mateo y, probablemente, 11×7 (¿Jesús como duodécimo y último período del mundo?) en Lucas.

b) Jesús como *nuevo Moisés*. El destino providencial del niño se expresa siguiendo el modelo de los antiguos relatos judíos sobre Moisés (las llamadas *haggadás* del Antiguo Testamento). Recogido está tanto el motivo de la salvación de Moisés del poder del Faraón (= Herodes) como el de la huida (a Egipto!). En expresivo contraste con la matanza de los inocentes por orden de Herodes, se narra el episodio de la llegada de los Magos paganos, que se desarrolla en un horizonte indiscutiblemente histórico: Israel y los gentiles toman actitudes opuestas ante el anuncio del Mesías Jesús, realizado por la comunidad. Mateo subraya este contraste mediante citas del Antiguo Testamento que ponen de relieve el carácter soteriológico de todo el proceso: mientras Israel se cierra al Mesías Jesús, que le había sido asignado como segundo Moisés, los paganos vienen en su búsqueda. También los relatos lucanos de la infancia, tan diferentes, están estructurados según modelos veterotestamentarios: la escena de la anunciación está llena de reminiscencias incluso textuales; otro tanto ocurre con los tres cánticos de María, Zacarías y Simeón, que probablemente proceden de una tradición judeocristiana y son reflejo de la poesía veterotestamentaria.

Aunque los relatos del nacimiento no están redactados por un historiador, pueden ser verdaderos a su modo, como ya se ha expuesto⁶⁶; pueden proclamar una verdad⁶⁷. Por estar ordenados a la predicación y la profesión de fe, los relatos del nacimiento *no pretenden comunicar directamente una verdad histórica, sino una verdad salvífica*: el mensaje de la salvación de los hombres en Jesús. Presentado en forma de historia natalicia (legendaria en sus pormenores) de un niño en un pesebre de Belén, el mensaje resulta más plástico y, por tanto, más eficaz que un certificado de nacimiento fielmente datado y localizado.

La desvirtuación del mensaje y de la fiesta de Navidad no se debe a la crítica histórica, que trata de hallar el mensaje auténtico,

⁶⁶ Cf. III. VI.1 b): *Verdad y facticidad*.

⁶⁷ Para una ulterior interpretación del relato del nacimiento, cf. M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind* (1932), en *Botschaft und Geschichte I* (Tübinga 1953) 1-78; W. Schmithals, *Die Weihnachtsgeschichte Lukas 2,1-20*, en Hom. Ernst Fuchs, *op. cit.*, 281-297; H. Schüngel-Straumann, *Politische Theologie im Weihnachtsevangeliem*: «Neue Zürcher Zeitung» (22 de diciembre de 1973).

sino a dos factores distintos: a un romanticismo lánguido que ha hecho de la Navidad una especie de idilio sin dimensión social y a una secularización comercializada de la fiesta. ¡Como si el «dulce niño de cabellos rizados» —no el de Lucas y Mateo, sino el de la iconografía— hubiera estado sonriendo continuamente y en su indigencia (a la que sin asomo de crítica o protesta social aluden el pesebre y los pañales) no hubiera llorado humanísimamente! ¡Como si el salvador de los miserables, naciendo en un establo, no hubiera dado a entender claramente que tomaba partido por los in-nominados (pastores) frente a los que ostentaban el sobrenombre de grandes (Augusto, Quirino)! ¡Como si el *Magnificat* de la muchacha «favorecida» no profetizara incisivamente una inversión de los valores sociales, anunciando la humillación de los poderosos, la exaltación de los humildes, el hartazgo de los hambrientos y el despido de los ricos! ¡Como si la encantadora noche del «recién nacido» permitiera prescindir de lo que treinta años más tarde sería su obra y su suerte, y el niño del pesebre no llevara ya en la frente la señal de la cruz! ¡Como si en las escenas de la anunciación a María y a los pastores, centro de todo el relato navideño, no se expresara ya la plena profesión de fe de la comunidad (como más tarde en el proceso ante el tribunal judío) mediante una serie de títulos mesiánicos (Hijo de Dios, Salvador, Mesías, Rey, Señor) que se atribuyeron al niño y no al emperador romano, a quien expresamente se menciona! ¡Como si en lugar de la ilusoria *Pax romana*, lograda a base de la elevación de los impuestos, la carrera de armamentos, la opresión de las minorías y el miedo a la pérdida del bienestar, no se anunciara aquí «con gran alegría» la verdadera *Pax Christi*, basada en una nueva ordenación de las relaciones interhumanas bajo el signo de la benevolencia de Dios y de la fraternidad entre los hombres!

Es evidente que el mismo relato de la Navidad, aparentemente idílico, tiene de hecho verdaderas *implicaciones y consecuencias socio-críticas* y, en sentido amplio, políticas⁶⁸. Al salvador político y a la teología política del Imperio romano, soporte ideológico de la política de paz imperial, se contraponen la paz verdadera, con la cual no se puede contar donde un hombre autócrata recibe honores divinos, sino sólo donde se da gloria a Dios en las alturas y este Dios pone su complacencia en los hombres. Basta comparar el evangelio del nacimiento en Lucas con el citado evangelio de Augusto hallado en Priene, para advertir cómo se invierten los papeles. El fin de las guerras, una vida digna de vivirse, la felicidad universal, el bienestar común y la «salvación» de los hombres y del

⁶⁸ H. Schüngel-Straumann, *art. cit.*

mundo no se esperan ya de los poderosos césares romanos, sino de este niño impotente e indefenso.

Estas breves indicaciones podrían bastar para concluir que los relatos del nacimiento, bien entendidos, distan de ser cándidas narraciones edificantes sobre el niño Jesús. Son historias de Cristo, de gran profundidad teológica, al servicio de una predicación muy determinada, que de forma artística, plástica y sumamente crítica quieren expresar el verdadero significado de Jesús en cuanto Mesías salvador de todos los pueblos de la tierra: en cuanto Hijo de David y nuevo Moisés, en cuanto consumidor de la antigua alianza e iniciador de la nueva, en cuanto Salvador de los pobres y verdadero Hijo de Dios. Así, pues, no se trata de la primera fase de una biografía de Jesús o de una amable historia familiar. Todo ello es, en conjunto, un evangelio: un mensaje atractivo, que anuncia que las promesas veterotestamentarias se han cumplido en Jesús, el elegido de Dios, el cual no propone recetas y programas políticos detallados, pero que en su ser, su decir, su obrar y su padecer brinda un criterio extremadamente concreto, al que el hombre puede atenerse confiadamente en su conducta individual y social.

2. En este contexto plantea un problema peculiar el *nacimiento virginal*, que sorprendentemente sigue siendo objeto de una discusión apasionada⁶⁹. La concepción virginal de Jesús por la virgen María (sin cooperación masculina), mencionada sólo por Mateo y Lucas en sus relatos de la infancia, pero recogida en numerosas profesiones antiguas de fe, entre las que figura el Símbolo Apostólico, recibió diversas interpretaciones en la tradición eclesiástica. Primero se entendió, de acuerdo con Mateo y Lucas, como virginidad *antes* del parto (*virginitas ante partum* = concepción virginal) en sentido estrictamente cristológico. A partir del siglo IV/V, por influjo de fuentes poco dignas de crédito (el Protevangelio apócrifo de Santiago) y de un fuerte movimiento ascético se amplía este sentido, postulando también una virginidad *en* el parto (*in partu* = ¡sin dolor y —o— lesión del himen!). Finalmente, se llega a sostener una virginidad *después* del parto (*post partum* = no hubo más relaciones sexuales ni más niños), que tampoco está ates-

⁶⁹ Sobre el *nacimiento virginal* cf. G. Delling, *parthenos*, en ThW V, 824-835; Th. Boslooper, *The Virgin Birth* (Londres 1962); H. von Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* (Heidelberg 1962); H. J. Brosch-J. Hasenfuss (ed.), *Jungfrauengeburt gestern und heute* (Esen 1969); R. Ruether, *The Collision of History and Doctrine: The Brothers of Jesus and the Virginity of Mary: «Continuum»* 7 (1969) 93-105; A. Smittmans, *op. cit.*, 24-34; R. E. Brown, *The Problem of the Virginal Conception of Jesus: «Theological Studies»* 33 (1972) 3-34; id., *The Virginal Conception and the Bodily Resurrection of Jesus* (Londres 1973); W. Panenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, 78-85; K. H. Schelkle, *op. cit.*, II, 175-182.

tiguada en el Nuevo Testamento. Es decir: *¡semper virgo*, siempre virgen! En vez del enfoque cristológico se destaca cada vez más el mariológico, y en vez de hablar de concepción virginal, se habla de parto virginal.

No obstante, todavía hoy se sigue confundiendo la concepción o nacimiento virginal de Jesús con la «inmaculada concepción» de María por su madre, de cuyo nombre ni siquiera se hace mención en el Nuevo (ni en el Antiguo) Testamento. La tesis de la concepción inmaculada de María no aparece en el Nuevo Testamento, fue rechazada en Occidente por Bernardo de Claraval y Tomás de Aquino, recibió su primera formulación expresa en el siglo XII y siguió siendo discutida hasta el siglo XVI. Pero en tiempos de la Contrarreforma fue enseñada con creciente intensidad y, al fin, definida infaliblemente por Pío IX en 1854. Sostiene que María, por ser madre de Jesús, no fue simplemente purificada del pecado original, sino preservada a priori de tal culpa por la gracia previniente de Dios en atención a los méritos de Cristo⁷⁰. Semejante afirmación es rechazada por las Iglesias ortodoxas y, sobre todo, evangélicas como contraria a la Biblia (universalidad del destino de pecado) y, desde la crítica efectuada contra la concepción agustiniana de la transmisión de un «pecado hereditario» por el acto de la generación, ha perdido gran parte de su contenido. Es innegable que en la conciencia eclesiástica ambas doctrinas tenían algo que ver con la valoración negativa, sostenida por los Padres de la Iglesia y todavía corriente en nuestros días, del acto sexual (y del matrimonio), cuyos nefastos efectos no debían dañar la santidad (entendida en sentido moral) de Jesús y María (según el papa Siricio —muerto en 398—, el mero acto conyugal hubiera supuesto una contaminación para María)⁷¹. Pero ¿afecta también esta actitud a la interpretación originaria del parto virginal atestiguada en el Nuevo Testamento?

Se han hecho múltiples conjeturas sobre la *procedencia* de esta doctrina recogida por Mateo y Lucas. El pasaje de Isaías, citado en el Nuevo Testamento acerca de una «doncella» (el Antiguo Testamento griego traduce el hebreo *almah* por *parthenos*) que concebirá y dará luz a un hijo llamado *Emmanuel*⁷², se aplica tal vez ya en el judaísmo, y con seguridad en el cristianismo, a una «virgen». ¿Procede la idea del parto virginal (y su traducción por *parthenos*) tal vez de la mitología egipcia, según la cual el faraón es milagrosamente engendrado como dios-rey por el espíritu divino Amon-Ra, encarnado en el soberano reinante y en la reina virgen? O ¿procede de la mitología griega, donde ciertos dioses contraen con las hijas

⁷⁰ Denz. 1641. ⁷¹ Denz. 91. ⁷² Is 7,14.

de los hombres «nupcias sagradas» de las que pueden nacer no sólo hijos de los dioses, como Perseo, Heracles e Ificles, sino también figuras históricas como Homero, Pitágoras, Platón, Alejandro y Augusto? Si las coincidencias son innegables, también son evidentes las divergencias. El anuncio a María y su aceptación del hecho de la concepción se efectúan mediante la palabra, sin mezcla alguna de Dios y persona humana, en un contexto espiritualizado y carente de todo elemento erótico. El Espíritu Santo no se presenta como padre que engendra, sino como fuerza que lleva a cabo la concepción de Jesús. Por eso no se puede ni demostrar ni excluir *a priori* el influjo directo de ciertas mitologías. Lo único cierto es que el mito del parto virginal estaba muy difundido por todo el mundo antiguo, encontrándose incluso, como ya se ha indicado, en Persia, la India y Sudamérica. No se trata, pues, de algo específicamente cristiano.

En los relatos evangélicos del nacimiento, que como hemos visto no son de corte histórico sino teológico, el parto virginal debe entenderse *a partir de la filiación divina*, y no al revés. El Jesús histórico había anunciado a Dios de una forma nueva, como Padre, llamándolo personalmente su Padre amado. A él, en cuanto glorificado tras la muerte, le fueron aplicados después los títulos de Hijo e Hijo de Dios, con lo que la filiación divina de Jesús fue poco a poco retrayéndose desde su glorificación hasta su bautismo y hasta sus mismos orígenes. Dentro del área de influencia del helenismo, ¿no era obvio entender algunas afirmaciones veterotestamentarias como la de «hoy te engendré» (= elección y entronización del rey) ⁷³ en el sentido de una directa generación de Dios sin concurso de padre humano? El difundido símbolo del nacimiento virginal (en Alejandría, por ejemplo, el 6 de enero de cada año se celebraba el nacimiento del año nuevo —*aion*— de la virgen —*Kore*—) permitía presentar la filiación divina con gran expresividad: recurriendo al ambivalente pasaje griego de Isaías sobre la «doncella» o «virgen» y superando (tal vez con intención veladamente polémica) el relato del nacimiento de Juan Bautista ⁷⁴ (que Lucas conecta con el del nacimiento de Jesús), nacido, como Isaac ⁷⁵, Sansón ⁷⁶ y Samuel ⁷⁷, de madre estéril, pero no virgen.

El Mesías no sólo debía estar lleno del Espíritu en sentido veterotestamentario (portador del Espíritu, como el siervo de Yahvé) ⁷³, sino también ser engendrado por el Espíritu. La generación por obra del Espíritu divino creador no expresaba originariamente

⁷³ Sal 2,7. ⁷⁴ Lc 1,5-25.57-66.

⁷⁵ Cf. Gn 17,15-22; 18,9-16. ⁷⁶ Cf. Jue 13,3-5.

⁷⁷ Cf. 1 Sm 1,4-20. ⁷⁸ Is 11,2; 42,1.

un hecho biológico, sino la dignidad cristológica del engendrado de ese modo. No obstante, en seguida se abrió paso la progresiva *biologización* de este concepto. La humanidad real de Jesús es un constante presupuesto en todo el Nuevo Testamento. Si se exceptúa una rectificación ocasional ⁷⁹, sus padres son nombrados con toda naturalidad ⁸⁰. Con la misma naturalidad se habla de sus «hermanos» y «hermanas» ⁸¹. Aunque estos términos tengan en hebreo un sentido más amplio, no es lícito referirlos simplemente a los «primos» y «primas» sin una razón positiva. Uno de los hermanos de Jesús, Santiago (que no hay que confundir con el Santiago del grupo de los Doce), desempeñó en la comunidad de Jerusalén el papel principal, tanto junto a Pedro como después de Pedro ⁸². ¿Hubiera podido hablarse de este modo si se hubiese tenido en los primeros tiempos una simple noción del nacimiento virginal? Una de las primeras profesiones de fe afirma abiertamente que Jesús descende de la estirpe de David según la carne ⁸³. Para Pablo, que nada sabe de un nacimiento virginal, el Hijo de Dios ha nacido simplemente de una mujer, como reza el título de este apartado ⁸⁴. La idea del nacimiento milagroso, que le era familiar por el nacimiento de Isaac de Sara ⁸⁵, no la aplica a Jesús, sino, en sentido figurado y simbólico, a los cristianos en cuanto herederos de la promesa ⁸⁶. Y en el cuarto Evangelio, que sorprendentemente tampoco se hace eco de un nacimiento virginal, la afirmación de la encarnación del Logos va precedida de una frase en que se dice de todos los cristianos que no nacen de la sangre, ni por impulso de la carne, ni por deseo de varón, sino que nacen de Dios ⁸⁷.

Con todo, los relatos del nacimiento cuentan la generación por obra del Espíritu y el nacimiento virginal de Jesús como acontecimientos histórico-corporales. De la misma formulación de Lucas ⁸⁸ se desprende que su exposición intenta aducir un motivo, una *aitia* que justifique la aplicación a Jesús del título de «Hijo de Dios», ampliamente difundido antes de Lucas. A todo relato de esta clase se le llama leyenda o saga etiológica. De este modo el teologúmeno del Hijo de Dios queda plásticamente transcrito como historia: el teologúmeno se torna mitologúmeno ⁸⁹.

Este es el estado actual de la discusión, tanto entre los teólogos protestantes como entre los teólogos católicos. Naturalmente, la in-

⁷⁹ Cf. Lc. 3,23. ⁸⁰ Cf. Lc 4,22; Jn 6,42.

⁸¹ Mc 3,31-35 (par); cf. Mc 3,21.

⁸² Cf. Mc 6,3; Mt 13,55; Hch 12,17; 15,13; 21,18; 1 Cor 15,7; Gál 1,19; 2,9.12.

⁸³ Rom 1,2-4 ⁸⁴ Gál 4,4 ⁸⁵ Cf. Gn 17s.

⁸⁶ Gál 3,29. ⁸⁷ Jn 1,12s. ⁸⁸ Lc 1,34s.

⁸⁹ Cf. K. H. Schelkle, *op. cit.*, II,178. 180.

tervención de las autoridades romanas competentes en materia de fe⁹⁰ en contra del lenguaje un tanto vago del Catecismo holandés⁹¹ no sólo no ha puesto fin al debate dentro de la teología católica, sino que le ha infundido mayor sentido crítico. Es manifiesta la tendencia a *dejar la interpretación biológico-ontológica y seguir la interpretación teológico-cristológica*⁹². Esta es otra de las cuestiones en las que sólo una veracidad absoluta, sin disimulos, ambigüedades y reinterpretaciones puede beneficiar tanto a la teología como a la Iglesia. En este problema tan debatido incluso fuera de la Iglesia católica, deberían prevalecer los siguientes puntos de vista:

- *El nacimiento virginal, atestiguado sólo en los prólogos de Mateo y de Lucas, no pertenece al núcleo central del evangelio: como demuestran Marcos, Pablo, Juan y los restantes testigos neotestamentarios, el mensaje cristiano puede ser anunciado prescindiendo de esa leyenda teológica (etiología) que aflora en la periferia del Nuevo Testamento. La filiación divina de Jesús no depende del nacimiento virginal. Jesús es Hijo de Dios porque fue elegido y predeterminado como Hijo desde el principio, desde la eternidad, no porque Dios hiciera en su concepción las veces del varón. La filiación divina de Jesús, lo mismo que la paternidad de Dios, no debe ser entendida biológicamente, como si fuera una descendencia genética. Nacer de Dios y generación humana no se hacen la competencia.*
- *Aunque el nacimiento virginal no pueda entenderse como fenómeno histórico-biológico, es preciso reconocer que, por lo menos para aquel tiempo, fue un símbolo lleno de significado: con Jesús, que concluye y supera la antigua alianza, establece Dios un comienzo verdaderamente nuevo. El origen y el significado de la persona y el destino de Jesús no han de entenderse desde el curso intramundano de la historia, sino desde la acción de Dios en él. ¡Un símbolo que ya entonces resultaba equivoco! Primero fue rechazado por quienes negaban radicalmente la humanidad y el nacimiento humano de Jesús (docetismo: el cuerpo humano aparente o existencia aparente de Jesús). Luego fue empleado con excesiva frecuencia por quienes simplemente veían en Jesús un Dios aparecido en forma humana (monofisismo: en Jesús hay una sola physis o naturaleza divina).*

⁹⁰ Cf. *Report über den holländischen Katechismus* (Friburgo 1969) 226.

⁹¹ Cf. *Glaubensverkündigung für Erwachsene* (ed. alemana del Catecismo holandés) (Nimega-Utrecht 1968) 85.

⁹² Compárense las obras católicas modernas que hemos citado (especialmente R. E. Brown y K. H. Schelkle) con la concepción tradicional.

- *El nuevo comienzo que Dios instaura con Jesús también se expresa en el Nuevo Testamento con otros medios que el nacimiento virginal: remontando la genealogía de Jesús, a través de Adán, hasta el mismo Dios⁹³; con el concepto del nuevo Adán, que es principio y cabeza de la nueva humanidad, preparado por el filósofo judío Filón (y tal vez por el mito gnóstico del hombre originario)⁹⁴; con la imagen mitológica del niño mesiánico que nace —luego es elevado al cielo— de la mujer (= Israel y quizá también la Iglesia) amenazada por el dragón («la serpiente», que en el judaísmo tardío es sinónimo de «satanás») y coronada por el sol, la luna y las doce estrellas, mujer que la tradición identificaría más tarde con María⁹⁵; mediante la idea del «Logos» o «Verbo» divino, preexistente desde la eternidad en Dios, que se hace carne⁹⁶.*
- *Por consiguiente, también hoy se puede anunciar ese nuevo comienzo de otra manera, sin recurrir a la leyenda del nacimiento virginal, cuya ambigüedad es ahora todavía mayor. No se puede obligar a nadie a creer en el hecho biológico de una concepción o nacimiento virginal. La fe cristiana se refiere al Jesús crucificado, pero viviente, que hoy como siempre —aun sin nacimiento virginal— aparece inconfundible.*
- *Evidentemente, no es menester suprimir de las lecturas litúrgicas el relato del nacimiento virginal. Basta interpretarlo —recuérdense la necesidad y los límites de la desmitologización⁹⁷— honesta y diferenciadamente.*

e) María

Los problemas en torno a María, la madre de Jesús, que los teólogos han tenido que abordar en este contexto de la concepción y el nacimiento de Jesús, son numerosos. Mas las afirmaciones mariológicas, si se exceptúa el cisma pasajero provocado por la definición de «María, madre de Dios» que Efeso unilateralmente formuló con gran gozo del pueblo, sólo en época reciente han llegado a motivar acaloradas disputas: con las definiciones dogmáticas de la concepción inmaculada (1854) y de la asunción corporal de María al cielo (1950).

1. Para fundamentar sólidamente el culto mariano (ni en la misma Iglesia católica hay decisión alguna del magisterio que obli-

⁹³ Cf. Lc 3,38. ⁹⁴ Rom 5,14-19. ⁹⁵ Ap 12,1-5. ⁹⁶ Jn 1,1-14.

⁹⁷ Cf. III VI.1 a): *Límites de la desmitologización*.

güe a practicarlo) y para llegar a un entendimiento ecuménico en estas cuestiones, es imprescindible que todas las partes se atengan a las directrices de los *datos neotestamentarios*⁹⁸.

Sorprendentemente, María (forma helenizada de *Maryām*, equivalente al hebreo *Miryām*), de cuyo origen nada cierto sabemos, no juega ningún papel en los testimonios primitivos. Pablo, que como hemos visto es el primero en mencionar el nacimiento humano de Jesús «de una mujer», no hace más que esta única alusión genérica, sin mencionar siquiera el nombre⁹⁹.

Del tiempo de la vida pública, los *evangelios sinópticos*, que en este punto marcan la pauta, sólo refieren un *encuentro de Jesús con su madre*, y ello con unos tonos claramente negativos: los parientes de Jesús estaban escandalizados de su conducta; pensaban, además, que no estaba en sus cabales e intentaron llevárselo¹⁰⁰. Cuando llegan a buscarlo su madre y sus hermanos, Jesús hace alusión a otra familia, y, señalando a los que estaban sentados en el corro, dice: «Aquí tenéis a mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de Dios, ése es hermano mío y hermana y madre»¹⁰¹. Exceptuado este episodio (y una mención de su nombre junto al de los cuatro hermanos y hermanas de Jesús)¹⁰², en el más antiguo de los evangelios nada más podemos leer acerca de María. Bastante sintomático es que esta única escena fuera luego marginada de la predicación cristiana, hasta el punto de llegar a hacerse caso omiso de ella: si de antemano no se eximía a María de la duda y de la fe, era imposible compaginar dicha escena con la dignidad de la «favorecida». La escena, sin embargo, viene confirmada por esa bienaventuranza atestiguada por Lucas, que no se refiere primariamente a la madre de Jesús, sino a cuantos escuchan y observan la palabra de Dios¹⁰³. Y la mención, igualmente de Lucas, de la madre de Jesús en el relato de Pentecostés de los Hechos de los Apóstoles ratifica también la escena en cuestión: sólo después de Pascua comparte María la espera del Espíritu junto con los hermanos y discípulos de Jesús, en cuanto miembro de la comunidad creyente¹⁰⁴.

En el *Evangelio de Juan* aparece María dos veces. Una, al comienzo de la vida pública de Jesús en la escena del milagro del vino en Caná, donde de nuevo es presentada como una persona que cree, suplica y sólo a medias comprende, una madre a la que el

⁹⁸ Basándose en un análisis crítico de la historia y desde una perspectiva católica K. H. Schelkle, *Die Mutter des Erlösers* (Düsseldorf 1967) y A. Smitmans, *María im Neuen Testament* (Stuttgart 1970).

⁹⁹ Gál 4,4.

¹⁰⁰ Mc 3,21, ¹⁰¹ Mc 3,31-35 (par).

¹⁰² Mc 6,3; Mt 13,55.

¹⁰³ Lc 11,27s. ¹⁰⁴ Hch 1,14.

hijo trata al principio displicentemente. Y al final de su vida, al pie de la cruz, escena que en general no es tenida por histórica, dado que María no figura en la lista de los que, según los sinópticos, estaban junto a la cruz¹⁰⁵, pero que, no obstante, tiene un profundo significado. María y el testigo eminente de la fe (el discípulo que amaba Jesús) representan a la Iglesia, que en la hora de la muerte en la cruz, momento central del Evangelio de Juan¹⁰⁶, ha llegado a la plenitud de su fe. Es también sorprendente que María, que, según los sinópticos, no asiste a la crucifixión, tampoco aparezca en los relatos pascales.

De este modo, la piedad mariana y su teología, que muy pronto se inicia con el paralelo tipológico entre Eva y María y cuya inmensa y ambivalente significación para la Iglesia católica nadie puede negar en los siglos pasados, descansa esencialmente en la base relativamente exigua de los *relatos de la infancia* de Mateo y, sobre todo, de Lucas. Como es obvio, las afirmaciones de tales relatos son de escaso valor para la investigación histórica, pero ofrecen no pocos puntos válidos para la predicación, como también se ha visto en el contexto más amplio de los relatos navideños. María es presentada como la virgen llena de fe humilde que ha sido escogida y bendecida graciosamente por Dios, como la cantora profética en la cual se cumplen las grandiosas gestas del Dios del Antiguo Testamento. Su osado *Magnificat*, del que ya hemos hablado, está entretejido con textos de los salmos y los profetas y puede interpretarse como cántico de María, de Israel o de la Iglesia. Lucas inaugura la serie de títulos marianos que constantemente habría de ampliarse en los siglos posteriores: *de María nunquam satis*, «de María nunca se habla bastante»; así se dice a partir de la Edad Media¹⁰⁷.

En la imagen de María hay dos rasgos con sólida *fundamentación bíblica* e imprescindibles para la predicación:

- *María es la madre de Jesús. Es un ser humano, no una criatura celestial. Como ser humano y como madre es testigo de la verdadera existencia humana del Hijo, pero también de su origen radicado en Dios. A partir de este dato fue entendida más tarde (en el curso de una evolución que, como veremos, es muy problemática tanto desde el punto de vista histórico como objetivo) como progenitora de Cristo y progenitora de Dios (madre de Dios).*

¹⁰⁵ Cf. Mt 15,40 (par).

¹⁰⁶ Cf. Jn 2,1-11 y Jn 19,25-27.

¹⁰⁷ Cf. Lc 1,28.

- *María es ejemplo y modelo de fe cristiana. Su fe, que experimenta la espada del escándalo, el desgarramiento interior y la contradicción y se ve retada ante la cruz*¹⁰⁸, es para Lucas el prototipo de toda fe cristiana, mientras para Mateo —circunstancia que se tiene menos en cuenta— el motivo dominante lo constituye la obediencia fiel de José. María no muestra, pues, ninguna fe especial, ninguna especial penetración en los misterios divinos. Al contrario, su fe también recorre un desarrollo histórico y de ese modo prefigura el camino de la fe cristiana en general. De ahí que más tarde, y no pocas veces con malentendidos, se la considerara madre de los creyentes (análogamente a Abrahán, que es para Pablo padre de los creyentes)¹⁰⁹ y, en consecuencia, prototipo e imagen de la Iglesia.

2. No obstante —¿cómo silenciarlo?—, aparte de los impulsos bíblicos, en el culto a María (que tan enorme influjo ha ejercido en la poesía y el arte, en las costumbres, fiestas y celebraciones, recibéndolo a su vez, respectivamente, de todas ellas) también se acusa, como en todo fenómeno histórico de importancia, la influencia de otros múltiples factores¹¹⁰: así, el culto de las diosas madres anatólicas y el de las deidades femeninas celtas y germánicas (antiguos lugares sagrados: montes, fuentes, árboles, vinculados más tarde a imágenes milagrosas), rivalidades teológicas (cristología alejandrina y antioquena), antagonismos político-eclesiásticos (entre los patriarcados de Alejandría y Constantinopla) y, en muchas ocasiones, iniciativas personales de algunos eclesiásticos (la clamorosa manipulación del Concilio de Efeso en el 431 por Cirilo de Alejandría y su definición de la maternidad divina de María antes de llegar los padres antioquenos, que representaban en el Concilio la parte contraria).

La veneración de María surge, sin lugar a dudas, en Oriente, como culto de la «siempre virgen María», de la «madre de Dios», de la excelsa «reina del cielo». En Oriente se invoca por vez primera a María en la oración («Bajo tu protección», siglos III/IV) y se introduce su conmemoración litúrgica. En Oriente se cuentan por primera vez leyendas marianas, se componen himnos marianos, se

¹⁰⁸ Cf. Lc 1,38; 2,34s.

¹⁰⁹ Rom 4,11s.16-18.

¹¹⁰ Para la evolución histórica del culto a la Virgen cf., además de los artículos de los diccionarios por F. Heiler (RGG) y H. M. Köster (LThK), especialmente la obra, con extensa bibliografía, de H. Graef, *María. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung* (Friburgo-Basilea-Viena 1964). Sobre las semejanzas con motivos de otras religiones en la piedad popular confróntese J. Leipoldt, *Von Epidauros bis Lourdes. Bilder aus der Geschichte volkstümlicher Frömmigkeit* (Hamburgo 1957).

da título mariano a las iglesias (siglo IV), se introducen festividades marianas y se crea una iconografía mariana (siglo V). Y en Oriente, sobre todo, se llega en el siglo V a la citada definición de María (llamada comúnmente en la Biblia «madre de Jesús») como «madre de Dios»¹¹¹: título nuevo, posbíblico, del que sólo se encuentran testimonios fidedignos en el siglo inmediatamente anterior, pero que en tal coyuntura, tras la acción de Cirilo, es acogido con entusiasmo por el pueblo en la ciudad de la antigua «Gran Madre» (la originaria diosa-virgen Artemisa, Diana); y fórmula que, como otras de Cirilo y de aquel Concilio, resulta sospechosa de concebir la filiación divina y la encarnación en términos monofisitas, que hasta cosifican a Dios (como si se pudiera procrear a Dios y no más bien a un hombre en el que, en cuanto Hijo de Dios, Dios mismo se hace patente a la fe).

Las formas orientales de piedad no se impusieron en Occidente sin resistencia. En Agustín aún no hay himnos ni oraciones a María, ni se alude a festividades marianas. El primer ejemplo de una invocación directa a María lo encontramos en el siglo V, en forma de himno latino (*Salve sancta parens*, de Celio Sedulio), del que después de Venancio Fortunato, a fines del siglo VI, fue naciendo una poesía mariana cada vez más rica, primero en latín y luego también en las lenguas románicas y en alemán. En Roma, el nombre de María se introduce en el canon en el siglo VI (el de José no es introducido hasta el siglo XX por Juan XXIII), las festividades marianas orientales (anunciación, muerte, natividad, purificación) se adoptan en el siglo VII y es ya a fines del siglo X cuando aparecen esas leyendas relativas al poder milagroso de la oración a María.

La *Edad Media* prosigue este desarrollo. Desde la definición de la *Dei genitrix* o «madre de Dios», en el siglo V, hasta el siglo XII, el énfasis se va desplazando progresivamente del papel pretérito de María como madre de Jesús a su función actual como madre de Dios, siempre virgen y reina del cielo en favor de los cristianos. Mientras algunos primitivos Padres de la Iglesia todavía hablaban de las imperfecciones morales de María, ahora se sostiene cada vez más convencidamente su plena exención del pecado y hasta su santidad antes del nacimiento por especial preservación del pecado original (esta es la doctrina que algunos autores occidentales aislados comienzan a enseñar expresamente desde el siglo XII). Sin embargo, en la misma época, María, como el mismo Jesús, vuelve a adquirir en la Iglesia occidental rasgos que bajo otro aspecto son más humanos, por influjo ante todo de algunos santos con mentalidad bíblica como Bernardo de Claraval y Francisco de Asís: se la

¹¹¹ Denz. 111a.

ve preferentemente como personificación de la misericordia de Dios cerca de los hombres y todopoderosa abogada nuestra ante su Hijo. Los trovadores introducen en la piedad mariana un componente erótico, perceptible incluso en las artes plásticas a partir de la pintura del Renacimiento. La Escolástica intenta luego clarificar conceptualmente el puesto de María en la historia de la salvación con respecto al pecado original (Duns Scoto † 1308). La mística ve en ella más que nada el prototipo del alma pura, que concibe y alumbraba espiritualmente a Dios. No cabe duda de que la veneración a María (*hyper-doulia*), superior a la veneración tributada a los santos (*doulia*), siempre se ha distinguido con toda precisión teológica de la adoración (*latría*) debida a Dios. Pero, en la práctica, la humanidad de María y su condición de criatura han desempeñado muchas veces un papel insignificante.

A partir del siglo XII la plegaria mariana más corriente es el *Avemaría* bíblica (que, sin embargo, sólo desde 1500 se recita en la forma actual con la petición de asistencia en la hora de la muerte), unida de ordinario al Padrenuestro. Del siglo XIII data el toque del *Angelus*; de los siglos XIII-XV, el rezo del rosario, y del siglo XIX o incluso del XX, el mes de María y el mes del rosario (mayo y octubre), ciertas apariciones marianas y peregrinaciones a santuarios marianos como Lourdes y Fátima y los congresos y seminarios mariológicos nacionales e internacionales.

Distanciándose del desarrollo medieval, los *reformadores* también vuelven en esta cuestión a las raíces bíblicas. Martín Lutero honra a María en su comentario al *Magnificat* en razón de Cristo, como modelo de fe y de humildad, y Juan Sebastián Bach pone música a este mismo himno. Pero con la Ilustración el culto protestante a María llega a su ocaso. En tiempos de la Contrarreforma el culto a María había sido propagado sobre todo por los jesuitas con intención antiprotestante. Por fin, tras el eclipse transitorio en tiempos de la Ilustración, el culto a María se reaviva con el Romanticismo católico.

A partir de Pío IX, quien después de la definición de la concepción inmaculada (1854) hizo que el Vaticano I (1870) definiera el primado y la infalibilidad papal, los *papas* han fomentado por todos los medios el culto a María. Desde el siglo XIX, marianismo y papalismo han caminado de la mano y se han apoyado mutuamente. El punto culminante de esta «era mariana» lo constituye el año 1950 y la solemne definición dogmática de la asunción corporal de María a la gloria celeste al término de su vida terrena (definición que promulgó Pío XII, el último papa que gobernó de forma enteramente absolutista, en contra de todas las reservas de protestantes, ortodoxos e incluso católicos). De esta doctrina nada saben

ni la Escritura ni la tradición de los cinco primeros siglos; de ella hacen mención solamente fuentes apócrifas, leyendas, imágenes y fiestas. No obstante, esta era mariana (fomentada por la consagración de todo el género humano al Inmaculado Corazón de María, efectuada por Pío XII en 1942 —influjo de Fátima—, y por el año mariano de 1954) ha llegado a su ocaso con sorprendente rapidez algunos años más tarde, con el Concilio Vaticano II, que renunció conscientemente a ulteriores dogmas marianos «consecuentes» (mediadora, corredentora), integrando su mariología (moderadamente tradicional) como capítulo conclusivo de la doctrina sobre la Iglesia, y censuró sin ambages los excesos del marianismo. En el período posconciliar este exagerado culto a María ha perdido por completo su fuerza de choque, tanto en la teología como en la vida eclesial¹¹².

3. Para llegar a un *entendimiento ecuménico* en esta cuestión es preciso un esfuerzo notable por ambas partes:

a) Los *católicos* deben ajustarse con mayor decisión que en el pasado a las líneas directrices sugeridas por los datos bíblicos, sin el más mínimo temor ante un honesto examen crítico de los cuatro últimos dogmas sobre María y el papa (que en diversos aspectos constituyen una unidad), pues son dogmas que no se pueden justificar convincentemente ni por la Escritura, ni por la tradición, ni por «razones internas» (= postulados teológicos) y que, en todo caso, ocupan un lugar netamente inferior en la «jerarquía de verdades»¹¹³. Dicho examen —que no podemos realizar aquí— tendría que distinguir entre las eventuales intenciones subyacentes a la definición, posiblemente aceptables, y su discutible formulación, que es preciso someter a crítica.

b) Y los *protestantes* no deben contentarse con una actitud meramente apologética y polémica, sino que habrán de estudiar sin prejuicios y aprovechar en la predicación los datos bíblicos sobre María y, en general, el papel de la mujer en la historia de la salvación. A este respecto las expresiones poéticas de la tradición católica (cánticos, himnos, oraciones) y, en general, las formas de devoción debidas a posturas personales o nacionales tendrían que gozar de una libertad mayor de la que hasta los más tolerantes pueden conceder a las declaraciones estrictamente teológicas o incluso oficiales de una Iglesia.

¹¹² El cambio, incluso teológico, aparece claro en las publicaciones recientes sobre mariología, como K. Riesenhuber, *Maria. Im theologischen Verständnis von K. Barth und K. Rahner* (Friburgo-Basilea-Viena 1973); W. Beinert, *Muss man heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie* (Friburgo-Basilea-Viena 1973).

¹¹³ Concilio Vaticano II, *Decretum de Oecumenismo* (1965) núm. 11.

Como de hecho ha ocurrido, una Iglesia nunca debe basarse en María, la humilde doncella, para buscar su propia gloria. Al igual que María, una Iglesia sólo tiene sentido cuando se ajusta y subordina a ese acontecimiento cuyo centro inamovible no está ni en María ni en la Iglesia, sino únicamente en Jesús.

Necesario es volver a hablar expresamente de la Iglesia al final de esta tercera parte, una vez que hemos visto con toda claridad que los intentos de interpretación de la muerte de Jesús no hicieron más que poner de relieve su permanente significado y eficacia, y que los intentos de interpretación de su concepción y nacimiento sólo trataron de evidenciar su particular origen y su exclusiva pretensión. Las diversas interpretaciones se aclaran y completan mutuamente. Pero ninguna de ellas sería posible sino a partir de la historia concreta de este Jesús de Nazaret, historia que no deben oscurecer *a posteriori*. La Iglesia es algo más que una comunidad que interpreta y argumenta, pero también algo más que una comunidad narrativa: la Iglesia es ante todo una comunidad de fe.

VII

COMUNIDAD DE FE

Durante dos mil años Jesús de Nazaret ha seguido vivo para la humanidad. ¿Qué lo ha mantenido con vida? ¿Quién ha dado permanente testimonio de Jesús ante los hombres? ¿Seguiría vivo si sólo viviera en un libro? ¿Acaso no ha seguido vivo porque ha vivido durante dos mil años en la cabeza y el corazón de innumerables hombres? Hombres que han estado dentro, fuera o en la periferia de la Iglesia institución, pero que, a pesar de las inmensas diferencias de lugar y de tiempo, estaban influidos por él: animados, movidos, llenos de su palabra y de su Espíritu, cada cual en su humanidad concreta y en diversa medida; hombres congregados de diferentes maneras para integrar una comunidad de fe.

1. Palabra inspirada e inspiradora

Sin esta comunidad de quienes han abrazado su causa, Jesús no se habría mantenido vivo en la humanidad. Y ni siquiera habría existido nunca ese pequeño libro que recoge los testimonios más antiguos y mejores sobre él.

a) ¿Inspiración?

Este pequeño libro, el Nuevo Testamento, no cayó del cielo. El Corán, como hemos visto, estaba guardado en el cielo y fue dictado frase por frase como palabra directa de Dios para los hombres; por eso cada frase es infaliblemente verdadera. Es un libro, pues, perfecto y santo en todos sus aspectos (lingüístico, estilístico, lógico, histórico), que hay que aceptar al pie de la letra y no requiere ni interpretación ni comentario. ¿Es así la Biblia? Tanto las cartas paulinas como el comienzo del Evangelio de Lucas atestiguan espontáneamente que la Biblia del Nuevo y del Antiguo Testamento fue escrita y recopilada en la tierra. Es, indiscutiblemente, por tanto, *palabra humana*: recogida y redactada frase por frase, matizada y desarrollada en diversas direcciones por hombres muy concretos.

Por eso no está exenta de defectos y errores, oscuridades y confusiones, limitaciones e inexactitudes. Por eso resulta una colección extraordinariamente heterogénea de documentos de fe, unos claros y otros menos claros, unos vigorosos y otros débiles, unos originales y otros de segunda mano¹.

A pesar de todo, ¿no tenían que consignar estos escritos la *palabra de Dios*? Como en otros muchos casos, lo que importa es entender correctamente tal afirmación; o sea, cómo se puede tomar en serio la dimensión humana de estos escritos y, no obstante, creer en la palabra de Dios. También aquí nos veremos obligados a examinar las ideas de los siglos pasados, a hacernos cargo de sus genuinas intenciones y, cuando sea preciso, a rectificar críticamente y con toda cautela su lenguaje y sus modos de expresión, siempre que hoy resulten equívocos o induzcan a error.

Ya en la primitiva Iglesia helenística se aceptaba la Escritura como «inspirada» por el Espíritu de Dios. Pero ¿cómo se concebía esta «inspiración»? Por influjo de múltiples factores extra-cristianos, se había desarrollado cierta idea de inspiración, pero ésta no fue sistematizada rigurosamente hasta más tarde, por obra de la ortodoxia luterana reformada y, con el retraso casi habitual, por la teología católico-romana en el siglo XIX². El judaísmo y el paganismo helenístico pensaban que el Espíritu invadía al hombre durante el éxtasis. En el éxtasis la individualidad humana aparecía como apagada por la *manía* divina (así sucedía con la pitonisa del oráculo delfico). Algo parecido pensaron los primeros teólogos cristianos. Contemplaron a los autores bíblicos —muy diversamente de como éstos se vieron a sí mismos— como meros instrumentos que escribían por «inspiración», por «sugerencia», incluso al «dictado» del Espíritu divino. Es decir, como si fueran secretarios. O como flauta o arpa cuyos sonidos se deben a un sople del aire. Es el mismo Dios quien, mediante su Espíritu, ejecuta aquí la melodía y determina el contenido y la forma del escrito, de manera que toda la Biblia, por ser Dios su autor, tiene que estar libre de

¹ Cf. II. II.2: *Los documentos*.

² Cf. las diversas concepciones de la *inspiración* en los artículos de diccionarios: A. Bea, en LThK V, 703-711; G. Lanczkowski-O. Weber-W. Philipp, en RGG III, 773-782, así como los capítulos pertinentes de los manuales de dogmática católica (como S. Tromp, M. Nicolau, L. Ott, M. Schmaus) y protestante (como P. Althaus, K. Barth, E. Brunner, O. Weber, H. Diem). Entre las publicaciones recientes son importantes: desde el punto de vista de la historia de los dogmas: J. Beumer, *Die Inspiration der Heiligen Schrift* (Friburgo-Basilea-Viena 1968); desde una perspectiva exegético-dogmática: B. Vawter, *Biblical inspiration* (Filadelfia-Londres 1972); cf. también R. F. Smith, *Inspiración e inerrancia*, en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* V (Cristiandad, Madrid 1972) 9-48.

contradicciones, deficiencias y errores, y en esa inmunidad la ha de mantener el intérprete mediante armonizaciones, alegorías y mistificaciones. Todo está, pues, inspirado, hasta la última palabra («inspiración verbal»). Y consiguientemente hay que suscribirlo todo, palabra por palabra. Todo lo cual tenía que conducir inevitablemente a conflictos graves, aunque en el fondo innecesarios, tanto con las ciencias naturales (desde el giro copernicano) como con la historia (desde la Ilustración).

Esta *concepción tradicional* de una inspiración, por así decir, mecánica, se ha ido quebrantando cada vez más por obra de la investigación crítica del Antiguo y del Nuevo Testamento: durante los últimos 200 años han emergido inesperadamente la auténtica humanidad, la historicidad y la falibilidad de los autores en los escritos bíblicos. Este hecho no lo puede hoy ya negar en serio ninguna persona razonable. Pero, ¿no queda así minada la autoridad de los escritos, como muchos habían temido al principio? O ¿no se tiende precisamente un puente hacia la Iglesia primitiva, la cual, aun desconociendo que Dios actuaba en los autores bíblicos, tomaba en serio sus características humanas e históricas en la misma línea del Antiguo Testamento? En primer plano estaba entonces no la infalibilidad o inerrancia de los autores, sino la verdad misma del contenido, del testimonio, del mensaje. Los autores bíblicos no aparecen como seres ahistóricos y esquemáticos, casi sobrehumanos, aunque en el fondo desprovistos de humanidad, porque en último término serían instrumentos sin voluntad ni responsabilidad, por medio de los cuales todo lo haría directamente el Espíritu Santo. Aparecen más bien como testigos de la fe, que, a pesar de toda su fragilidad humana, sus condicionamientos y limitaciones, hablan con lenguaje a menudo balbuciente y recursos conceptuales muy escasos del auténtico fundamento y del auténtico contenido de la fe.

En el ámbito judeo-helenista se hablaba de la *Sagrada Escritura*, de los «escritos sagrados», con lo que se sugería la idea de una Escritura absolutamente perfecta, divina, «santa». En cambio, el Nuevo Testamento evita casi por completo hablar de la sacralidad de los textos. Sólo en un pasaje tardío de las cartas pastorales (que, como se sabe, no provienen de Pablo)³ se habla en términos helenistas de que «todo escrito inspirado por Dios (o por el Espíritu de Dios)» sirve además para enseñar, corregir y educar; mas con esto aún se está muy lejos de una teoría de la inspiración mecánica⁴.

³ 2 Tim 3,16.

⁴ Cf. G. Schrenk, *grapho, graphe*, en ThW I, 742-773; esp. 750-752; E. Schweizer, *pneuma, theopneustos*, en ThW VI, 394-453, esp. 452s.

Si hoy se quiere continuar aplicando a la Escritura el término ambiguo de «inspiración», será preciso no entenderlo en el sentido de aquella tardía teoría de la inspiración que concibe la intervención del Espíritu de Dios como un milagro que solamente afecta al acto concreto de escribir del apóstol o del autor bíblico. No sólo la redacción del escrito, sino toda su historia anterior y posterior, todo el proceso de la recepción y transmisión fiel del mensaje tiene algo que ver con el Espíritu de Dios. Bien entendido, puede decirse que todo el proceso está *penetrado y repleto del Espíritu*. Efectivamente, el hecho de que los primeros testigos se sientan movidos por el Espíritu condiciona también sus escritos, sin que sea necesario hacer valer frente a los oyentes o lectores la existencia de un acto de inspiración y la necesidad de reconocerlo como tal. En el Nuevo Testamento se da simplemente por supuesto que toda recepción y proclamación del evangelio no ocurre sino «en el Espíritu Santo»⁵.

Pero tal acontecimiento espiritual implica necesariamente, según el mismo Nuevo Testamento, la historicidad humana, la cual, a su vez, no sólo admite sino también exige una crítica bíblica: crítica textual y literaria, crítica histórica y teológica. Una crítica seria de la Biblia —esperamos que haya quedado claro en estos capítulos— puede contribuir a que la buena nueva no se quede encerrada en un libro, sino que vuelva a ser anunciada con mayor vida en cada nueva época. Los primeros testigos —que por ser los primeros siguen siendo el fundamento— no recibieron el evangelio al dictado como fórmula fija o doctrina rígida, ni lo transmitieron servilmente, sino que lo asumieron en su situación concreta y conforme a sus características particulares y lo proclamaron según su propia interpretación y teología. Análogamente, los actuales anunciadores del mensaje pueden y deben transmitir a su modo, en su tiempo y en el lugar en que se encuentran el *mensaje antiguo de forma nueva*.

Cierto, el Nuevo Testamento no deja de ser la puesta por escrito de aquel testimonio originario que la Iglesia antigua ya conoció y reconoció a través de un largo proceso. Para ello no fue necesaria una decisión infalible de la Iglesia primitiva. Estos escritos se impusieron sobre todo en el uso litúrgico, y fundamentalmente en virtud de su contenido, en contraste con otros escritos apócrifos. De continuo se experimentaba su gran fuerza y era posible adherirse con creciente confianza a su mensaje. El criterio concreto («canon») de la Iglesia primitiva se ha ido afirmando a lo largo de los siglos. El *Nuevo Testamento* ha demostrado una y otra vez su *autoridad*

⁵ 1 Cor 7,40; 1 Pe 1,12.

normativa y su insustituible significado. Y hemos de atenernos a esta norma si queremos seguir siendo cristianos en el sentido originario de la palabra y no pretendemos convertirnos en otra cosa. Como expresión escrita del testimonio cristiano primigenio, el Nuevo Testamento continúa siendo norma (por fortuna) inmutable de toda ulterior predicación y teología eclesial y preserva de toda arbitrariedad subjetivista y de cualquier forma de fanático entusiasmo. Mas, no obstante, la libertad y multiplicidad de los testimonios neotestamentarios, que sólo gracias al mensaje de la acción de Dios en la historia de Israel y en Cristo Jesús alcanzan su fundamental unidad y simplicidad, justifican la libertad y multiplicidad de los testimonios actuales. Pero, ¿hasta qué punto se puede llamar a estos testimonios humanos del Nuevo Testamento palabra de Dios?

b) ¿Palabra de Dios?

Como hemos dicho, el cristianismo no es una religión cuyo fundamento sea un libro. La revelación divina no se identifica con las *Escrituras*. Estas son sólo el testimonio humano de la revelación divina, y en ellas encontramos intactas la humanidad, la autonomía y la condición histórica del autor humano. Yo no creo *primero* en la Escritura o en la inspiración de la Escritura y, *luego*, en la verdad del mensaje que transmite. Creo en Dios, que se ha manifestado como libertador de los creyentes en la historia de Israel y finalmente en la persona de Jesús y que está directa y originariamente atestiguado en los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Mi fe surge, pues, en la Escritura: ésta me ofrece desde fuera un testimonio original del Dios de Israel y el Dios de Cristo Jesús. Pero mi fe no se basa en la Escritura: el fundamento de mi fe no es el libro como tal, sino ese mismo Dios en Jesús.

Así, la *verdad de la Escritura* alcanza al hombre sin violencia alguna *a través de la humanidad*, historicidad y fragilidad de los autores humanos. La verdad de la Escritura apunta más allá de todas las proposiciones verdaderas (o menos verdaderas desde el punto de vista de las ciencias naturales, de la historia o de la religión); apunta a la «verdad» en sentido bíblico originario: a la «fidelidad», la «constancia» y la «lealtad» del mismo Dios que mantiene su palabra y sus promesas. No hay en toda la Escritura un solo pasaje en que se diga que la Escritura no contiene error. En cambio, todos sus pasajes, cualquiera que sea su extensión, atestiguan esa inquebrantable fidelidad de Dios al hombre que nunca deja a Dios por mentiroso.

Ahora se entiende qué sentido puede tener decir que la *Escritura* es *palabra de Dios*. «Está escrito» jamás puede significar que

«la palabra de Dios está escrita ante nosotros», que es algo probable para todo observador neutral, que, por así decir, todo hombre se ve obligado a aceptar. Si no queremos expresarnos con la ingenuidad de otros tiempos, sino con responsabilidad teológica, es preciso decir⁶:

- *La Biblia no es simplemente palabra de Dios; es, en primer lugar y en sentido pleno, palabra humana de hombres muy concretos.*
- *La Biblia tampoco contiene simplemente la palabra de Dios; no son determinadas proposiciones pura palabra de Dios, y las restantes pura palabra de hombre.*
- *La Biblia se torna palabra de Dios; se convierte en palabra de Dios para quien se entrega con confianza y fe a su testimonio y, por tanto, a Dios y a Cristo Jesús, que se manifiestan en ella.*

Dios mismo, el que se ha manifestado en la historia de Israel y en la persona de Cristo Jesús, llama a la fe a través de estos testimonios y cuida de que el mensaje, pese a toda su humanidad y la resistencia que encuentra, siga siendo verdaderamente escuchado, creído, entendido y realizado. De esta forma la palabra, sin magias ni manipulaciones, resulta eficaz. El hombre puede rechazarla si quiere, pero la palabra sigue siendo eficaz: en tal caso actúa condenando, se convierte en juicio. Para quien no sigue esta invitación a la fe la Biblia se queda en mera palabra humana, y enormemente problemática, por muchos conocimientos —filológicos, históricos y teológicos— que pueda tener de ella. En cambio, para quien acepta la invitación a la fe, por muy poco que sepa de exégesis histórico-crítica, la Biblia no se queda en palabra humana, sino que se convierte, no obstante toda la problemática, en palabra de Dios que ayuda, libera y salva. Este último descubre entonces distinta e inequívocamente el contenido decisivo del mensaje cristiano. Capta la Palabra en todas las palabras, el Evangelio en los distintos evangelios. Se deja inspirar por el Espíritu de esta Escritura que es, en verdad, el Espíritu de Dios y el Espíritu de Cristo; por este Espíritu que, lejos de todo mecanicismo, hace de los testimonios humanos testimonios repletos y penetrados de él. La cuestión de si *el hombre se deja inspirar por la palabra bíblica*, y cuándo, es mucho más importante que la otra cuestión de si la Biblia es palabra inspirada y cuándo lo es, sin exceptuar aquel único pasaje sobre la inspiración en las cartas pastorales. Porque esta palabra inspirada por el Espíritu quiere ser, a través del mismo Espíritu, la palabra inspirante.

⁶ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, § 9-21.

Pero, ¿por qué se habla aquí con tanta insistencia del Espíritu? Es posible, incluso, generalizar la pregunta: ¿por qué se introduce al lado de Dios Padre y de Cristo Jesús una tercera entidad, con lo que finalmente se ha llegado a la doctrina de la Trinidad? ¿No eran «binitarias» las primitivas profesiones de fe, como fácilmente se puede comprobar en el Nuevo Testamento, y no se convirtieron en trinitarias en un estadio posterior?

2. UN SOLO ESPÍRITU

No es posible ignorarlo: para muchos, hoy, el tema del Espíritu Santo resulta tan incomprensible, que ni siquiera puede decirse que es un tema «discutido». Pero tampoco hay que olvidar que tal situación se debe en gran parte al abuso que se ha hecho del concepto de Espíritu Santo en tiempos recientes, por parte tanto de la Iglesia constitucional como de algunos fieles¹.

a) *Espíritu profano y Espíritu Santo*

Cuando altos dignatarios eclesiásticos no sabían cómo justificar su propia pretensión de infalibilidad, apelaban al Espíritu Santo. Cuando los teólogos no sabían dar razón de una determinada doctrina, de un dogma o de un texto bíblico, recurrían al Espíritu Santo. Cuando entusiastas más o menos fanáticos no sabían cómo legitimar su arbitrariedad subjetivista, invocaban la autoridad del Espíritu Santo. ¿Sirve el Espíritu Santo para justificar una autoridad absoluta de magisterio y gobierno, para justificar proposiciones de fe no convincentes, para justificar un fanatismo piadoso y la falsa seguridad de la propia fe? ¿Es el Espíritu Santo un sustitutivo de la fuerza de convicción, de la legitimación, de la plausibilidad, de la credibilidad intrínseca, de la discusión objetiva? No sucedía eso en la Iglesia antigua, ni siquiera en la misma Iglesia medieval. Esta radicalización constituye un proceso típicamente moderno, surgido en parte del entusiasmo de la Reforma y en parte de la actitud defensiva de las grandes Iglesias, que pretendían inmunizarse contra la crítica de la razón.

Pero si contemplamos las cosas desde otro ángulo, ¿cómo debía expresarse en la cristiandad primitiva que Dios, que Cristo Jesús está verdaderamente cerca del creyente, de la comunidad de fe, del todo real, presente y activo? Sin reivindicar poder alguno para la Iglesia, la teología y la piedad, los escritos del Nuevo Testamento responden unánimemente a esa pregunta: Dios y Cristo Jesús están

¹ Cf. W. Pannenberg, *Glaubensbekenntnis*, 138-141.

cerca del creyente y de la comunidad de fe en el Espíritu: presentes en el Espíritu, a través del Espíritu, incluso como Espíritu. Por tanto, no sólo en virtud de nuestro recuerdo, sino merced a la realidad, presencia y acción espiritual de Dios y del propio Cristo Jesús. ¿Qué significa aquí «espíritu»?

El hombre antiguo concebía de ordinario el «espíritu» y la acción invisible de Dios como algo aprehensible y a la vez inaprehensible, invisible y sin embargo pujante, real como el aire cargado de energía, como el viento y la tempestad, vital como la atmósfera que se respira. Al comienzo del relato de la creación «espíritu» (en hebreo *ruah*, en griego *pneuma*) es el «soplo» o «viento impetuoso» que se cierne sobre las aguas². Espíritu no designa aquí, en sentido idealista, una facultad cognoscitiva o una fuerza psicológica; menos aún un principio inmaterial, intelectual o ético; no designa, en suma, lo espiritual en sentido moderno, que se opone a lo sensible, a lo corporal, a la naturaleza. Espíritu en sentido bíblico significa, como opuesto a la «carne» o a la caduca realidad creada, la fuerza o poder que procede de Dios; es decir, la *fuerza divina*, el *poder divino invisible que obra creando o destruyendo*, para dar vida o para juzgar, en la creación y en la historia, en Israel y en la Iglesia, sobrecogiendo a los hombres violenta o suavemente, poniendo en éxtasis a individuos o grupos enteros, insistentemente activo en fenómenos extraordinarios, en los grandes hombres y mujeres, en Moisés y los «Jueces» de Israel, en los guerreros y en los cantores, en los reyes, profetas y profetisas.

Pero la época de los grandes profetas se había clausurado en Israel mucho tiempo atrás. Para el judaísmo antiguo de los tiempos de Jesús y, según la doctrina rabínica, el espíritu se había «apagado» con los últimos profetas de la Escritura. En aquel momento, sólo para los últimos tiempos era esperado de nuevo el Espíritu, el cual, según la conocida profecía de Joel³, se «derramaría» no sólo sobre determinados individuos, sino sobre el pueblo entero. ¿Es acaso extraño que las primitivas comunidades cristianas, que reconocieron en Jesús al gran portador del Espíritu (ibautismo!), vieran cumplida esta expectación profética en su propia realidad después de la resurrección? La efusión del Espíritu señala, así, el comienzo del tiempo final; era el don concedido, como está escrito en Joel, no sólo a los privilegiados, sino también a los no privilegiados; no sólo a los hijos, sino también a las hijas; no sólo a los ancianos, sino también a los jóvenes; no sólo a los señores, sino también a los siervos y siervas⁴.

² Gn 1,2. ³ Jl 2,28-32.

⁴ Jn 2,28-32, recogido en el discurso lucano de Pedro el día de Pentecostés: Hch 2,17-21.

Así, pues, este Espíritu no es, como podría deducirse de la misma palabra, el espíritu del hombre, su yo viviente que sabe y quiere. Es más bien el Espíritu de Dios que en cuanto Espíritu Santo es absolutamente distinto del espíritu profano del hombre y de su mundo⁵. Es cierto que tiene rasgos dinamistas y animistas difícilmente separables: unas veces se presenta como poder impersonal (*dynamis*), otras como ser personal (*anima*). Pero en el Nuevo Testamento jamás aparece como un fluido mágico, similar a una sustancia, misterioso y sobrenatural de tipo dinamista ni como una entidad mágica de tipo animista. El Espíritu no es otro que *Dios mismo*, en cuanto está próximo a los hombres y al mundo como potencia y fuerza que, inaprehensible, aprehende, indomeñable, regala, que vivifica y al mismo tiempo juzga. No es un tercero, una realidad entre Dios y el hombre, sino la proximidad personal de Dios a los hombres. La mayor parte de los equívocos sobre el Espíritu Santo proceden de que se le disocia mitológicamente de Dios, haciéndole autónomo. El Concilio de Constantinopla (381), al que debemos la inclusión del Espíritu Santo en el Símbolo niceno, acentúa expresamente que el Espíritu Santo es de la misma naturaleza del Padre y del Hijo⁶.

La concepción del Espíritu en la cristiandad primitiva no es unitaria en todos los casos. La acción del Espíritu es notablemente diferente, sobre todo en los Hechos de los Apóstoles de Lucas y en Pablo⁷.

Lucas se interesa mucho por la acción del Espíritu en sus formas extraordinarias y, como vimos⁸, separa cronológicamente de la Pascua un Pentecostés cristiano con recepción del Espíritu (¿es

⁵ Cf. para todo este apartado H. Küng, *La Iglesia*, C II,2: *La Iglesia del Espíritu*.

⁶ Denz. 86.

⁷ Sobre el concepto bíblico de Espíritu: de entre los artículos de los diccionarios bíblicos cf., sobre todo, H. Kleinknecht, F. Baumgärtel, W. Bieder, E. Sjöberg y, especialmente, E. Schweizer, en ThW VI, 330-453 (con bibliografía); E. Käsemann, en RGG³ II, 1272-1279; F. Mussner, en LThK VIII, 572-576; de entre las teologías del NT, cf. R. Bultmann. De entre las monografías recientes son importantes: C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (Londres 1947); E. Schweizer, *Geist und Gemeinde im NT* (Munich 1952); S. Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (Roma 1952); H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953); N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Londres 1957); I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (Munich 1961); K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zurich 1961); M.-A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul* (Neuchâtel 1966); H. Küng, *La Iglesia*, C II,2; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit* (Neukirchen 1968).

⁸ Hch 2: cf. III. V.1 b): *Aclaraciones*.

el «viento impetuoso» de Pentecostés una reminiscencia del «soplo de Dios» que precedió a la creación?). En los Hechos de los Apóstoles aparece frecuentemente el Espíritu como consecuencia natural de la conversión a la fe y del bautismo⁹. Pero al mismo tiempo también aparece como fuente de la extraordinaria fuerza carismática que se atribuye al Espíritu en algunas ocasiones especiales, como don particular para determinadas acciones suplementarias: el Espíritu es quien en la Iglesia reparte las tareas, la capacidad, la potestad, la legitimidad, la continuidad. De todo esto es signo la imposición de manos¹⁰.

Pablo fue el primero en reflexionar con rigor sobre la naturaleza y acción del Espíritu. En sus escritos el Espíritu no sólo determina ciertas acciones más o menos extraordinarias, sino la existencia misma del creyente¹¹. En efecto, Pablo coloca resueltamente al Espíritu en la perspectiva del cambio de época que para él representan la muerte y la resurrección de Jesús. Puesto que en ellas se hizo patente que el mismo Dios actuaba en Jesús, ahora el *Espíritu de Dios* se puede entender *al mismo tiempo como Espíritu de Jesús elevado a la derecha de Dios*. Así, ya no cabe concebir erróneamente el Espíritu de Dios como una fuerza divina, oscura e innominada, como hacía la gnosis helenista: el Espíritu de Dios es inequívocamente el Espíritu de Cristo Jesús, el Hijo¹². Si bien Pablo diferencia claramente como «personas» a Dios y al Jesús glorificado, en lo que atañe a la acción los contempla unidos: Dios realiza la salvación a través de Jesús. La potencia, la fuerza, el Espíritu de Dios han llegado a ser tan propios del Señor glorificado que éste no sólo está en posesión y dispone del Espíritu, sino que en virtud de la resurrección puede ser, él mismo, considerado como Espíritu: Jesús se ha convertido en Espíritu de vida¹³. Pablo llega a decir: el Señor es el Espíritu¹⁴.

¿Qué significa exactamente esta enigmática afirmación? Lo que ya se ha insinuado: no la absoluta identidad entre dos personas, sino que *el Señor resucitado a la vida de Dios existe en la forma de ser y actuar del Espíritu*. Con el Espíritu se identifica cuando se le considera no en sí mismo, sino en su acción sobre la comunidad y el individuo: *el Jesús glorificado actúa ahora a través del Espíritu, en el Espíritu, como Espíritu*. En el Espíritu está ahora presente el propio Cristo glorificado. Así pueden conciliarse la identificación del Señor con el Espíritu y la subordinación del Espíritu

⁹ Cf. Hch 2,38s; 9,17; 10,44; 19,6.

¹⁰ Hch 6,6; 13,2s; cf. 15,28; 20,28.

¹¹ Cf. esp. Rom 8,14-17.

¹² 2 Cor 3,18; Gál 4,6; Rom 8,9; Flp 1,19.

¹³ 1 Cor 15,45. ¹⁴ 2 Cor 3,17.

al Señor¹⁵; así las expresiones «en el Espíritu» y «en Cristo» o «el Espíritu en nosotros» y «Cristo en nosotros» pueden correr paralelas y ser de hecho intercambiables. Así también el encuentro de «Dios», del «Señor» y del «Espíritu» con el creyente es, en último término, el mismo encuentro: «La gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros»¹⁶. Siempre se trata de la acción única del mismo Dios. ¿Qué es, pues, el Espíritu Santo?

- *El Espíritu Santo es Espíritu de Dios: es Dios mismo en cuanto fuerza y poder de gracia que conquista el interior, el corazón del hombre, que subyuga al hombre entero y se le hace íntimamente presente, dando de sí mismo testimonio eficiente al espíritu humano.*
- *Como Espíritu de Dios, es a un tiempo Espíritu del Cristo Jesús exaltado a la derecha de Dios. Por eso es Jesús el Señor viviente, el Determinante para la Iglesia y para cada cristiano. Cuando la jerarquía, la teología o los movimientos entusiastas pretenden apelar al «Espíritu» prescindiendo de Jesús, de su palabra, comportamiento y destino, no pueden reclamar para sí el Espíritu de Cristo. Por esta razón no deben los espíritus examinarse y discernirse sino a la luz de este Jesús.*
- *Como Espíritu de Dios y de Cristo Jesús para el hombre, jamás es una posibilidad privativa del ser humano, sino fuerza, poder, don de Dios: no es el espíritu profano del hombre, del tiempo, de la Iglesia, del ministerio, del entusiasmo, sino que es y permanece el Espíritu Santo de Dios que sopla donde y cuando quiere, que no se deja instrumentalizar para justificación de una autoridad absoluta de magisterio y de gobierno, de una teología incierta, de un piadoso fanatismo y de una falsa seguridad de la propia fe.*
- *El Espíritu Santo lo recibe quien verdaderamente se entrega en fe al mensaje y, con ello, a Dios y a su Cristo. El Espíritu no actúa de modo mágico y automático, sino que permite un asentimiento libre. Siendo el bautismo signo y sacramento de la fe, bautismo y recepción del Espíritu se hallan estrechamente unidos: el bautismo expresa la disponibilidad total para ponerse bajo el nombre de Jesús, para cumplir la voluntad de Dios en bien del prójimo.*
- *Como cristianos creemos en el Espíritu Santo (credo in Spiritum Sanctum) dentro de la Iglesia, pero no creemos en la Igle-*

¹⁵ 2 Cor 3,17s.

¹⁶ 2 Cor 13,13; cf. 1 Cor 12,4-6; Rom 5,1-5; Mt 28,19.

sia: la Iglesia no es Dios. La Iglesia, bien o mal, somos nosotros, los creyentes. En sentido estricto, no creemos en nosotros mismos, sino en Dios, quien mediante su Espíritu, hace posible la comunidad de los fieles. Y por el Espíritu santificador creemos que existe la santa Iglesia (credo sanctam Ecclesiam) ¹⁷.

El Espíritu de Dios y de Cristo Jesús es esencialmente un *Espíritu de libertad* ¹⁸: libertad de la culpa, de la Ley, de la muerte; libertad y audacia para actuar, para amar, para vivir en paz; justicia, alegría, esperanza y gratitud. Las cartas paulinas están llenas de todo esto. Pero, dicho sea de paso, ¿es esto una realidad? A ello podemos contestar: desde la época paulina hasta nuestros días la libertad de los hijos y las hijas de Dios ha sido incesantemente atestiguada, experimentada y vivida en la práctica, las más de las veces sin ostentación, sin posibilidad de constatación histórica directa, más por parte de los pequeños que de los grandes. Pese a todas las deficiencias y fracasos de la Iglesia, son innumerables los fieles que desde los tiempos apostólicos hasta hoy han abrazado con fe y obediencia esta libertad, la han vivido con amor y alegría, la han sufrido con esperanza y paciencia, han luchado por ella, la han esperado. En esta libertad innumerables desconocidos han encontrado valor, apoyo, fuerza y consuelo en sus grandes y pequeñas decisiones, temores, peligros, anhelos y esperanzas. El Espíritu de la libertad es así el Espíritu del futuro que orienta a los hombres hacia adelante, no a un más allá consolador, sino a un presente comprometido en el mundo de cada día hasta que llegue la consumación final, de la que ya tenemos en el Espíritu una garantía ¹⁹.

b) *Trinidad*

Bajo las perspectivas descritas, todavía es hoy posible entender la *relación del Padre, el Hijo y el Espíritu* y las numerosas *fórmulas* triádicas o trimembres del Nuevo Testamento en su sentido originario y sin adherencias mitológicas. La doctrina teológica sobre la «Trinidad» intradivina elaborada a partir de tales fuentes, que trata de pensar con conceptos helenísticos la verdadera distinción e inseparable unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu, tiene sus propios

¹⁷ Cf. Denz. 2. 6. 86, etc. Para la evolución histórica de este artículo de la fe cf. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la résurrection de la Chair. Études sur l'histoire et la théologie du symbole* (Paris 1947). Bibliografía sobre la relación Espíritu-Iglesia en H. Küng, *La Iglesia*, 209, así como en la bibliografía arriba citada a propósito del concepto bíblico del Espíritu.

¹⁸ 2 Cor 3,17; Rom 8,2-11. ¹⁹ 2 Cor 1,22.

problemas y, por desgracia, resulta casi incomprensible para el hombre de hoy.

El término griego *trías* aparece por vez primera en el apologeta Teófilo de Antioquía, en el siglo II, y su equivalente latino *trinitas*, en el africano Tertuliano, en el siglo III. Es bien conocida la *fórmula helenística* que, tras un proceso especulativo extremadamente complejo, en parte contradictorio y, en todo caso, largo y penoso, recibió sus perfiles clásicos de los tres Padres capadocios (Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa) en el siglo IV: Dios es trino en «personas» («hypóstasis», «subsistencias», «prósopa») y, sin embargo, uno en «naturaleza» («physis», «usía», «esencia», «sustancia»). Partiendo de las afirmaciones triádicas de las profesiones de fe (en especial de la fórmula bautismal triádica perteneciente a la tradición de la comunidad de Mateo ²⁰, nacida de la sencilla fórmula bautismal cristológica ²¹), se estructuró una *especulación trinitaria* intelectualmente ambiciosa: una especie de matemáticas superiores sobre la Trinidad que, no obstante todos sus esfuerzos por lograr una claridad conceptual, no dieron con soluciones duraderas. Tal vez podría decirse que esta especulación griega, alejándose de su propio terreno bíblico y tratando osadamente de explorar las alturas vertiginosas del misterio de Dios, repitió el drama de Icaro, el hijo de Dédalo, precursor de la artesanía ateniense, cuyas alas de plumas y cera se derritieron al llegar demasiado cerca del sol. Menos mal que en la predicación práctica, aunque se habla del Padre, el Hijo y el Espíritu, se suele silenciar esta doctrina trinitaria. Poco cambiaron las cosas con la nueva *liturgia de la Trinidad* (que se propaga en Francia a partir del siglo VIII, a pesar de la tenaz oposición romana) y con la fiesta de la Trinidad, introducida por el papa Juan XXII en 1334 y que, por lo demás, es la primera fiesta no consagrada a un acontecimiento salvífico, sino a un dogma. Si se prescinde del unitarismo, el dogma apenas fue controvertido, pero tampoco se le concedió especial importancia.

Por su parte, el *Nuevo Testamento* afirma en la forma ya descrita la unidad de Dios, de Jesús y del Espíritu. Sobre todo en los discursos de despedida del Evangelio de Juan ²², este Espíritu aparece con los rasgos personales de un «abogado», de un «asistente» (esto, y no «consolador», es lo que significa «el otro Paráclito» ²³): el representante, por decirlo así, del Glorificado en la tierra, enviado por el Padre en nombre de Jesús y que no habla por sí mismo, sino que se limita a recordar todo lo que Jesús ha dicho ²⁴. Pero, no obs-

²⁰ Mt 28,19.

²¹ Hch 2,38; 8,16; 10,48; cf. 1 Cor 1,13-15; Gál 3,27; Rom 6,3.

²² Jn 14-16. ²³ Jn 14,16. ²⁴ Jn 14,26.

tante ser tan numerosas en el Nuevo Testamento las afirmaciones triádicas sobre Padre, Hijo y Espíritu, ni siquiera el Evangelio de Juan contiene una doctrina trinitaria propiamente dicha sobre un Dios en tres personas (modos de ser), al igual que ocurre más tarde en el Símbolo «apostólico». El testimonio más claro, el célebre *Comma Johanneum*, cuya autenticidad todavía era defendida por la autoridad magisterial romana a comienzos de siglo, es una «interpolación» ajena a la primera carta de Juan²⁵ (menciona los tres testigos celestes: el Padre, la Palabra y el Espíritu, que son uno) y suele considerarse hoy en general como una falsificación aparecida en el siglo III o IV en el norte de África o en España. El texto original presenta una «Trinidad» completamente distinta, lo que de paso demuestra qué arriesgado es deducir de una tríada como tal una determinada unidad: «Por tanto, los que dan testimonio son tres: el Espíritu, el agua (= bautismo) y la sangre (= la cena del Señor) y los tres apuntan a lo mismo» (= ambos sacramentos son testimonios por la fuerza del único Espíritu)²⁶.

Como ocurre con las fórmulas diádicas de Padre e Hijo, más antiguas, también aparece un número respetable de fórmulas triádicas, más evolucionadas, de Padre, Hijo y Espíritu²⁷, tanto en las cartas²⁸ como en los evangelios²⁹. Pero lo que importa, ¿no es la *coordinación* de estas dos o tres entidades entre sí y con la única naturaleza divina? O ¿acaso ha de ser el elemento triádico (¿o diádico?) por sí mismo el elemento específicamente cristiano («misterio central», «dogma fundamental» del cristianismo)?

Lo específico del cristianismo —lo hemos visto a lo largo de este libro— es el mismo Cristo, naturalmente en su relación decisiva con Dios su Padre y, por tanto, con el Espíritu de Dios. Pero el número tres, que desde tiempos inmemoriales tanto fascina como primordial unidad dentro de la multiplicidad, y tan enorme importancia tiene para la religión, el mito, el arte, la literatura y la misma vida cotidiana, así como la divinidad trina (extendida desde Roma y Grecia hasta la India y la China), distan mucho de ser elementos específicamente cristianos. Lo mismo que distan de ser específicamente cristianos el ritmo ternario de la vida (identidad consigo mismo —salida de sí— vuelta a sí mismo) o el de la dialéctica (tesis —antítesis— síntesis). Específico es lo cristológico, de

²⁵ 1 Jn 5,7.

²⁶ 1 Jn 5,7s. Para la interpretación cf. R. Bultmann, *Die drei Johannes-briefe* (Gotinga 1967) 83s.

²⁷ Así K. H. Schelkle, *Theologie des NT* II, § 21, 3-6.

²⁸ Rom 1,3; 8,9-11; 1 Cor 12,3-6; 2 Cor 13,13; Gál 4,6; Flp 3,3; 2 Tes 2,13s; Ef 1,3; 4,4-6; Tit 3,5; Heb 9,14; 1 Pe 1,2; Jud 20s.

²⁹ Mc 1,9-11 (par); Mt 28,19.

donde parece derivarse, así en el plano bíblico como en el dogmático, todo lo relativo a la Trinidad. Ciertamente es que en la fe cristiana popular, y a consecuencia del cambio de significado de los términos, la Trinidad es muchas veces erróneamente entendida en un sentido tri-teísta: tres «personas», ahora entendidas en el sentido de la psicología moderna como tres «autoconciencias», como tres «sujetos»; es decir, en última instancia, tres dioses. Semejante *triteísmo* de hecho —que no sólo se manifiesta en ciertas representaciones de la Trinidad en iconos bizantinos y rusos, en miniaturas carolingias y en pinturas medievales, donde aparecen tres hombres de igual figura (práctica reprobada por Benedicto XIV en 1745), sino también en expresiones teológicas y litúrgicas— tiene poco que ver con la unidad bíblica del Padre, el Hijo y el Espíritu. Como tampoco se ajusta al dato bíblico el *modalismo*, que sólo ve en el Padre, el Hijo y el Espíritu tres *modos* de la revelación, tres manifestaciones sucesivas del único Dios; ni su expresión correlativa en el campo del arte, la famosa imagen del Tricéfalo o Dios de los tres rostros, que a pesar de las advertencias de teólogos como Antonio de Florencia y Belarmino, no dejó de aparecer una y otra vez hasta fines del siglo XVIII.

Contra el triteísmo, por una parte, y el modalismo, por otra, el Nuevo Testamento marca una clara *unidad de acción y revelación* de Padre, Hijo y Espíritu, los cuales, como bellamente realzan las representaciones artísticas del bautismo de Jesús, son *tres entidades muy diversas* definidas con conceptos sumamente afines. Según el Nuevo Testamento no se puede encuadrar al Padre, Hijo y Espíritu en una naturaleza divina de forma tan esquemático-ontológica («tres personas en una esencia divina»), como elaboraron de forma lógico-formalista los Padres capadocios y como más tarde profundizó especialmente Agustín —consciente de la innovación³⁰— en línea antropológico-psicológica. El autodesenvolvimiento de Dios lo concibe Agustín en genial (aunque discutible) analogía con el espíritu (*mens*) tridimensional del hombre: la memoria (*memoria*), el entender (*intelligentia*) y el querer (*voluntas*). Así el Hijo es «engendrado» de la sustancia del Padre por el entendimiento (en el acto intelectual de Dios) como imagen suya. En cambio, el Espíritu «procede» del Padre (el amante) y del Hijo (el amado) por la voluntad (en un único aliento = *spiratio*) como amor personificado. De ahí que Padre, Hijo y Espíritu sean concebidos como tres «relaciones» subsistentes, realmente distintas entre sí, pero al mismo tiempo coincidentes con la única naturaleza divina. Esto lo llevaría más tarde Tomás de Aquino, con ayuda sobre todo de

³⁰ Cf. la introducción a su gran tratado *De Trinitate* I, 3, 5-6.

categorías aristotélicas, hasta sus últimas y necesarias consecuencias, separando del tratado de Dios uno el tratado de la Trinidad.

Por este camino se llegó también a una estéril y oficialmente aún no resuelta *controversia entre las Iglesias latina y griega*. Agustín, sobre la base de su concepción trinitaria, había afirmado que el Espíritu procede del Padre y del Hijo (*filioque*); esta doctrina fue adoptada gradualmente a partir del siglo vi y definitivamente introducida en el Símbolo niceno-constantinopolitano por el papa Benedicto VIII en 1014. De este modo se convirtió en dogma para el Occidente lo que al Oriente parecía un falseamiento de la profesión de fe ecuménica y de la tradición antigua y, por tanto, una herejía manifiesta. Los orientales se atuvieron estrictamente a la doctrina de que el Espíritu procede del Padre *a través* del Hijo y protestaron, especialmente a partir del siglo ix, contra el desarrollo trinitario en Occidente, que venía a empeorar hasta en el plano teológico las relaciones entre Roma y Constantinopla. Hoy se suele admitir que esta controversia carece de fundamento: la interpretación occidental no pone en duda que el Padre constituye la fuente de las procesiones intratrinitarias, de suerte que las dos interpretaciones son de suyo compatibles. Pero no acaban aquí los problemas.

Las verdaderas dificultades de la doctrina trinitaria específicamente occidental provienen del hecho de que su fundador, Agustín, sirviéndose de las ideas de los otros grandes africanos Tertuliano y Cipriano, *no toma como punto de partida la trinidad de personas*, como los griegos, *sino la unidad de la naturaleza divina*. Con lo cual Agustín no sólo se aparta de los griegos y de algunos occidentales como Hilario de Poitiers, sino también del Nuevo Testamento³¹. Para los Padres griegos la fuente (*arjé*) de la unidad entre Padre, Hijo (Verbo) y Espíritu no es la única naturaleza divina, sino el único Dios y Padre en cuanto origen que se revela por la Palabra (Hijo) en el Espíritu. Su concepción se ilustra con una imagen: tres estrellas, mas no dispuestas una junto a otra en forma de triángulo como en la tradición occidental (Agustín había protestado contra la interpretación que del triángulo hacían los maniqueos), sino tres estrellas puestas una tras otra, de las cuales la primera presta su luz a la segunda y luego a la tercera, de manera que para el ojo humano las tres aparecen como una sola. Quien en el Espíritu ve al Hijo, ve también al Padre.

La *unidad* de que en el *Nuevo Testamento* se trata es sin duda una *unidad en el acontecimiento de la revelación*; en ella no se debe eliminar la diversidad de «funciones», ni invertir la «suce-

³¹ Cf. K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de Teología* I, 93-166.

sión» ni, sobre todo, perder de vista en ningún momento la humanidad de Jesús. En el mismo Evangelio de Juan, tanto las afirmaciones sobre el Padre, Hijo y Espíritu como las definiciones de Dios como espíritu³², luz³³ y amor³⁴ no son proposiciones ontológicas sobre Dios en sí y su más íntima naturaleza, sobre la esencia estática y autosuficiente de un Dios Trino. Son más bien, como en todo el Nuevo Testamento, proposiciones sobre la forma y el modo de la revelación de Dios: sobre su intervención dinámica en la historia, sobre la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios. Las fórmulas triádicas del Nuevo Testamento reflejan una teología trinitaria no «inmanente», sino «económica»: no se refieren a una unidad-trinitaria esencial intradivina (inmanente) en sí, sino a una unidad histórico-salvífica (económica) de Padre, Hijo y Espíritu en su encuentro con nosotros. No tratan del Dios en sí, sino del Dios para nosotros, del Dios que, por Cristo Jesús, ha actuado en el Espíritu sobre nosotros, y de cuya actuación depende la realidad de nuestra salvación³⁵.

En todo esto no hay que olvidar que la Trinidad no fue originariamente objeto de especulación teórica. Era objeto de fe y de alabanza (doxología). La yuxtaposición que aparece en la fórmula «gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo», que surge en la polémica antiarriana, es equívoca. Es preferible atenerse a la forma clásica de las oraciones romanas, afortunadamente conservada hasta nuestros días, pues responde mejor al enfoque originario de la teología trinitaria griega: invocando siempre al Padre «por» el Hijo «en» el Espíritu Santo³⁶. No es otra la perspectiva del Nuevo Testamento y menester es recuperarla y repensarla. Recurriendo de nuevo a una comparación, se podría decir: Dios Padre «sobre» mí, Jesús, Hijo y hermano, «junto a» mí, el Espíritu de Dios y de Cristo Jesús «en» mí.

La profesión de fe trinitaria de la Iglesia antigua ha tenido luego, convertida por progresivas elaboraciones teológicas en doctrina sobre la Trinidad, una larga historia que ha culminado en el siglo pasado con la filosofía de la religión de Hegel³⁷ y en este siglo

³² Jn 4,24. ³³ 1 Jn 1,5. ³⁴ 1 Jn 4,8.

³⁵ Los auténticos problemas de una doctrina de la Trinidad «inmanente» han sido tratados en el apartado sobre la preexistencia eterna: cf. III. VI.3 c): *Verdadero Dios y verdadero hombre*.

³⁶ Para el desarrollo histórico cf. J. A. Jungmann, *Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter*, en *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart* (Innsbruck-Viena-Munich 1960) 3,86.

³⁷ Cf. H. Küng, *La encarnación de Dios*, cap. VII, 4: *Cristo en la Religión*.

con la *Dogmática eclesial* de Karl Barth³⁸. El dogma de la Trinidad aún sigue desempeñando un importante papel en la misma liturgia, en los cantos y hasta en la fórmula base (aceptada sin previa discusión sobre Nicea y Calcedonia) del Consejo Ecuménico de las Iglesias, que también excluye a los unitarios. Cualquier intento de reinterpretación crítica habrá de tener en cuenta esta gran tradición³⁹. Bajo la perspectiva del Nuevo Testamento, la doctrina clásica sobre la Trinidad, como la doctrina clásica sobre las dos naturalezas, no debe ser ni repetida acríticamente ni suprimida irreflexivamente, sino interpretada diferenciadamente para nuestro tiempo.

Para una nueva formulación convendría considerar los siguientes aspectos:

- El problema clave de la doctrina sobre la Trinidad no es la cuestión trinitaria, declarada «misterio» inescrutable, de cómo tres pueden ser uno; sino la cuestión cristológica de cómo se puede determinar conforme a la razón y a la Escritura la relación de Jesús con Dios. Así por la historia como por el contenido, fue el problema cristológico el que dio pie al planteamiento de la cuestión trinitaria, tan malentendida muchas veces.
- La fe monoteísta, heredada de Israel y compartida con el Islam, no debe quedar absorbida en ninguna doctrina trinitaria: ¡No hay otro Dios fuera de Dios!
- El Nuevo Testamento obliga a reflexionar sobre la coordinación entre Dios, Jesús (Verbo, Hijo, Cristo) y Espíritu, para poner de relieve su verdadera diversidad y su inseparable unidad. En esto consiste la legítima intención de fondo de la doctrina trinitaria tradicional.
- Pero los intentos de interpretación basados en conceptos helenísticos y las consiguientes formulaciones dogmáticas están condicionados por la época y no se identifican sin más con esa intención de fondo. Es cierto que no se debe rechazar una doctrina trinitaria por el mero hecho de emplear categorías helenísticas. Pero tampoco se debe imponer su utilización a toda doctrina trinitaria futura. Las fórmulas tradicionales de la doctrina trinitaria de cuño helenístico, por valiosa que haya sido su ayuda, no pueden ser impuestas a todos los creyentes de todos los tiempos como atemporal deber de fe.

³⁸ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1.

³⁹ Confróntense además las teologías dogmáticas de los teólogos católicos: M. Schmaus, F. J. Schierse-A. Hamman-L. Scheffczyk-K. Rahner (en *Mysterium Salutis* II), y de los protestantes: P. Althaus, E. Brunner, H. Ott, P. Tillich, O. Weber.

- La unidad de Padre, Hijo y Espíritu ha de entenderse como hecho de revelación y unidad de revelación. En perspectiva trinitaria hay que estudiar, además del elemento cristológico, la relación entre Dios y Jesús a la luz del Espíritu: una cristología resultaría incompleta sin una pneumatología (doctrina del Espíritu). El «Dios verdadero» quedó así determinado cristológicamente: el verdadero hombre Jesús de Nazaret es revelación real del único Dios verdadero. De aquí surge la pregunta: ¿cómo llega a serlo para nosotros? Respuesta: no de forma físico-material, mas tampoco irreal, sino en el Espíritu, en el modo de existir del Espíritu, como realidad espiritual. El Espíritu es la presencia de Dios y del Cristo glorificado en la comunidad de fe y en cada creyente. En este sentido es Dios mismo quien se revela por Cristo Jesús en el Espíritu.

En este breve apartado no se pretendía desarrollar un tratado sobre la Trinidad, sino sólo llamar la atención sobre algunos aspectos importantes en un intento de comprensión. Somos conscientes de la limitación que nos hemos impuesto al reducirlos a algunos puntos solamente. En este sentido podríamos concluir nuestras sucintas interpretaciones del dogma con las palabras que colocó Agustín al frente de su tratado sobre la Trinidad: «Siga adelante conmigo el lector cuando se sienta tan seguro como yo; pregúnteme cuando dude; apóyese en mí cuando se vea equivocado; llámeme la atención cuando descubra el error en mí»⁴⁰.

Pero tal vez sea ya hora de descender de las alturas sublimes de los dogmas a los «bajos de la cotidianidad cristiana», donde primeramente tiene que acrisolarse la fe. ¿No hemos presupuesto hasta ahora con demasiada naturalidad lo que es la Iglesia?

3. LA IGLESIA MULTIFORME

La Iglesia es, en síntesis, la comunidad de los que creen en Cristo¹. No fue fundada por Jesús; surgió después de su muerte remitiéndose a él como al Crucificado viviente. Es, pues, la comunidad de los que han abrazado la causa de Cristo Jesús y la atestiguan como esperanza para todos los hombres. Antes de la Pascua no hay más que un movimiento escatológico colectivo. Es después de Pascua cuando comienza a existir una comunidad (orientada también en sentido escatológico), una Iglesia, cuyo fundamento

⁴⁰ Agustín, *De Trinitate* I, 3, 5.

¹ Cf. II. I. b): *Uso correcto de términos y conceptos*.

primero no es un culto propio, una constitución propia o una organización con ministerios definidos, sino sólo y exclusivamente la profesión de fe en el Mesías Jesús. La «Iglesia de Jesucristo», en cuanto comunidad contrapuesta al antiguo pueblo de Dios, es, según el mismo Nuevo Testamento, una realidad pospascual².

Así, la única misión de la Iglesia consistiría hoy en servir a la causa de Jesucristo, o cuando menos no desfigurarla, sino defenderla en el Espíritu de Cristo dentro de la sociedad actual, darle su debido relieve y realizarla dentro del marco en que se desenvuelve. Pero muchos tendrán la pregunta a flor de labios: ¿lo hace así realmente? Es una pregunta que hemos de tratar y que, por supuesto, todo cristiano en cuanto miembro de la Iglesia debería hacerse a sí mismo, al tiempo que la formula a otros, especialmente, y con toda razón, a la institución eclesial. Pero primero convendrá hablar de la Iglesia a nivel programático.

² Cf. III. IV.1 b): ¿Una Iglesia? (donde el lector podrá encontrar bibliografía sobre la doctrina neotestamentaria de la Iglesia), a la que hay que añadir H. Schlier, *Cristología del NT*, en *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1974) 107-129, con amplia bibliografía. Para una doctrina sistemática de la Iglesia, cf., además de los recientes manuales de dogma y teología fundamental (P. Althaus, K. Barth, E. Brunner, F. Buri, H. Diem, W. Elert, H. Hepp, Bizer, A. Lang, L. Ott, R. Prenter, C. H. Ratschow, M. Schmaus, F. A. Sullivan, P. Tillich, W. Trillhaas, O. Weber, T. Zapelena, *Mysterium Salutis* IV/1-2) y de los artículos en LThK (J. Ratzinger, K. E. Skydsgaard), RGG (R. Prenter), EKL (J. Koukouzis, K. G. Steck, G. F. Nuttall), DTC (E. Dublanchy), Cath. (M. J. Le Guillou) y ODCC, las siguientes monografías posconciliares: H. Küng, *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1969); P. Touilleux, *Réflexion sur le Mystère de l'Église* (Tournai 1962); B. C. Butler, *The Idea of the Church* (Baltimore-Londres 1962); Y. Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* (Paris 1963); A. Hastings, *One and Apostolic* (Londres 1963); H. Fries, *Aspekte der Kirche* (Stuttgart 1963); P. Glorieux, *Nature et mission de l'Église* (Tournai 1963); G. Wingren, *Evangelium und Kirche* (Gotinga 1963); A. Winkhofer, *Über die Kirche* (Frankfurt 1963); G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia I-II* (Barcelona 1968); H. Fries, *Das Mysterium der Kirche* (Würzburg 1967); H. Lutz, *Die Wirklichkeit der Kirche. Sein und Sollen* (Stuttgart-Berlin 1966); A. Dulles, *The Dimensions of the Church: A Postconciliar Reflection* (Westminster/Md. 1967); H. Küng, *La Iglesia* (1967); id., *Lo que debe permanecer en la Iglesia* (Barcelona 1975); G. Baum, *The Credibility of the Church Today* (Nueva York 1968); J. L. McKenzie, *The Roman Catholic Church* (Londres 1969); L. Bouyer, *L'Église de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit* (Paris 1970); J. Collantes, *La Iglesia de la Palabra I-II* (Madrid 1972); F. Buri-J. M. Lochman-H. Ott, *Dogmatik im Dialog I: Die Kirche und die letzten Dinge* (Gütersloh 1973).

a) Asamblea, comunidad, Iglesia

Hasta qué punto debe la Iglesia, ahora como en el pasado, servir a la causa de su Señor, se desprende ya del mismo nombre³. La palabra usual en las lenguas germánicas (*Kirche* en alemán, *church* en inglés, *kyrka* en sueco; cf. *cerkov* en eslavo) no procede afortunadamente de «curia», como pensaba Lutero (cosa que contribuyó notablemente a su antipatía por la palabra iglesia y su preferencia por «comunidad»). El término no fue importado de Roma, sino del reino godo de Teodorico el Grande, Danubio arriba y Rhin abajo. Se deriva de la forma popular bizantina *kyrike* y significa «perteneciente al Señor» y, en sentido ampliado, «casa del Señor». Resumidamente, se puede decir: comunidad del *Kyrios*, comunidad del Señor. Con esto está dicho lo esencial. Las lenguas románicas, a diferencia de las germánicas, han conservado la conexión lingüística directa con la palabra usada en el Nuevo Testamento: *ecclesia* en latín, *iglesia* en español, *église* en francés, *chiesa* en italiano. Todas estas formas proceden del griego *ekklesia*. ¿Qué sentido tiene esta palabra?

En griego profano, *ekklesia* significa asamblea, la asamblea política del pueblo. Pero en el significado del concepto neotestamentario de *ekklesia* influyó decisivamente el uso que de él hace la traducción griega del *Antiguo Testamento*. Aquí *ekklesia* traduce casi siempre el término hebreo (de suyo profano) *kahal*: la asamblea convocada. Sin embargo, es decisivo el calificativo adicional, expreso o tácito: «del Señor» o de «Yahvé». La *ekklesia* de Dios es algo más que el mero hecho de reunirse. *Ekklesia* es la asamblea de un grupo de personas previamente escogidas por Dios que se reúnen en torno a él como su centro. El término, originalmente religioso-cultural, fue adquiriendo luego un sentido escatológico: *ekklesia* como la verdadera comunidad de Dios del tiempo final. Adoptando la denominación de *ekklesia*, la Iglesia primitiva formuló conscientemente una gran pretensión: la de ser la verdadera asamblea de Dios, la verdadera comunidad de Dios, el verdadero pueblo escatológico de Dios, que se reúne en el nombre y Espíritu de Cristo Jesús; es decir, la «*ekklesia* de Jesucristo».

³ Cf. H. Küng, *La Iglesia*, B III.1. Dado que la Iglesia es un problema independiente y con muchas ramificaciones y que el autor ha dedicado numerosas monografías a este tema, nos vemos obligados a referirnos a ellas. El lector podrá encontrar allí abundantes y extensas citas de la Escritura, así como ulteriores indicaciones bibliográficas. Mencionemos aquí la obra de H. Häring-J. Nolte (ed.), *Diskussion um Hans Küng «Die Kirche»* (Friburgo 1971), en la que, a pesar de todas las diferencias, se advierte un claro consenso ecuménico sobre el tema.

Ekklesia, en cuanto «asamblea», significa tanto el concreto *hecho de reunirse* como *la comunidad reunida*. Y el primer aspecto jamás debe ser olvidado. La *ekklesia* no existe simplemente porque algo fue instituido, fundado y, luego, se mantiene inalterable. La *ekklesia* sólo es tal cuando una y otra vez se repite el hecho concreto de la reunión, de la asamblea, sobre todo de la asamblea litúrgica. La asamblea concreta es manifestación, representación, realización actual de la comunidad neotestamentaria. Y, al contrario, la comunidad es el soporte permanente del siempre nuevo acontecimiento de la asamblea.

«Asamblea», «comunidad», «Iglesia» no son términos contrapuestos, sino que deben ser vistos en *correlación*. El hecho evidente de que el Nuevo Testamento use siempre el mismo término *ekklesia* donde nosotros hablamos de asamblea, comunidad o Iglesia, debería disuadirnos de establecer antítesis.

- «Asamblea» quiere decir que la *ekklesia* jamás existe como mera institución estática, sino sólo por el renovado acontecimiento concreto de reunirse.
- «Comunidad» subraya que la *ekklesia* nunca es una simple superorganización abstracta y lejana de funcionarios por encima de la asamblea concreta, sino siempre una comunidad que se reúne en un lugar determinado, en un tiempo determinado y para una acción concreta.
- «Iglesia» significa que la *ekklesia* jamás es una simple yuxtaposición inconexa de asociaciones religiosas aisladas y autosuficientes, sino la plena comunión de miembros unidos entre sí en el mutuo servicio.

Como se ve, «asamblea» subraya más el aspecto actual-eventual, mientras que «comunidad» destaca el aspecto local-permanente e «Iglesia» acentúa el aspecto supralocal-institucional. De ahí que, al traducir el término *ekklesia*, se prefiera significar unas veces uno y otras veces otro de los aspectos citados. Pero, en esencia, los tres son intercambiables. Y del mismo modo que hablamos de Iglesia local en vez de comunidad local, así también podemos decir comunidad universal en vez de Iglesia universal.

Pero ¿qué relación hay entre *Iglesia local* e *Iglesia universal*? Se puede responder brevemente que toda Iglesia (= toda asamblea, comunidad o Iglesia particular) no es propiamente la Iglesia (= Iglesia, comunidad o asamblea universal), pero sí *actualiza* (hace presente) plenamente la Iglesia. Esto significa dos cosas.

Por una parte, los católicos reconocen hoy que la Iglesia local no es una mera «sección» o «provincia» de la Iglesia universal. No

es en modo alguno una subdivisión de la «Iglesia» propiamente dicha, la cual se entendería a su vez, en virtud de su más amplia estructura, como un organismo superior y primario. No es buena costumbre llamar «Iglesia» sólo a la Iglesia universal (esto es consecuencia de un concepto abstracto-idealista de Iglesia). ¡Como si la Iglesia no existiera *en plenitud* en cada sitio! ¡Como si a la Iglesia local no se le hubiera otorgado entera la promesa del evangelio y la fe! ¡Como si no se le hubiese concedido *toda* la gracia del Padre, como si en ella no estuviese presente Cristo *entero* y no se le hubiera entregado *plenamente* el Espíritu Santo! No; la Iglesia local no sólo *forma parte* de la Iglesia, sino que *es* Iglesia y puede representar la causa de Cristo Jesús en toda su plenitud. Sólo desde la Iglesia local y desde su realización concreta es posible comprender la Iglesia universal. La Iglesia local no es, pues, una simple célula, que ni representa al organismo entero ni tiene una finalidad propia. Es realmente Iglesia, a la que en el sitio donde está le ha sido prometido y dado cuanto ahí mismo necesita para la salvación de los hombres: el anuncio del evangelio, el bautismo, la cena del Señor y los diversos carismas y ministerios.

Por otro lado, los protestantes reconocen hoy que la Iglesia universal no es una mera «congregación» o «asociación» de Iglesias locales. Lo que une a las diversas Iglesias locales es algo más que un nombre común, algo más que un vínculo exterior, algo más que una organización antepuesta a las Iglesias aisladas. A todas las Iglesias aisladas se les ha confiado la misma y única causa de Cristo Jesús, el mismo evangelio, la misma promesa. Todas se hallan bajo la gracia del mismo y único Padre, tienen el mismo Señor y están animadas por el mismo Espíritu de los carismas y los servicios. Todas profesan la misma fe, están santificadas por el mismo bautismo y se reúnen para la misma cena. Por todo esto —y ¿qué puede haber más importante para ellas?— no sólo están vinculadas exteriormente, sino unidas internamente; no sólo forman todas juntas una organización eclesial, sino la única Iglesia de Cristo Jesús. La Iglesia no es una federación de comunidades aisladas. La *Ekklesia* no resulta de la suma de las *Ekklesias* aisladas; no se descompone en las *Ekklesias* aisladas, sino que la *Ekklesia* de Dios está en los diversos lugares.

Toda *Ekklesia*, asamblea, comunidad o Iglesia —por pequeña, insignificante, mediocre y miserable que sea— hace plenamente presente la *Ekklesia*, la asamblea, la comunidad, la Iglesia de Dios y del Señor Jesús. Y esto puede aplicarse tanto a una minúscula estación misionera perdida en la selva africana, como a las grandes y bien dotadas comunidades del Medio Oeste americano o de Europa central; tanto a las nuevas comunidades de barrios periféricos

como a las grandes parroquias tradicionales de ciudad y a las comunidades comarcales que abarcan varios pueblos. Esto mismo puede decirse de las parroquias o comunidades territoriales ordinarias como de las comunidades funcionales, o sea, de las comunidades estudiantiles y universitarias, de la comunidad de un hospital, de una fábrica, de un centro turístico o de una minoría lingüística. Y en el mismo caso están también las comunidades organizadas como «service station» (servicios litúrgicos en una gran ciudad) o como «effective community» (con un objetivo concreto) y, finalmente, las comunidades de tradición católica o de tradición ortodoxa o de esta o aquella tradición protestante (bajo el signo de una creciente integración y la perspectiva esperanzadora de un pronto reconocimiento mutuo). Todas estas Iglesias, con toda su casi inimaginable pluralidad y pluriformidad, son Iglesias en el verdadero sentido de la palabra. Y cuando en adelante hablemos de «Iglesia», habrá que pensar en todas ellas, no sólo en las grandes Iglesias diocesanas y nacionales ni sólo en la Iglesia universal.

¿Pura teoría? Más tarde se responderá a esta pregunta. De momento conviene seguir teorizando un poco.

b) *Comunión en la libertad, la igualdad y la fraternidad*

Una Iglesia que, sea grande o pequeña, propugna la causa de Cristo Jesús, lleva su nombre, escucha su palabra y está animada de su Espíritu jamás debe ser identificada —por mucho pluralismo que exista— con una determinada clase, casta, camarilla o autoridad. Como el mismo Jesús, su Iglesia se dirige a todo el pueblo y, particularmente, a los no privilegiados. Iglesia es, según esto, *la entera comunidad* de los creyentes en Cristo, en la que *todos pueden considerarse como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu*⁴. El criterio determinante de esta comunidad no es un privilegio de nacimiento, de posición social, de raza o de función. Lo que cuenta no es tener un «ministerio» en la Iglesia, ni la naturaleza del mismo, sino ser o no «creyente» y la medida en que se cree, se sirve, se ama, se espera y se asume un compromiso en el Espíritu de Cristo Jesús en cada caso concreto.

A diferencia de lo que ocurre en el culto pagano o judío, el cristiano no necesita, aparte de Cristo, ningún sacerdote intermedio para acceder al ámbito más sagrado del santuario, a Dios

⁴ Sobre la estructura fundamental de la Iglesia en cuanto pueblo de Dios, criatura del Espíritu y cuerpo de Cristo, que no podemos tratar aquí, cf. H. Küng, *La Iglesia*, C I-III; W. Beinert-O. Semmelroth, *El nuevo pueblo de Dios como sacramento de salvación*, en *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1974) 298-370.

mismo. Al cristiano se le ha otorgado una comunicación directa con Dios, un contacto que la autoridad eclesiástica no puede perturbar ni interrumpir. Nadie tiene potestad de juzgar, disponer u ordenar sobre las decisiones que se toman en esta esfera íntima. Es cierto que la fe cristiana no cae directamente del cielo, sino que requiere la mediación de la Iglesia; pero «Iglesia» es, a todos los niveles, *la entera* comunidad de fe, que con el anuncio del evangelio (a menudo más a través de la gente sencilla que de la jerarquía y los teólogos, más con hechos que con palabras) suscita la fe en Cristo Jesús, provoca el compromiso en su Espíritu, hace presente a la Iglesia en el mundo con el testimonio cristiano de cada día, perpetuando de ese modo la causa de Cristo. *Todos*, no sólo algunos elegidos, han recibido el encargo de anunciar el mensaje cristiano dentro de los tipos más diversos de comunidad. A todos se les pide una vida individual y social inspirada en el evangelio. A todos se les ha otorgado el bautismo en el nombre de Jesús, la cena de conmemoración, acción de gracias y alianza y la concesión del perdón de los pecados. A todos se les ha confiado el servicio diario y la responsabilidad por el prójimo, por la comunidad, la sociedad y el mundo. Y en todas estas tareas fundamentales de la Iglesia impera una comunión en la libertad, la igualdad y la fraternidad⁵.

1. *Libertad*. La libertad es para la Iglesia a un tiempo don y tarea. La Iglesia puede y debe ser a todos los niveles una *comunidad de hombres libres*. Si quiere servir a la causa de Jesús, nunca puede ser una institución de poder o una Santa Inquisición. Sus miembros han de estar liberados para la libertad: liberados de la esclavitud a la letra de la Ley, del peso de la culpa, del miedo a la muerte; liberados para la vida, para el sentido de la vida, el servicio y el amor. Hombres que no tienen que estar sometidos más que a Dios, y no a poderes anónimos ni a otros hombres.

Donde no hay libertad, no está el Espíritu del Señor. Esta libertad, por más que haya de realizarse en la existencia del individuo, no debe ser en la Iglesia un mero llamamiento moral (ordinariamente dirigido a los otros). Tiene que ser efectiva en la configuración de la comunidad eclesial, en sus instituciones y constituciones, de suerte que éstas nunca puedan tener un carácter opresivo o represivo.

Nadie en la Iglesia tiene derecho a manipular, reprimir o supri-

⁵ Para lo que sigue cf. H. Küng, *Sacerdotes ¿para qué?* (Barcelona 1972) cap. I.

mir, abierta o solapadamente, la libertad fundamental de los hijos de Dios y establecer la soberanía del hombre sobre el hombre, en lugar de la soberanía de Dios. En la Iglesia debe manifestarse esta libertad en la libertad de palabra (franqueza) y en la libertad de acción y renuncia (libertad de movimientos y liberalidad en el sentido más amplio de la palabra), pero también en las instituciones y constituciones eclesiásticas: la misma Iglesia debe ser a la par *ámbito de libertad y abogado de la libertad en el mundo*.

2. *Igualdad*. Sobre la base de la libertad otorgada y realizada, la Iglesia puede y debe ser a todos los niveles una *comunidad de hombres fundamentalmente iguales*: ciertamente no en el sentido de un igualitarismo que borre la multiplicidad de carismas y servicios; pero sí en el sentido de una fundamental igualdad de derechos de los miembros, de suyo tan distintos. Si la Iglesia quiere servir a la causa de Cristo Jesús, nunca puede ser una institución de clases, razas, castas o funciones. Los individuos se han adherido a la comunidad de fe, o permanecen en ella, por una libre decisión. Hombres desiguales están llamados a reunirse aquí en la solidaridad del amor: pudientes y pobres, famosos y desconocidos, cultos e incultos, blancos y de color, hombres y mujeres. La fe en el Crucificado no puede ni quiere suprimir todas las desigualdades en la sociedad; el reino de la plena igualdad pertenece al futuro. Pero esa misma fe es capaz de allanar y «superar» en la comunidad las desigualdades de tipo social («señor y esclavo»), cultural («griegos y bárbaros») o natural («hombre y mujer»). Todos los miembros de la Iglesia tienen en principio igualdad de derechos: fundamentalmente tienen los mismos derechos y deberes.

En el pueblo de Dios el prestigio personal no debe significar un título de distinción; en el cuerpo de Cristo no debe ser despreciado ningún miembro, por pequeño que sea. Esta igualdad fundamental, si bien pertenece a la esfera del individuo, no debe quedarse en la Iglesia en una mera «convicción» sin consecuencias. Es preciso que sea defendida y mantenida en las mismas estructuras institucionales de la comunidad eclesial, de modo que éstas nunca fomenten la injusticia y la explotación.

Nadie en la Iglesia tiene el derecho de suprimir la igualdad básica de los creyentes, de escamotearla o de transformarla en un dominio del hombre sobre el hombre. Esta igualdad debe manifestarse precisamente en la Iglesia de tal modo, que quien quiera ser grande y primero debe hacerse criado y servidor de todos. Y, simultáneamente, las estructuras de la Iglesia han de estar configuradas de tal forma, que den testimonio de la igualdad fundamental de los miembros: la misma Iglesia debe ser a la par *ámbito*

de igualdad de derechos y abogado de la igualdad de derechos en el mundo.

3. *Fraternidad*. Sobre la base de la libertad y la igualdad otorgadas y realizadas, la Iglesia puede y debe ser a todos los niveles una *comunidad de hermanos y hermanas*. Si quiere servir a la causa de Cristo Jesús, nunca puede ser una estructura de poder con régimen patriarcal. No hay más que un Santo Padre, el mismo Dios; todos los miembros de la Iglesia son hijos adultos que no pueden ser reducidos a la minoría de edad. En esta comunidad los hombres no pueden imponer una autoridad paternalista, sino sólo una autoridad verdaderamente fraternal. No hay más que un Señor y Maestro, el mismo Cristo Jesús; todos los miembros de la Iglesia son hermanos y hermanas. En esta comunidad, pues, no es el patriarca la norma suprema, sino la voluntad de Dios, que, según el mensaje del Señor Jesús, busca el bien de los hombres, de todos los hombres.

En la libertad de la fraternidad cristiana se aúnan la independencia y el compromiso, el poder y la renuncia, la autonomía y el servicio, ser señor y ser siervo: un enigma cuya solución es el amor, en el que el señor se hace siervo y el siervo señor, en el que la independencia se convierte en compromiso y el compromiso en independencia. También las exigencias democráticas (en el fondo contradictorias) de mayor libertad y mayor igualdad, pueden compaginarse en una fraternidad así entendida. Esta fraternidad, si bien debe ser una actitud personal, no puede reducirse en la Iglesia al juramento, con palabras solemnes, eso sí, del «espíritu» de fraternidad (que en la práctica es, a menudo, espíritu de subordinación); es preciso que se verifique en los ordenamientos y relaciones sociales de la comunidad eclesial, de modo que éstos no conduzcan a la alienación del hombre.

Nadie en la Iglesia tiene el derecho de sustituir esta fraternidad por el paternalismo y el culto a la personalidad, propios de un sistema clerical, consolidando así el dominio de unos hombres sobre otros. Al contrario, la fraternidad se ha de manifestar en el ordenamiento eclesiástico y en las relaciones sociales, que deben ser expresión concreta de esa fraternidad. La misma Iglesia debe ser a la par *hogar de fraternidad y abogado de la fraternidad en el mundo*.

c) *Carismas, ministerios, servicios*

La Iglesia, como sinónimo de comunicación vivida en libertad, igualdad y fraternidad, no implica una uniformidad lineal. Al contrario, exige necesariamente la pluriformidad.

Desde un principio hubo teologías y estilos de vida diferentes, tensiones sociales y problemas relacionados con la estructura de la comunidad, que frecuentemente dieron lugar a ásperos conflictos. Se sucedieron las escisiones en distintos partidos⁶. En Jerusalén polemizan los «hebreos» contra los «helenistas»; en Antioquía, los partidarios de un cristianismo liberado de la Ley contra los defensores de la circuncisión. Pablo conjura a los diferentes grupos de Corinto a que mantengan la concordia y él mismo tiene que enfrentarse resueltamente con los misioneros judaizantes, en Galacia por ejemplo. Había, en efecto, cristianos procedentes del judaísmo y cristianos procedentes del paganismo; junto a Pablo, los entusiastas de Corinto; junto a comunidades de marcada estructura ministerial «paleo-católica», el círculo agrupado en torno a Juan, que mostraba reservas frente a cualquier forma de ministerio.

De ahí que también hoy deba haber una Iglesia pluriforme. No sólo una Iglesia articulada en muchas comunidades, sino también Iglesias y comunidades con diversos grupos y tensiones, corrientes y tendencias, teologías y formas de espiritualidad. Lo esencial es que ningún grupo rompa el diálogo con los otros y caiga en herejía, que el tomar partido por Jesús trascienda todos los partidos formados en la comunidad⁷.

Pero aquí sólo vamos a desarrollar un aspecto que tiene repercusiones decisivas sobre todos los demás: el de la pluriformidad. ¿Cómo ha de estar estructurada una comunidad para poder cumplir con movilidad y flexibilidad su misión?

1. *Pluriformidad en vez de uniformidad.* A la luz del Nuevo Testamento se puede dar por sentado como cosa obvia que, sin menoscabo de la libertad, igualdad y fraternidad básicas, subsistan innumerables diferencias tanto de personas como de funciones. Dada esta imprecisa pluralidad y diferenciación de funciones, tareas y servicios, resulta ambiguo hablar sobre el ministerio eclesiástico.

En el Nuevo Testamento pueden distinguirse ya varias funciones. Para el anuncio del evangelio, las de apóstol, profeta, maestro, evangelista y exhortador. Como servicios de beneficencia, las funciones de los diáconos y diaconisas, limosneros, encargados de los enfermos y viudas al servicio de la comunidad. Finalmente,

⁶ Cf. E. Käsemann, *Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II (Gotinga 1964) 262-267; R. Pesch, *¿Hay partidos en la Iglesia del Nuevo Testamento?*: «Concilium» 88 (1973) 184-194.

⁷ Cf. «Concilium» 88 (1973), dedicado todo él al tema de *Límites y necesidad del pluralismo*. (Las diversas tesis fueron resumidas por H. Küng).

para la dirección de la comunidad, las funciones de presbítero, presidente, obispo, pastor... Pablo, sobre cuyas comunidades estamos mucho mejor informados, concibe *todas* estas funciones comunitarias (y no sólo ciertos «ministerios») como dones del Espíritu, como participación del poder que el Señor glorificado tiene sobre la Iglesia, como *vocación de Dios para desempeñar un determinado servicio en la comunidad*; en suma, como *carisma*⁸. Carisma que, por tanto,

- a) no es primariamente extraordinario, sino cotidiano;
- b) no es uniforme, sino pluriforme;
- c) no es monopolio de un determinado grupo de personas, sino fenómeno general en la Iglesia.

Esto significa que *todo* servicio que contribuya de hecho (de modo permanente o pasajero) a la edificación de la comunidad es para Pablo carisma, servicio *eclesial* y, como tal, merece reconocimiento y sumisión. *Todo* servicio, institucional o no, goza a su manera de *autoridad*, con tal de que se ejerza con amor en bien de la comunidad. Pero ¿cómo es entonces posible la unidad y el orden?

Según Pablo, la *unidad* y el *orden* dentro de la Iglesia no provienen de la supresión de las diferencias, sino de la acción del

⁸ Además de los artículos *carisma* y *Espíritu* en los diccionarios bíblicos y teológicos, cf. esp. F. Grau, *Der ntl. Begriff χάρισμα. Seine Geschichte und seine Theologie* (Dis.: Tübinga 1946); J. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche* (Bonn 1951); E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im NT* (Berlín 1951); H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten 3 Jahrhunderten* (Tübinga 1953); K. Rahner, *Lo dinámico en la Iglesia* (Barcelona 1968); E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT* (Zürich 1959); R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübinga 1958); E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im NT*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Gotinga 1960) 109-134; G. Eichholz, *Was heisst charismatische Gemeinde? 1 Kor 12* (Munich 1960); O. Perels, *Charisma im NT*: «Fuldaer Hefte» 15 (Berlín 1964) 39-45; H. Schürmann, *Los dones espirituales de la gracia*, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia* (Barcelona 1968) 579-602; H. Küng, *La Iglesia*, C II,3: *La estructura carismática permanente*; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge* (Viena 1968); G. Hasenbühl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (Friburgo-Basilea-Viena 1969); U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen* (Wuppertal 1972); J. Hainz, *Ekklesia-Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (Ratisbona 1972). Recientemente se ha publicado el libro dirigido por J. Delorme, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975), que recoge las últimas aportaciones sobre este tema.

único Espíritu, que otorga a cada uno su *carisma* (norma: a cada cual el suyo), para que lo emplee en provecho de los otros (norma: unos con y para otros), sometiéndose al único Señor (norma: obediencia al Señor).

Dos criterios son especialmente útiles para la *discreción de espíritus*:

- *El auténtico carisma une con Jesús, liga a su soberanía: quien tiene el Espíritu de Dios reconoce en Jesús al Señor (lo específicamente cristiano).*
- *El auténtico carisma está referido a la comunidad: signo de verdadera vocación es el servicio comunitario, no el milagro. De ahí que todo servicio eclesial suponga por principio una actitud de solidaridad, un entendimiento colegial, una discusión fraterna, una comunicación, un diálogo.*

2. *Servicio en vez de ministerio.* Aunque el Nuevo Testamento menciona distintas funciones, jamás trata sistemáticamente del tema del ministerio eclesiástico. «Ministerio» eclesiástico no es un concepto bíblico, sino un concepto elaborado más tarde y no exento de problemas. Es evidente que en el Nuevo Testamento se *evitan* con toda intención y coherencia los términos profanos equivalentes a *ministerio* cuando se habla de funciones eclesiásticas, pues tales términos expresan una relación de poder⁹.

En vez de «ministerio» se usa un término genérico, que en Pablo es muchas veces sinónimo de carisma, una palabra corriente, profana, de rango inferior, que no se puede asociar con ninguna idea de autoridad, supremacía, dominio, posición de dignidad y poder: «*diakonía*», *servicio* (propia mente servicio a la mesa). A este respecto el mismo Jesús había sentado explícitamente el criterio definitivo¹⁰.

No cabe duda, en la Iglesia hay una autoridad. Pero tal autoridad sólo es legítima cuando se basa en el servicio, y no en la violencia descarada o sutil, o en viejos o nuevos privilegios y prerrogativas, de los que luego nacería el deber de servir. Para emplear un lenguaje teológico exacto, es preferible no hablar de «ministerio» eclesial, sino de «servicio» eclesial. De todas formas lo decisivo no es la palabra, sino el modo de entenderla. También se puede abusar del término «servicio», valiéndose de él con falsa humildad para encubrir la práctica de una forma de dominio eclesiástico.

⁹ Cf. H. Küng, *La Iglesia*, E II,1; lo que sigue repite las ideas del resumen: *Sacerdotes ¿para qué?*, cap. II, 2-7.

¹⁰ Cf. III. III.2 d): *La verdadera radicalidad*.

Sin embargo, a diferencia de «ministerio», el término «servicio»

- a) responde a la letra y al contenido del Nuevo Testamento;
- b) como concepto funcional, no está expuesto a los equívocos institucionalistas;
- c) su misma acepción primaria expresa una obligación de servicio que puede exigirse en la práctica a todo el que desempeña una función;
- d) denuncia automáticamente los abusos en su ejercicio.

En este contexto es necesario distinguir rigurosamente y relacionar los conceptos tanto en el aspecto terminológico como teológico:

- *El poder puede estar bien o mal empleado. En la misma Iglesia no se puede prescindir del poder. Pero sí es posible ejercerlo racionalmente, desempeñando toda función para el bien de la comunidad.*
- *Muy distinto del inevitable ejercicio del poder es su ejercicio como dominio (por parte de individuos o de grupos): en este caso se trata de mantener la propia posición de privilegio o de acrecentar el poder personal utilizando (manipulación) las personas para fines particulares o institucionales.*
- *El ejercicio del poder en la Iglesia sólo es admisible como servicio y sólo ha de ser valorado en base a su carácter de servicio: el poder que de él procede es una auténtica potestad (primariamente interior).*
- *Los términos antitéticos no son, pues, poder y servicio, sino el ejercicio del poder como dominio y el ejercicio del poder como servicio: el ejercicio del dominio (especialmente mediante un poder externo y, en caso límite, mediante la violencia) es lo contrario del servicio y se convierte en abuso de poder.*
- *En la Iglesia se debería, por lo menos, renunciar a la expresión jerarquía (= «autoridad sagrada»), introducida muy tarde por el Pseudo-Dionisio, que puede inducir a error. En cualquier caso habría que renunciar al estilo y talante autoritarios.*

3. *Servicio de dirección en vez de sacerdocio.* Aún es más llamativo el hecho de que el Nuevo Testamento, además de renunciar a los términos correspondientes a «ministerio», también evite, al hablar de las funciones comunitarias, el término «sacerdote»¹¹ en su

¹¹ Además de los capítulos de los manuales dogmáticos sobre el *sacerdocio*, cf. esp. el artículo de G. Schrenk en ThW III, 221-284, así como los artículos pertinentes en los diccionarios bíblicos y teológicos; además de las teologías

sentido histórico-religioso de sacerdote sacrificante (*hiereus, sacerdos*) y en general todos los títulos sacro-culturales, prefiriendo expresiones procedentes de la esfera profana. La palabra «sacerdote» se aplica a los dignatarios judíos y paganos, pero nunca a los encargados del servicio eclesiástico. Como hemos visto, sólo en una fase tardía del Nuevo Testamento aparece el propio Jesús, el Resucitado y Glorificado, como «sacerdote»¹². Pero se hace para evidenciar que ha quedado abolido el sacerdocio veterotestamentario: con el sacrificio de su vida, ofrecido de una vez por todas, Cristo, único sumo sacerdote permanente (representante, mediador), ha cumplido a la par que ha abolido todo el sacerdocio veterotestamentario (carta a los Hebreos). De la abolición del sacerdocio *especial* por el sacerdocio del *único* nuevo y eterno sumo sacerdote se deriva —ulterior reflexión de la comunidad¹³— el sacerdocio *universal* de todos los fieles, cuyo contenido concreto es el acceso directo de todos a Dios, los sacrificios espirituales, el anuncio de la palabra, la administración del bautismo, la eucaristía y el perdón de los pecados y el mutuo servicio.

Por consiguiente, en estricta perspectiva neotestamentaria —aunque sobre palabras no se debería discutir— habría que renunciar al uso de aplicar a los dignatarios eclesiásticos en exclusiva términos como «sacerdote», «eclesiástico», «clero» e «Iglesia»: según el Nuevo Testamento, todos los fieles son «sacerdotes», «eclesiásticos», «clérigos», «Iglesia». Incluso la expresión «servicio sacerdotal» si, en vez de aplicarla a todos los cristianos, se reserva para determinados ministerios eclesiásticos, no refleja la realidad neotestamentaria. El único pasaje en que Pablo se presenta a sí mismo (y no a los obispos y presbíteros) como «liturgo» oferente (ofrendas de los paganos) lo hace en sentido *metafórico* y no literal y en un contexto en que habla de la predicación y no de culto¹⁴. Esto no da pie para concluir la existencia en el Nuevo Testamento de un *sacerdocio cultural* de determinados ministros.

En vez de hablar de «sacerdocio» («sacerdocio ministerial», «sacerdocio de ordenación», etc.), se debería seleccionar cuidadosamente la calificación de las diversas funciones. El Nuevo Testamento ya habla de presidentes, obispos, diáconos, ancianos, pastores, guías. Algunas de estas denominaciones, originariamente no culturales ni sagradas (obispos, pastores, presbíteros, diáconos), se

bílicas, cf. O. Cullmann, *Die Christologie des NT* (Tubinga 1957) 82-107; T. F. Torrance, *Royal Priesthood* (Edimburgo-Londres 1955); H. Küng, *La Iglesia, E I: El sacerdocio general*.

¹² Cf. III. VI.2 c): ¿Sacrificio?

¹³ Cf. 1 Pe 2,4s.9s; Ap 1,5s; 5,10.

¹⁴ Rom 15,16.

han conservado acertadamente hasta hoy junto con otras más tardías (párroco). Si se deseara reunir todos estos servicios bajo un denominador común, recomendaríamos la expresión *servicio de dirección*, o *servicio de presidencia* eclesial, o bien «director» o «presidente» (de la comunidad, de la diócesis o Iglesia territorial, etcétera).

Por otra parte, no hay que olvidar que la palabra *presbyter* (presbítero, *prieste, prêtre, priest, prete*), aunque su contenido viene tradicionalmente expresado por el *sacerdotium* sacro-cultural, tiene su origen en el título no cultural de los ancianos de la comunidad, razón por la que puede sustituirse adecuadamente, como es usual en algunas Iglesias, por «presbítero» o «anciano», o bien por «párroco».

d) Pluralidad de constituciones

¿Tienen igual importancia en la Iglesia todos los servicios? De ninguna manera. La primera diferencia nace del hecho de que, ya en el Nuevo Testamento, no todos los servicios o carismas son servicios comunitarios *permanentes y públicos*. Unos carismas (en Pablo por ejemplo, los de exhortación, consuelo, lenguaje de sabiduría, ciencia, discreción de espíritu) son más bien dotes y virtudes privadas otorgadas por Dios, que se ponen al servicio de los demás y son provechosos según las circunstancias. En cambio, otros carismas (los de apóstol, profeta, maestro, evangelista, diácono, presidente, obispo, pastor) son funciones comunitarias públicas establecidas por Dios, que se ejercen estable y regularmente. En el primer caso, el Nuevo Testamento suele mencionar el don y sus efectos. En el segundo, cita a las personas. Pueden ser nombradas las personas porque evidentemente la vocación no es algo que va y viene de forma caprichosa, sino que permanece vinculada con cierta estabilidad a personas determinadas, de modo que éstas están «puestas» en la Iglesia como apóstoles, profetas, etc.

En relación con este segundo tipo de servicios carismáticos *especiales*, es decir, el complejo de servicios comunitarios permanentes y públicos, puede hablarse de la «estructura diaconal» de la Iglesia, la cual no representa sino un aspecto particular de su dimensión carismática general y fundamental. Pero no hay que conceder demasiada importancia a esta distinción terminológica, sino a las líneas básicas de la estructura, que es susceptible de esta u otra definición.

1. *El apostolado fundamental*. Según el Nuevo Testamento, entre los servicios comunitarios permanentes y públicos, el aposto-

lado tiene una *función* y significación *fundamental para la Iglesia* de todos los tiempos. Los apóstoles (hemos visto que no se identifican sin más con los Doce) son los testigos y mensajeros que anteceden a todos los servicios eclesiales y de quienes, por eso, depende la Iglesia entera y cada uno de sus miembros. Como primeros testigos, anunciaron el mensaje, fundaron y dirigieron las primeras Iglesias y velaron al mismo tiempo por su unidad. En este sentido, la Iglesia está edificada sobre los apóstoles¹⁵.

La «sucesión apostólica» *fundamental* no es, pues, la sucesión en determinados ministerios, sino la de la Iglesia en general y de cada cristiano en particular. Esta tiene que perdurar en vinculación objetiva, siempre renovada, con los apóstoles, siendo indispensable el acuerdo permanente con el *testimonio apostólico* (transmitido hasta nosotros por el Nuevo Testamento) y la actualización constante del *servicio apostólico* (penetración misionera en el mundo y edificación de la comunidad). Por esto, la sucesión apostólica es primordialmente tanto sucesión en la fe y confesión apostólicas como en el servicio y vida apostólicos. Queda por analizar el problema de la eventual sucesión *específica* en los servicios de dirección.

2. *Diversidad de estructuras comunitarias.* El criterio de servicio establecido por el mismo Jesús, era inequívoco para la comunidad de fe de los comienzos; sin embargo, se prestaba a realizaciones concretas de muy diverso tipo. De acuerdo con este *criterio de Jesús* y sobre el fundamento de los apóstoles (junto a los cuales, según Pablo, también tienen capital importancia para la comunidad los «profetas» y los «maestros»), en las distintas comunidades se fueron desarrollando —conforme a las condiciones de lugar y tiempo— estructuras de vida muy diversas¹⁶. Son llamativas las diferencias existentes entre la estructura de las comunidades paulinas y la comunidad palestinense.

Por lo que podemos comprobar, las *comunidades* fundadas por Pablo con plena potestad apostólica, que no dejaron de ser responsables y libres frente al Apóstol en cuanto servidor del evangelio, *establecieron por sí mismas todos aquellos servicios* de orden y de *dirección* que creyeron necesarios para su vida comunitaria. Estos servicios comunitarios autónomos gozaban de una autoridad que podía exigir pleno acatamiento. Pero la autenticidad de un servicio no depende del mero hecho de tener una determinada función, sino del modo de cumplir tal servicio. Pablo, que en sus cartas indis-

¹⁵ Cf. III. IV.1 b): ¿Una Iglesia?

¹⁶ Cf. *ibíd.*

tiblemente auténticas jamás habla de ordenación ni de presbíteros, no conoce ningún ministerio institucionalizado que se reciba mediante una investidura de la que dimanaría luego la obligación de servir. Sus Iglesias son comunidades de libres servicios carismáticos.

Con el tiempo, especialmente después de la muerte del Apóstol, fue inevitable una *institucionalización* en las comunidades paulinas. No es pura *casualidad ni simple degeneración* que en la carismática comunidad de Corinto llegara a imponerse, aunque al parecer no sin resistencia (una carta de Clemente), el sistema de los presbíteros-obispos tan pronto como desapareció Pablo. Pasado el tiempo de la fundación apostólica, caracterizado por la espera de la inminente vuelta del Señor, y llegado el tiempo de la construcción y expansión posapostólica, hubo de adquirir especial importancia todo aquello que pudiera contribuir a la tutela de la tradición originaria: no sólo los primeros testimonios escritos, sino también, y para continuar la tradición apostólica, la vocación al servicio directo de la Iglesia, sancionada por la imposición de manos (ordenación).

En la *tradición palestinense* había comenzado mucho antes la *institucionalización al adoptar del judaísmo el colegio de los ancianos y la ordenación*. Los Hechos de los Apóstoles y las cartas pastorales muestran que también las comunidades paulinas habían alcanzado un estadio avanzado de institucionalización (ordenación). Sin embargo, otras comunidades (en el entorno de Mateo y de Juan) presentan una estructura de marcada fraternidad. Nos encontramos, pues, con que al final de la época neotestamentaria todavía es enorme (y difícilmente armonizable) la variedad de estructuras comunitarias y la pluralidad de formas de organización de los servicios directivos (en parte carismáticos, en parte ya institucionalizados), sin que por ello se rompa la unidad de la comunidad entre sí. Sin embargo, esta situación plantea un interrogante: ¿puede conservarse en tales circunstancias una «sucesión apostólica» específica en los servicios de dirección?

3. *La específica sucesión apostólica.* Históricamente no se puede sostener que los obispos sean sucesores de los apóstoles (y menos aún del colegio de los Doce) en sentido directo y exclusivo. Con esto, no obstante, no se ha resuelto todavía el problema de la sucesión específica. Los apóstoles, testigos primeros y enviados inmediatos de Cristo Jesús, no podían por principio ser sustituidos o reemplazados como tales por ningún sucesor. Pero, aunque no pudiera haber nuevos apóstoles, la misión y el servicio apostólicos seguían siendo necesarios. Pero tal misión y servicio, como se ha

indicado, fueron asumidos primariamente por la Iglesia entera, la cual puede y debe seguir siendo en su totalidad «*Ecclesia apostólica*».

No obstante, todavía hay que añadir algo sobre los servicios de dirección. Dado que tales servicios (obispos y presbíteros, o párrocos, pueden distinguirse en el plano jurídico-disciplinar, pero no en el teológico-dogmático) continuaron realizando en la Iglesia de forma especial el *encargo apostólico de fundación y dirección de Iglesias*, basándose en el anuncio de la palabra, con toda razón podemos hablar de una *sucesión apostólica específica, entendida en sentido funcional*, en los múltiples servicios de dirección. La «sucesión apostólica» *específica* en los servicios directivos consiste, pues, en la dirección y fundación de Iglesias, motivadas por la predicación del evangelio.

Por lo demás, desde un punto de vista exegético e histórico no cabe fundamentar dicha «sucesión apostólica» específica en una «institución divina» o en una «institución de Cristo», en un derecho divino (*ius divinum*), sino que es preciso verla como un largo y problemático *desarrollo histórico*¹⁷:

a) Los obispos (presbíteros) se fueron imponiendo a los profetas, maestros y demás servicios carismáticos como principales y, por fin, como *únicos dirigentes de la comunidad*. De esta manera la «colegialidad» de todos los fieles se transformó progresivamente en una colegialidad de ciertos grupos de servicios *frente* a la comunidad, quedando así trazada la separación entre el «clero» y los «laicos».

b) Frente a la pluralidad de obispos (presbíteros) en las comunidades se impone paulatinamente el episcopado monárquico de un solo obispo. De este modo, la colegialidad de varios obispos o presbíteros se transforma en la colegialidad de un obispo con su presbiterio y sus diáconos, estableciéndose así definitivamente la separación entre «clérigos» y «laicos».

c) Con la expansión de la Iglesia de las ciudades al campo el obispo presidente de una comunidad se transforma en presidente de *todo un territorio eclesiástico*, de una diócesis, etc. Tal es el obispo en sentido actual, para cuya legitimación se recurre a historizar, formalizar y manifestar la «sucesión apostólica» mostrando las líneas de sucesión en listas de sucesión. De este modo, junto a la colegialidad de cada obispo con su presbiterio va adquiriendo mayor importancia la colegialidad conjunta de los obispos monárquicos aislados, y luego, aunque sólo en Occidente, su colegialidad con el obispo de Roma.

¹⁷ Cf. H. Küng, *La Iglesia*. E II, 2; id., *Sacerdotes ¿para qué?*, cap. II, 6.

Bajo este punto de vista funcional e histórico puede aceptarse la sucesión apostólica específica en los servicios directivos encaiminados a fundar y dirigir Iglesias, pero sólo bajo los siguientes presupuestos:

- *Los dirigentes eclesiásticos, como específicos sucesores de los apóstoles, están en la Iglesia, por principio, rodeados de los otros dones y servicios, sobre todo de los sucesores de los profetas y maestros neotestamentarios, los cuales, en su colaboración con los dirigentes de la Iglesia, gozan de una autoridad originaria propia.*
- *La sucesión apostólica de los dirigentes eclesiásticos mediante la imposición de manos no se efectúa de modo automático o mecánico. Presupone la fe y exige la fe, esa fe que se expresa activamente en el espíritu apostólico. No excluye la posibilidad de faltas y errores y, por ello, necesita el discernimiento efectuado por la totalidad de los fieles.*
- *La sucesión apostólica de los dirigentes eclesiásticos debe realizarse en la comunión del mutuo servicio a la Iglesia y al mundo. La incorporación a la sucesión apostólica en los servicios directivos debería efectuarse normalmente, según el concepto neotestamentario de Iglesia, a través de la acción conjunta —posible de muy distintas formas— de presidentes y comunidades. El procedimiento normal, aunque no exclusivo, sería la designación por parte de los dirigentes con participación de la misma comunidad. Hay que salvaguardar tanto la responsabilidad y autonomía del dirigente de la comunidad al servicio del evangelio como la función controladora de la comunidad frente a él¹⁸.*
- *Teniendo en cuenta la constitución de las Iglesias paulinas, de origen pagano-cristiano, deben quedar abiertos —especialmente para casos de emergencia— otros accesos al servicio directivo y a la sucesión apostólica de los dirigentes eclesiásticos. En principio, uno puede llegar a ser dirigente en virtud de la designación efectuada por otros miembros de la comunidad o en virtud de un carisma espontáneo para la dirección o fundación de comunidades.*
- *La constitución presbítero-episcopal, que de hecho se impuso justificadamente en la Iglesia en la época posapostólica, debe estar abierta también hoy, al menos en principio, a otras posibilidades, que ya tuvieron cabida en la Iglesia neotestamentaria. Esta observación tiene importantes consecuencias:*

¹⁸ Sobre la problemática de la democratización en la Iglesia, cf. H. Küng, *Sacerdotes ¿para qué?*, cap. I, 1; IV, 6-7.

respecto a las misiones: *en principio es posible una celebración eucarística válida en China o en Sudamérica, por ejemplo, incluso sin presbítero*;

respecto al ecumenismo: *es necesario reconocer la validez de servicios y sacramentos de aquellas Iglesias cuyos dirigentes no se hallan históricamente dentro de la específica línea de la «sucesión apostólica»*;

respecto al ámbito interno de la Iglesia: *resulta inexcusable hacer una valoración teológica imparcial de los grupos de oposición en conflicto con el gobierno de la Iglesia (validez de servicios y sacramentos)*.

4. *Constantes y variables.* Por lo que respecta al desarrollo ministerial de la Iglesia, ni el tránsito al servicio institucional puede pretender ser normativo, ni la variación del ordenamiento originario constituye de por sí una pérdida. Los datos neotestamentarios son terminantes: en el Nuevo Testamento se encuentran diversos modelos de ordenamiento y dirección de la comunidad que de ninguna manera pueden reducirse los unos a los otros, por más que con el tiempo llegaran a mezclarse. Lo cual quiere decir que el Nuevo Testamento no autoriza la canonización de un solo modelo de comunidad. Y ello no constituye ningún drama para la Iglesia actual. Al contrario, le da la libertad de marchar al paso del tiempo y la capacidad de desarrollar y configurar nuevas formas de servicio eclesial para el bien de los hombres y de las comunidades. No se trata de imitar modelos neotestamentarios concretos, sino de salvaguardar y hacer valer en las más distintas circunstancias, al menos mientras se tenga la pretensión de ser cristiano, los elementos neotestamentarios esenciales.

Para el servicio directivo de la comunidad es decisivo, según el Nuevo Testamento, lo siguiente: el servicio de dirección tiene que ser servicio a la comunidad, ajustado al criterio de Jesús (que no tolera relaciones de poder) en estrecha dependencia del testimonio apostólico originario, y dentro de una pluralidad de distintas funciones, servicios y carismas.

Sobre la base de estos datos neotestamentarios es posible dar respuesta a tres preguntas nada sencillas¹⁹:

- *¿Cuáles son las constantes del servicio de dirección eclesial? Al lado de otros servicios, toda comunidad o Iglesia necesita una*

¹⁹ Los tres siguientes textos reproducen las tesis 12, 13, 15s del memorándum de la comunidad de trabajo de los institutos universitarios para el ecumenismo: *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter* (Munich-Maguncia 1973) 18s. Cf. H. Küng, *Sacerdotes ¿para qué?*, cap. IV, 2-6. Sobre las funciones y la imagen del líder eclesial hoy, cf. *ibid.*, 7-10.

dirección, ejercida individual o colegiadamente. A ella compete la tarea de tutelar públicamente, en el plano local, regional o universal, los intereses comunes: dirigir ininterrumpidamente, en virtud de una vocación especial, la comunidad cristiana en el espíritu de Cristo Jesús. Esto implica estimular, coordinar e integrar, así como representar a la comunidad de cara al exterior y ante los miembros individuales. Tales tareas se efectúan fundamentalmente mediante el anuncio de la palabra, mediante la administración de los sacramentos y el compromiso activo en la comunidad y en la sociedad.

- *¿Cuáles son las variables del servicio de dirección? La estructuración concreta de los servicios eclesiales tiene que ser siempre funcional y, por tanto, flexible. Cuando una determinada forma de ministerio nacida en el pasado deja de ajustarse a la función actual del servicio correspondiente, hay que cambiarla. Los ministerios eclesiales pueden ser ejercidos, según la particularidad de las tareas, circunstancias y aptitudes, como profesión principal o secundaria, por un tiempo o durante toda la vida, por varones o por mujeres, por casados o por solteros, por personas con estudios superiores o sin ellos. La desintegración actual del «estado» clerical no implica la desaparición del servicio de dirección como tal.*
- *¿Qué es la ordenación? La ordenación es la llamada al ministerio, tradicionalmente hecha a través de la oración y la imposición de manos, que no tiene sentido si no es vinculada a la misión de toda la Iglesia y como participación de la misión de Cristo. A diferencia del sacerdocio común de los fieles, la ordenación confiere la potestad de realizar públicamente aquella misión privativa de Cristo, cuyas tareas centrales son el anuncio de la palabra y la administración de los sacramentos. Esta potestad puede ejercerse a través de diversas funciones especializadas. Según los casos, la ordenación puede significar para el ordenado y para la comunidad la confirmación de un carisma o designación con la promesa del carisma. Si la ordenación se debe definir como sacramento o no, es un problema de lenguaje.*

Pero todavía está sin zanjarse una cuestión de suma importancia para el ecumenismo y, por desgracia, más enojosa que todas las demás: al lado de todos los otros servicios de dirección, ¿necesita la cristiandad de un servicio de dirección universal, de un papa?

e) ¿Un servicio de Pedro?

Hoy, 900 años después de la separación de las Iglesias oriental y occidental y pasados 450 años desde la Reforma protestante, fenómenos ambos esencialmente relacionados con el pasado romano, ¿no debería ser posible e incluso necesario hablar sobre esta cuestión con objetividad y sin prejuicios? Para esclarecer el problema echemos primero una rápida ojeada a la historia y, luego, al presente y al futuro ²⁰.

1. *La ambivalencia de la historia.* Nadie puede discutir las aportaciones del primado romano en favor de la unidad de la Iglesia, de su fe y del Occidente ²¹. Sería tanto como desconocer la inmensa deuda que en la época de las emigraciones masivas de los pueblos del Norte, de total desintegración del Estado y del hundimiento de la antigua capital del Imperio contrajeron los jóvenes pueblos occidentales con este servicio de la *Cathedra Petri*, casi el único baluarte que entonces se mantuvo, como sólida roca, intacto y firme. Sólo un papa, León Magno, pudo preservar a Roma de Atila y Genserico. La sede prestó a las jóvenes Iglesias un servicio de incommensurable valor en aquellos tiempos críticos y borrascosos en que se estaba formando la nueva comunidad de pueblos occidentales. Y ello no sólo en el orden cultural, conservando la herencia inapreciable de la Antigüedad, sino en el orden auténticamente pastoral, levantando y manteniendo esas Iglesias: su liturgia y sus estructuras jurídicas. La Iglesia católica de entonces, como la de tiempos posteriores, tiene que agradecer al papado el no haber caído en manos del Estado y haber podido, mejor que otras Iglesias, mantener su libertad frente al cesaropapismo de los emperadores bizantinos, frente al eclesialismo particular de los príncipes germanos y frente a los modernos sistemas absolutistas y totalitarios. El suyo ha sido un verdadero servicio a la unidad de la cristiandad.

Si de ningún modo se pueden pasar por alto los méritos indiscutibles del primado romano en orden a la unidad de la Iglesia occidental en la Antigüedad tardía como en la alta y baja Edad Me-

dia, tampoco se debe silenciar la constatación de este otro hecho penoso: que la consolidación de la unidad de la Iglesia por procedimientos cada vez más centralistas y absolutistas también se ha pagado con la *escisión de la cristiandad*, que toleraba cada vez menos este sistema absolutista y sus abusos. Primero, el Oriente ortodoxo y, luego, también el Norte protestante. ¡Es lamentable que estas escisiones no fueran evitadas con una oportuna mirada retrospectiva a los orígenes, como muchos reclamaban! Mas justamente eso es lo que la Iglesia postridentina y el papado de la Contrarreforma tomaron en muy escasa consideración. Los bastiones del poder no fueron desmontados, sino ampliados con toda clase de medios. Hubo, sí, fuertes oposiciones intramuros, incluso en Roma (piénsese en hombres como Contarini y algunos otros cardenales y en el círculo de Viterbo, con Miguel Angel y Vittoria Colonna). Las antiguas ideas de la constitución de la Iglesia siguieron actuando posteriormente, aunque bajo formas excesivamente politizadas, en los galicanos, en los episcopalianos y, finalmente (ya en el siglo XIX), en la escuela católica de Tubinga y en especial en el joven J. A. Möhler. Pero la rigidez siguió en aumento, si bien en la época moderna no dejaron de ser importantes los méritos del papado en orden a la unidad y libertad de la Iglesia católica y de manera especial frente al absolutismo estatal.

A partir de la Edad Media y durante toda la época moderna la eclesiología (doctrina sobre la Iglesia) católica oficial ha sido una eclesiología apologética y reaccionaria. Contra el primer galicanismo y los legistas de la corona francesa: una teología de la autoridad jerárquica, papal ante todo, y una concepción de la Iglesia como reino organizado. Contra las teorías conciliaristas: una acentuación renovada del primado papal. Contra el espiritualismo de Wyclef y Huss: el carácter eclesial y social del mensaje cristiano. Contra los reformadores: la significación objetiva de los sacramentos, la importancia de los poderes jerárquicos, del sacerdocio ministerial, del ministerio episcopal y, otra vez, del primado. Contra el jansenismo, aliado del galicanismo: especial acentuación del magisterio del papa. Contra el absolutismo del Estado en los siglos XVIII y XIX y contra el laicismo: la Iglesia como «sociedad perfecta», dotada de todos los derechos y todos los medios. Todo esto llevó lógicamente al *Concilio Vaticano I*, desarrollado bajo el signo del antigalicismo y antiliberalismo, y a su definición del primado e infalibilidad del papa en 1870 ²².

²⁰ Los argumentos de H. Küng, *La Iglesia* (1967), E. II,3, que repetimos aquí, se basan en las investigaciones históricas del mismo autor en *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1969) cap. VII-VIII.

²¹ Para la posterior evolución histórica, además de las historias de los papas (E. Caspar, J. Haller, L. von Pastor, J. Schmidlin, F. X. Seppelt), cf. Y. Congar, *Geschichtliche Betrachtungen über Glaubensspaltungen und Einheitsproblematik*, en M. Roesle-O. Cullmann (ed.), *Begegnung der Christen* (Stuttgart-Francfort 1959) 405-429; cf., además, del mismo autor, *Le concile et les conciles* (Paris 1960), conclusión: 329-334; *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1969); *Bulletin d'ecclésiologie* (1939-1946): «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 31 (1947) 77-96 272-296.

²² Para la prehistoria, resultado y problemática de esta definición confrontese H. Küng, *¿Infalible? Una pregunta* (Buenos Aires 1972). La pregunta puede considerarse contestada: cf. mi balance del debate sobre la

Si el Vaticano I no hubiera definido el primado y la infalibilidad del papa, ¿los habría definido el Vaticano II? Juan XXIII no era Pío IX. A diferencia del Vaticano I, el Vaticano II no quiso definir ningún nuevo dogma, evidentemente por la convicción, expresada por Juan XXIII, de que nuevas definiciones de verdades antiguas no sirven de ayuda a la Iglesia para la predicación de la fe en el mundo moderno. Finalmente, el Vaticano II se caracterizó por una viva conciencia de la comunidad, la colegialidad, la solidaridad y el servicio. Una conciencia en ostensible contraposición con la mentalidad de fondo de la mayoría de los participantes en el Vaticano I, que, como es natural, estaba condicionada por el entorno político, cultural y religioso del tiempo de la restauración, del tradicionalismo romántico y del absolutismo político.

2. *La legitimidad superior.* En este contexto no tendría mucho sentido exponer una tras otra las múltiples objeciones contra la fundamentación bíblico-histórica del primado jurisdiccional y doctrinal de Pedro y los obispos de Roma, que los protestantes y los ortodoxos presentan y los católicos, por su parte, apenas resuelven satisfactoriamente. Todas las dificultades se reducen a estas tres cuestiones, cada una de las cuales presupone la solución de la anterior: ¿se puede fundamentar un primado de Pedro? ¿Es un primado que perdura? ¿Se continúa tal primado en el obispo de Roma?

Quien no trate de resolver estos problemas, que sin duda son históricos, refugiándose en postulados dogmáticos históricamente indemostrables, tendrá que tomarse grandes molestias para allanar las dificultades que entrañan, como pone de manifiesto la abundante bibliografía sobre el tema²³.

No obstante, sea cual fuere la actitud a este respecto, hay algo que los teólogos ortodoxos y protestantes, que no encuentran convincente la argumentación católica, no pueden negar: el primado de servicio de una sola persona en la Iglesia no está *a priori* en contradicción con la Escritura. Independientemente del juicio que

infalibilidad en H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz* (Einsiedeln 1973). Ahí podrá encontrar el lector una extensa bibliografía sobre el debate de la infalibilidad, reunida por B. Brooten y K. J. Kuschel (515-524).

²³ Cf. H. Küng, *La Iglesia*, E II:3: *Poder de Pedro y servicio de Pedro*. Un nuevo consenso ecuménico sobre el problema petrino, que naturalmente no confirma las tesis del Vaticano I, se está ya perfilando en lo que toca a los fundamentos exegéticos; prueba de ello son los trabajos de los exegetas católicos A. Vögtle, J. Blank, R. Pesch y W. Trilling, que coinciden en gran parte con los resultados de la exégesis protestante (recientemente, por ejemplo, G. Bornkamm). El consenso es estudiado en *Fehlbar? Eine Bilanz*, 405-414 (con referencias bibliográficas).

merezca su fundamentación, en la Escritura no hay nada que excluya dicho primado de servicio. Por consiguiente, tal primado *no es en principio contrario a la Escritura*. Los mismos teólogos ortodoxos y protestantes probablemente concederán que tal primado de servicio *podría ser conforme a la Escritura*, cuando menos si se fundamenta, ejerce, practica y aplica conforme a la Escritura. Así lo admitieron la mayoría de los reformadores, desde el joven Lutero hasta Calvino, pasando por Melancthon. Y también hoy lo admitirán muchos teólogos ortodoxos y protestantes.

Pero lo decisivo no es la demostración histórica de la sucesión, ni en el caso del servicio de Pedro ni en el de otros servicios directivos. Lo decisivo es la *sucesión en el Espíritu*, es decir, en la misión y tarea de Pedro, en su testimonio y servicio. En concreto: supuesto que uno pudiera demostrar irrefutablemente que su predecesor y el predecesor de su predecesor, y así sucesivamente, es al fin el «sucesor» del único Pedro, supuesto que pudiera probar incluso que el predecesor de sus predecesores fue «designado» sucesor con todos los derechos y obligaciones por el mismísimo Pedro, pero no cumpliera la misión de Pedro, ni realizara su tarea, ni diera su testimonio, ni prestara su servicio, ¿de qué le serviría a él, de qué le serviría a la Iglesia toda esa «sucesión apostólica»? Y, al contrario: supuesto que otro tuviera dificultades para probar su sucesión apostólica al menos respecto a los primeros tiempos y no pudiera aducir un acta notarial de su «designación» hace dos mil años, pero viviera de acuerdo con la misión de Pedro descrita en las Escrituras, cumpliera su tarea y su mandato y prestara a la Iglesia su servicio, ¿no sería una cuestión en definitiva secundaria, aunque importante, determinar si está en orden el «árbol genealógico» de este auténtico servidor de la Iglesia? Tal vez no sería irreproachable su línea de sucesión, pero tendría el carisma de dirección (*kubernesis*), y esto, en el fondo, bastaría.

O sea, lo decisivo no es la pretensión, el «derecho» o la «cadena de sucesión» como tal, sino *el cumplimiento, el ejercicio, la acción, el servicio realizado*. Las grandes iniciativas ecuménicas de Juan XXIII en favor de la Iglesia católica, la cristiandad y el mundo no han llevado a la humanidad a preocuparse por la cuestión de su línea sucesoria o a analizar si él podía demostrar históricamente la legitimidad de su ministerio. El mundo sintió más bien un enorme gozo y alivio al constatar: he aquí un hombre que actúa en nuestros días —pese a todas las debilidades humanas— como una auténtica «roca» y es capaz de dar solidez y nueva cohesión a la cristiandad²⁴. He aquí un hombre que puede «confirmar y alentar

²⁴ Cf. Mt 16,18.

a sus hermanos» con la fuerza de su fe²⁵. He aquí un hombre que, como su Señor, quiere «apacentar las ovejas» con amor desinteresado²⁶. No por ello se hicieron católicos todos los hombres, pero intuyeron espontáneamente que tal hacer y tal espíritu estaban respaldados por el evangelio de Cristo Jesús y, en todo caso, legitimados por él. Y para el servicio de Pedro semejante legitimidad es superior a cualquier otra.

3. *Poder de Pedro y servicio de Pedro.* Lo expuesto no equivale a considerar ociosa la discusión de las cuestiones exegéticas e históricas. Sólo quiere decir que debe hacerse bajo el prisma adecuado y en perspectiva correcta. El hecho de que el servicio de Pedro, cuya función de roca y pastor debería estar encaminada, según la concepción católica, a salvaguardar y fortalecer la unidad eclesial, haya sido en el curso de los siglos y vuelva a ser después del Concilio Vaticano II un inmenso bloque de piedra al parecer inamovible, ineludible e insalvable en el camino de un entendimiento mutuo entre las Iglesias cristianas, acarrea una situación tan absurda que tiene que dar mucho que pensar a quien está persuadido de la utilidad del servicio de Pedro. ¿Cómo se ha podido llegar tan lejos? ¿Se debe esta situación a la falta de conocimiento, a la insuficiente capacidad de comprensión o incluso a la obstinación malévol de los adversarios del servicio petrino? Hoy nadie aventurará semejante afirmación. Aun cuando no sea lícito culpar de la escisión de la Iglesia a una sola parte, es asimismo imposible eludir la siguiente pregunta: ¿no se debe la inversión efectiva de las funciones del servicio petrino también —y sobre todo— a que ese servicio se ha presentado ante los hombres (por muy diversos motivos históricos y ciertamente no por mala voluntad de un individuo o de muchos) cada vez más como poder de Pedro? Largo ha sido el proceso que ha convertido al papado en una potencia mundial y en un poder absolutista eclesiástico.

La situación podría haber sido distinta. Sea lo que fuere del problema de la fundamentación exegética e histórica y de la institución divina o humana de un servicio petrino permanente en la Iglesia, habría sido posible —y la época preconstantiniana estaba abierta a una concepción semejante— que, con su obispo a la cabeza, la comunidad romana, que gozaba de hecho de carismas extraordinarios y grandes posibilidades de servicio, se hubiera esforzado por asumir un primado verdaderamente pastoral en el sentido de responsabilidad espiritual, dirección interior y preocupación activa por el bien de la Iglesia universal. Lo cual la habría capaci-

²⁵ Cf. Lc 22,32. ²⁶ Cf. Jn 21,15-17.

tado para actuar en la Iglesia como instancia universal de mediación y como instancia suprema dirimente de contiendas. O sea, un primado no de dominio, sino de servicio desinteresado, responsabilizado ante el Señor de la Iglesia y ejercido en humilde fraternidad. Un primado en el Espíritu de Cristo Jesús, no en el espíritu del imperialismo romano orlado de religiosidad.

La pérdida unidad de la Iglesia de Cristo y los múltiples anquilosamientos dentro de la Iglesia católica hacen inevitable la pregunta por el futuro: ¿hay vuelta atrás de este primado de dominio y con ello paso adelante al antiguo primado de servicio?

La historia enseña que las épocas de gran desarrollo del poder papal van siempre seguidas de tiempos en que tal poder es humillado y limitado desde fuera. Pero también es posible una *renuncia voluntaria al poder espiritual*: lo que desde el punto de vista político o político-eclesiástico no parece razonable puede venir exigido en la Iglesia por Cristo Jesús. Ya es bastante sorprendente, y un gran signo de esperanza, que tal cosa suceda de hecho. De lo contrario (por no citar casos como Adriano VI o Marcelo II, que por haber vivido en tiempos muy desfavorables o haber muerto muy pronto no tuvieron incidencia en la historia) no habría sido posible que, tras una serie de papas plenamente conscientes de su poder, viniera un Gregorio Magno o un Juan XXIII, o que después de un Vaticano I viniera un Vaticano II.

Sin renunciar al poder «espiritual» es tan imposible la re-unión de las Iglesias cristianas separadas como la renovación radical de la Iglesia católica según el evangelio. Renunciar al poder no es cosa natural. ¿Por qué ha de renunciar un hombre, una autoridad o una institución a algo que ya tiene, sin una contrapartida evidente? De renunciar al poder sólo es capaz quien ha comprendido algo del mensaje de Jesús y del Sermón de la Montaña. Mas también una breve reflexión sobre aquel Pedro a cuya sucesión se da tanta importancia en Roma, podría servir de ayuda.

4. *Tres tentaciones*²⁷. ¿Se habría reconocido el Pedro real en la imagen que de él se habían hecho en Roma? Pedro no fue el príncipe de los apóstoles, sino hasta el fin de su vida el humilde pescador, ahora pescador de hombres, que quería servir imitando a su Señor. Pero, esto aparte, los cuatro evangelios presentan también la otra cara de Pedro: la del Pedro enteramente humano, que yerra, peca y defrauda. Poco menos que escandaloso resulta que los tres textos clásicos de Mateo, Lucas y Juan que se aducen en

²⁷ Cf. H. Küng, *La Iglesia*, E II.3: *Poder de Pedro y servicio de Pedro*.

favor de la primacía de Pedro vayan seguidos de un contrapunto extremadamente duro, cuyo tono oscuro y áspero casi apaga y en todo caso contrarresta la clara voz de tiple que precede. A las tres grandes promesas responden tres faltas graves. Y quien reivindica para sí las promesas no tiene por menos que atribuirse también las tres faltas, que para él en todo caso son tres tentaciones. Y si las promesas, escritas en letras negras de casi dos metros sobre fondo dorado, rodean a modo de friso toda la basílica de San Pedro, para no ser entendidas erróneamente deberían ir seguidas de las otras frases de contrapunto, escritas en letras doradas sobre fondo negro. Tanto Gregorio Magno, que está enterrado en esa iglesia, como Juan XXIII, ¿no habrían aceptado esta sugerencia?

Primera tentación, según Mateo²⁸: Pedro se sitúa por encima del Señor, «toma aparte» al Maestro con aire de superioridad, pretende saber mejor que él cómo debe actuar y qué rumbo debe seguir; traza, en suma, un camino triunfalista que no tiene que pasar por la cruz. Pero precisamente estas sugerencias sabihondas, típicas de una *theologia gloriae*, son ideas puramente humanas, que están en directa oposición con lo que Dios piensa y quiere; es decir, no son sino una pía *theologia satanae*, la teología del tentador por antonomasia. Siempre que Pedro da por sentado que evidentemente sus pensamientos son los de Dios, siempre que —tal vez sin notarlo— de confesor se convierte en desconocedor y en vez de tomar partido por Dios sigue los criterios humanos, el Señor le vuelve la espalda y le dirige el reproche más duro que cabe imaginar: «¡Quítate de mi vista, Satanás! Eres un peligro para mí, porque tu idea no es la de Dios, sino la humana».

Segunda tentación, según Lucas²⁹: posición especial y capacitación especial implican también responsabilidad especial. Pero todo ello no excluye la prueba y la tentación: también aquí aparece Satanás, que ha reclamado zaranear a los discípulos de Jesús como se zarandea el trigo en la criba. Es preciso que la fe de Pedro no vacile. Pero tan pronto como el Apóstol protesta presuntuosamente que su fidelidad es evidente y que posee una fe infaliblemente segura, tan pronto como olvida que también él depende de la oración del Señor y ha de recibir de continuo el don de la fe y la fidelidad, tan pronto como considera su disponibilidad y actuación como conquista personal y, en suma, tan pronto como presuntuosamente se supervalora a sí mismo y deja de poner toda su confianza en el Señor, el canto del gallo señala la hora de la negación, Pedro ya no conoce a su Señor y es capaz de negarlo, no una, sino tres veces,

²⁸ Después de Mt 16,18s sigue Mt 16,22s.

²⁹ Después de Lc 22,32 sigue Lc 22,34.

es decir, de negarlo por completo: «Yo te digo, Pedro, que hoy, antes que cante el gallo, dirás tres veces que no me conoces».

Tercera tentación, según Juan³⁰: a Pedro, que había negado tres veces al Señor, se le pide ahora por tres veces una protesta de amor: «¿Me amas más que éstos?». Sólo así, sólo bajo esta condición se le confía la dirección de la comunidad. El cuida de los corderos y apacienta las ovejas siguiendo a Jesús con amor. Pero el Pedro que no mira a Jesús, que se da la vuelta y únicamente ve a aquel que lo ha aventajado siempre en el amor, y su inoportuna pregunta sobre el otro discípulo: «Señor, y de éste ¿qué?», sólo obtienen una respuesta que parece estar en contradicción con su misión de pastor universal: «¡A ti qué te importa!». Hay cosas, pues, que no atañen a Pedro. Siempre que traspasa los límites de su propio quehacer, siempre que ignora que hay destinos que escapan a su control, siempre que olvida que hay relaciones especiales con Jesús que no pasan a través de su persona, siempre que no admite que hay otros caminos válidos paralelos al suyo, entonces tiene que oír las graves palabras que lo reprenden y lo invitan de nuevo al seguimiento: «¡A ti qué te importa eso! Tú sígueme».

La gravedad de la tentación corresponde a la grandeza de la misión. Y ¿quién podrá medir el tremendo peso de responsabilidad, preocupación, sufrimientos y tormentos que implica el servicio de Pedro, si éste quiere ser *realmente* roca, portador de las llaves y pastor al servicio de la Iglesia universal? Porque han pasado los tiempos en que —como parece haber dicho León X en la época de Lutero— podía gozarse del papado como de un don de Dios. Dadas las tribulaciones e inquietudes inherentes a este servicio, la incompreensión ajena y las propias limitaciones, ¡cuántas veces estará la fe a punto de vacilar³¹, el amor a punto de fallar³² y la esperanza de prevalecer contra las puertas del infierno³³ a punto de desvanecerse! Este servicio depende más que ningún otro de la gracia del Señor. Y también tiene derecho a esperar de sus hermanos mucho más de lo que a menudo se le da y de nada le sirve: de nada le sirve la sumisión servil, la devoción acrítica, la divinización sentimental; lo que necesita es plegaria cotidiana, colaboración leal, crítica constructiva y amor sin hipocresía.

Quizá puedan los cristianos ortodoxos y protestantes comprender un poco el sentir de los católicos cuando expresan la convicción de que si repentinamente desapareciera este servicio de Pedro, faltaría algo a su Iglesia y tal vez a toda la cristiandad; y algo

³⁰ Después de Jn 21,15 sigue Jn 21,20.

³¹ Cf. Lc 22,32. ³² Cf. Jn 21,17. ³³ Cf. Mt 16,18.

que no es accidental para la Iglesia ³⁴. ¡Cuánta importancia podría tener este servicio para la cristiandad si, lejos de toda pasión y sentimentalismo, se entendiera como lo que debe ser a la luz de la Escritura, como un servicio a la Iglesia universal! La categoría bíblica de servicio rompe sobradamente las categorías jurídicas del Vaticano I:

- *Este primado de servicio es más que un primado de honor (primatus honoris), que en la Iglesia del servicio nadie puede otorgar y por su misma pasividad a nadie puede tampoco ayudar.*
- *Este primado de servicio es más que un primado de jurisdicción (primatus iurisdictionis), que, entendido como pura autoridad y poder, oculta, cuando no niega, la realidad determinante, el servicio.*
- *Desde el punto de vista de la Escritura, el servicio de Pedro se define exactamente como primado de servicio en la Iglesia universal, como primado pastoral: primatus servitii, primatus ministerialis, primatus pastoralis al servicio de la Iglesia por la causa de Cristo Jesús ³⁵.*

³⁴ Cf. todo el número 64 de «Concilium» (1971): *¿Una primacía papal?*, especialmente las posturas de St. Harkianakis, P. Eydokimov, A. Allochin y H. Ott ante la pregunta: «¿Tiene sentido en la Iglesia el ministerio de Pedro?» y la respuesta católica de H. Häring. Una confirmación importante del consenso ecuménico que se va logrando sobre este punto desde la aparición de *Estructuras de la Iglesia* (1962) es el documento de la comisión teológica mixta católico-luterana de los Estados Unidos: *Ministry and the Church Universal: Differing attitudes Toward Papal Primacy* (1974). Confróntese «The New York Times» del 4 de marzo de 1974.

³⁵ Ulterior bibliografía sobre el problema petrino: Ch. Journet, *Primaute de Pierre* (Paris 1953); O. Karrer, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann, H. von Campenhausen* (Frankfurt 1953); O. Cullmann, *petra, petros*, en ThW VI, 99-112; id., *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer* (Zurich 1952, ²1960); P. Gaechter, *Petrus und seine Zeit* (Innsbruck 1958); J. Pérez de Urbel, *San Pedro, príncipe de los apóstoles* (Burgos 1959); las contribuciones de J. Ringer y J. Schmid, en la ya citada obra en colaboración: *Begegnung der Christen*. Más bibliografía en los artículos sobre Pedro de los diccionarios más importantes: A. Vögtle-O. Perler, en ThW VIII, 334-341; E. Dinkler, en RGG V, 247-249; cf. también los artículos de los diversos diccionarios sobre el papa y el papado. Dos trabajos muy instructivos sobre el estado de la interpretación de Mt 16,18s, con abundantes referencias bibliográficas, son los de J. Ludwig, *Die Primatworte Mt 16,18f in der altkirchlichen Exegese* (Münster 1952) y F. Obriest, *Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt 16,18f in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreissig Jahre* (Münster 1960). Desde el punto de vista ortodoxo es también instructivo: N. Afanassieff-N. Koulomzien-J. Meyendorff-A. Schmemann, *Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche* (Zurich 1961).

5. *Sin programas de partido* ³⁶. Hoy nadie puede predecir qué forma revestirá en el futuro el servicio de Pedro, la estructura diaconal de la Iglesia en general y la reunificación de las Iglesias separadas. A nuestra generación sólo le corresponde la tarea de hacer lo que está en su mano. Mas aquí, para terminar, hay que hacer una advertencia: en razón de su historia particular, cada Iglesia presenta unas características propias que en su forma concreta no son aceptadas por las otras Iglesias; cada Iglesia tiene, por decirlo así, su «especialidad». Obviamente, no todas las especialidades tienen la misma importancia. La «especialidad» de los católicos es el papa. Aunque en este punto no están ellos solos. También los ortodoxos orientales tienen su «papa»: la «tradición». Y lo mismo los protestantes: la «Biblia». Y otro tanto, finalmente, las Iglesias libres: la «libertad». Pero del mismo modo que el «papado» de los católicos no se adecua por completo al servicio petrino del Nuevo Testamento, tampoco la «tradición» de los ortodoxos coincide del todo con la tradición apostólica, ni la «Biblia» de los protestantes con el evangelio, ni la «libertad» de las Iglesias libres con la libertad de los hijos de Dios. Hasta la mejor solución se desvirtúa cuando se convierte en *programa de partido* bajo cuya bandera se va a la lucha por el poder dentro de la Iglesia; *programa de partido* que luego se suele vincular al nombre de un jefe; *programa de partido* que tiene que excluir de la propia Iglesia a los demás.

También en Corinto hubo en seguida partidos. Habían vinculado su programa —no lo conocemos con detalle— a un jefe al que celebraban y exaltaban sobre los demás al tiempo que negaban a los otros la autoridad. «Es que he recibido informes, hermanos míos, por la gente de Cloe, de que hay discordias entre vosotros. Me refiero a eso que cada uno por vuestro lado andáis diciendo: 'Yo estoy con Pablo, yo con Apolo, yo con Pedro, yo con Cristo'» ³⁷. Si se nos permitiera un anacronismo, evidentemente habría que identificar a los católicos con el partido de Pedro, el cual los sitúa frente a los demás en una posición de privilegio en virtud de su primado y de su potestad de pastor y portador de las llaves. Los ortodoxos orientales constituirían el partido de aquel Apolo que, partiendo de la gran tradición del pensamiento griego, explicaba la revelación de forma más inspirada, más rica, más profunda e incluso más «correcta» que todos los demás. Los protestantes por su parte representarían el partido de Pablo, que es el padre de su comunidad, el Apóstol por antonomasia, el predicador incomparable de la cruz de Jesús, el que ha trabajado más que todos los

³⁶ Cf. H. Küng, *La Iglesia*, E II, 3.

³⁷ 1 Cor 1,11s.

demás apóstoles. Y, finalmente, las Iglesias libres podrían ser el partido del mismo Cristo, ese partido que, libre de toda presión de Iglesias, autoridades y confesiones, sólo se apoya en Cristo, único Señor y Maestro, y a partir de ahí configura la vida fraterna de sus comunidades.

Y ¿por quién se decide Pablo? ¿Acaso por Pedro, puesto que Kephas es la roca sobre la que está edificada la Iglesia? De hecho Pablo, con mucho tacto, silencia el nombre de Pedro, y lo mismo hace con el de Apolo. Y ocurre algo sorprendente: desautoriza hasta a sus propios partidarios. No quiere que se formen grupos en torno a un hombre, que se convierta en programa un hombre que no ha sido crucificado por ellos y en cuyo nombre no han sido bautizados. Pablo llevó el bautismo a los corintios. Pero éstos no fueron bautizados en su nombre, sino en el de Cristo crucificado, y a aquél, en cuyo nombre fueron bautizados, pertenecen. De ahí que ni el nombre del mismo Pablo, que había fundado la comunidad, deba convertirse en bandera de partido.

De lo expuesto se deduce que el (importante) servicio de Pedro puede, sí, seguir siendo «roca» para la Iglesia, para su unidad y cohesión, pero no debe constituirse en criterio absoluto para determinar dónde está la Iglesia. La tradición (todavía más importante) puede ser una directriz válida para la Iglesia, para su continuidad y su estabilidad, pero no debe convertirse en línea divisoria que marque las fronteras entre «ortodoxia» y heterodoxia. La Biblia (más importante que todo lo demás) puede seguir siendo «fundamento» para la Iglesia, para su fe y confesión, pero no debe convertirse en cantera de piedras que no se emplean para edificar, sino para lapidar. Y todavía no basta: tampoco es solución apelar directamente a Cristo en vez de a los apóstoles. Para los que tal cosa hacen también se dijo: «¿Está Cristo dividido?»³⁸. No es lícito utilizar a Cristo, el Señor, como emblema de un partido con el propósito de atacar a los demás dentro de la única Iglesia.

La Biblia como mensaje fundamental y liberador, la tradición como transmisión fiel del testimonio originario, el servicio de Pedro como servicio pastoral desinteresado a la Iglesia y la reunión libre de los hermanos bajo el Espíritu son, todas ellas, cosas buenas si no se las entiende de modo exclusivo, si no se emplean contra los otros, si están al servicio de la causa de Cristo, que es y permanece Señor de la Iglesia y de todo lo que la constituye. Ninguna Iglesia puede emitir el juicio definitivo sobre sí misma. Todas serán sometidas a la prueba de fuego de su Señor. Entonces aparecerá lo que en su estructura particular, en su peculiar tradición y en su doc-

³⁸ 1 Cor 1,13.

trina específica es madera, heno o paja y lo que es oro, plata y piedras preciosas; lo que no tiene valor y perece y lo que se mantendrá y guardará para siempre³⁹.

4. LA GRAN MISION

Vistas así las cosas, ¿hay en absoluto diferencias entre las distintas Iglesias y, sobre todo, entre la católica y las protestantes? ¿Qué es hoy propiamente «católico» y qué «protestante»?

a) Católico-protestante

Los análisis precedentes muestran que las diferencias ya no residen hoy en aisladas discrepancias tradicionales sobre puntos de doctrina, como la Escritura y la tradición, pecado y gracia, fe y obras, eucaristía y sacerdocio, papa e Iglesia. En cada uno de estos puntos es posible llegar a un entendimiento, cuando menos teórico, o ya hay de hecho mutuo consenso. Tan sólo los distintos aparatos eclesiásticos tendrían que extraer las consecuencias de los conocimientos teológicos. La diferencia decisiva radica en las actitudes básicas tradicionales que han ido tomando cuerpo a partir de la Reforma, pero cuya unilateralidad ya puede hoy ser superada e integrada en una auténtica ecumenicidad.

- *Es católico en su actitud básica quien ante todo centra su atención en la Iglesia católica = plena, universal, completa, total. Concretamente: en la continuidad de la fe y de la comunidad creyente, conservada en el tiempo (tradición), pese a las rupturas, y en la universalidad de fe y de comunidad creyente en el espacio, que abarca todos los grupos (contra el radicalismo y particularismo «protestantes», que no deben confundirse con la radicalidad y vínculos comunitarios que aparecen en el evangelio).*
- *Es protestante en su actitud básica quien en todas las tradiciones, doctrinas y prácticas eclesiásticas centra preferentemente su atención en la constante apelación crítica al evangelio (Escritura) y en la constante reforma práctica según la pauta del evangelio (contra el tradicionalismo y sincretismo de los «católicos», que no deben confundirse con la tradición y apertura auténticamente católicas).*

³⁹ Cf. 1 Cor 3,12-15; cf. H. Küng, ¿Partidos en la Iglesia? Algunas tesis a título de síntesis: «Concilium» 88 (1973) 290-301.

- Sin embargo, rectamente entendidas, las actitudes fundamentales «católica» y «protestante» no se excluyen en modo alguno: hoy un católico de nacimiento puede tener actitudes genuinamente protestantes y un protestante de nacimiento, actitudes genuinamente católicas; hoy ya son numerosos en todo el mundo los cristianos que, por encima de las resistencias del respectivo aparato eclesiástico, viven de hecho un «catolicismo protestante», centrado en el evangelio, o un «protestantismo católico», inspirado en la apertura católica. En una palabra: ya son muchos los que realizan una auténtica ecumenicidad. Así, un cristiano puede ser hoy cristiano en sentido pleno sin renegar de su propio pasado confesional*, pero también sin obstaculizar un futuro ecuménico mejor. Ser verdadero cristiano significa hoy ser cristiano ecuménico¹.

¿De qué debe preocuparse entonces la Iglesia, de qué deben preocuparse las Iglesias? En el fondo, como hemos visto desde el principio, de una sola cosa: de la *causa de Cristo Jesús*. Y esta causa, bien lo sabemos, incluye a la vez la causa de Dios y la causa del hombre, la voluntad de Dios y el bien total del hombre.

La causa de Cristo Jesús es la gran *misión* confiada a la comunidad de fe: presentar a Jesús como determinante para el individuo y la sociedad, de modo crítico y constructivo, en la teoría y en la praxis, con todo lo que él significa para el presente y para el futuro. Anunciando el mensaje de Jesús como el «determinante», como el Señor, *la Iglesia recoge en síntesis el mensaje de Jesús sobre la soberanía de Dios*. Bajo el lema «Jesús el Señor» anuncia la Iglesia —¿o acaso no anuncia?— las mismas exigencias radicales de Dios que Jesús, bajo el lema «soberanía de Dios», anunció y cumplió ejemplarmente hasta el fin. La Iglesia no es el reino de Dios, pero es —¿o no es?— su *portavoz y testigo*.

De todos modos, sólo es portavoz y testigo *fidedigno* cuando primordialmente proclama el mensaje de Jesús para sí misma, no para los otros; cuando no se limita a predicar los preceptos de Jesús, sino que los cumple. Al cristianismo, como a otras «religio-

* Publicado este libro del profesor Küng, la revista «Concilium» dedicó un número, dirigido por él mismo, a esta ecuménica comprensión entre catolicismo y protestantismo, con el título: *Lutero ayer y hoy* (núm. 118, septiembre-octubre 1976). Es de destacar en él el artículo de O. H. Pesch, *Estado actual del consenso sobre Lutero*, pp. 278-293; cf., del mismo, *Mysterium Salutis* IV/2, pp. 790-878. (N. del T.)

¹ Sobre las notas distintivas de la Iglesia (*notae Ecclesiae*) —unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad por parte católica, pura doctrina evangélica y recta administración de los sacramentos por parte protestante—, cf. H. Küng, *La Iglesia*, D I-IV: *Las dimensiones de la Iglesia*.

nes instituidas», se le ha reprochado el haberse sustraído en su segunda fase, en atención a las masas populares, a la ardua exigencia del seguimiento incondicional y haberla reemplazado por la menos exigente divinización del fundador, asegurándose así una autoridad absoluta: exoneración y exaltación de la Iglesia mediante la deificación de Jesús. Es innegable que resulta más fácil «decir Señor, Señor» que «cumplir la voluntad del Padre»²; mas la veneración y adoración cultural nunca puede suplir el seguimiento vivido como discipulado. Como comunidad de fe, la Iglesia es discipulado vivido o no es Iglesia de Cristo Jesús. La causa de Jesús no es sólo fundamento y soporte de la Iglesia; es al mismo tiempo juicio de Dios sobre ella. Toda su credibilidad (¿de qué sirven, si no, proclamas y organizaciones, derechos, privilegios e impuestos eclesiásticos, si la Iglesia carece de credibilidad?) depende de la *fidelidad a Jesús y a su causa*. En este sentido ninguna de las Iglesias actuales —tampoco la católica— se identifica automáticamente y bajo todos los aspectos con la Iglesia de Cristo Jesús y, menos aún, con el «Cristo viviente»³. Una Iglesia sólo se identifica con la Iglesia de Cristo en la medida en que se mantiene fiel a Jesús y a su causa.

No obstante el tiempo transcurrido, la Iglesia se encuentra hoy ante las mismas actitudes y opciones fundamentales religioso-sociales, *ante el sistema de coordenadas entre establishment, revolución, resignación y compromiso* en que se encontró Jesús. Y su camino lo debería buscar según estos puntos de referencia. Así es como Jesús sigue siendo el determinante en todo: los indicativos cristológicos se convierten en imperativos eclesiológicos. Merece la pena explicar brevemente este punto⁴.

b) Iglesia transitoria

A diferencia de los representantes del sistema religioso-político de su tiempo, *Jesús* no sólo anuncia la permanente soberanía de Dios, dada ya (según los jerarcas de Jerusalén) desde el principio de la creación, sino la llegada del reino escatológico de Dios. Si la *Iglesia*, como comunidad de fe de los que siguen al Señor Jesús, quiere anunciar el próximo reino de Dios tras las huellas de Cristo, tendrá validez *para ella este imperativo*:

Durante este tiempo nuestro no debe convertirse en contenido del anuncio ni hacer propaganda de sí misma. Al contrario, tiene

² Mt 7,21.

³ Cf. H. Küng, *La Iglesia*, C III: *La Iglesia, cuerpo de Cristo*.

⁴ Para lo que sigue cf. H. Küng, *La Iglesia*, B III,3: *Al servicio del reino de Dios*.

que apartar la atención de sí misma y centrarla en cercanía de Dios, que ya ha irrumpido en el Cristo viviente y que ella misma espera como consumación crítica de su misión. Sólo así va la Iglesia al encuentro de la revelación definitiva y universal de Dios en el mundo. No puede constituirse en fin de sí misma, como si pudiera ser un astro que gira alrededor de su propio eje. Como si las opciones fundamentales del hombre no se refirieran primariamente a Dios y su Cristo, sino a la Iglesia y sus determinaciones. Como si *ella* fuera lo definitivo, el término y la consumación de la historia universal. Como si *sus* definiciones y declaraciones, y no la palabra del Señor, permanecieran para siempre. Como si *sus* instituciones y constituciones, y no la soberanía de Dios, sobrevivieran al tiempo. Como si ella pudiera recurrir a todos los métodos del poder político temporal, la estrategia y la intriga. Como si en cuanto *establishment* religioso pudiera ostentar la suntuosidad y el boato mundanos, otorgar títulos y honores a diestro y siniestro, acumular absurdamente dinero y posesiones más allá de lo necesario. Como si fueran los hombres para la Iglesia y no la Iglesia para los hombres y, a través de eso mismo, para la causa de Dios.

Una comunidad de fe que se olvida de que es algo transitorio, provisional, inter-temporal, que celebra victorias que en el fondo son derrotas, es una comunidad desbordada y por fuerza resignada, porque no tiene auténtico futuro. En cambio, una comunidad de fe que tenga siempre presente que no va a encontrar su meta en sí misma, sino en el reino de Dios, es capaz de superar todas las tensiones de la historia, porque sabe que no tiene necesidad de establecer un sistema definitivo ni de ofrecer una morada permanente; que no tiene por qué sorprenderse, dada su provisionalidad, de que la asalten las dudas, la frenen los obstáculos y la agobien los problemas. En efecto, si tuviera que ser la realidad definitiva se vería obligada a desesperar. Pero si sólo es una realidad provisional, puede mantener la esperanza. Le ha sido prometido que las «puertas del infierno» no la derrotarán.

c) Iglesia en acto de servicio

A diferencia de los partidarios de la revolución política de su tiempo, *Jesús* no anuncia una teocracia o democracia político-religiosa establecida por la fuerza (como deseaban los revolucionarios zelotas), sino la soberanía universal de Dios, inmediata e ilimitada, que ha de venir sin violencia, aunque no se deba esperar pasivamente. Si la *Iglesia*, como comunidad de fe de los que siguen al Señor Jesús, quiere anunciar este próximo e ilimitado reino

universal de Dios, esperado sin violencia, tendrá validez *para ella este imperativo*:

Durante este tiempo nuestro no puede pretender, sea por revolución o por evolución, abierta o solapadamente, instaurar una teocracia religioso-política ni conquistar forma alguna de poder. Su cometido es la diaconía activa en todas sus manifestaciones. En vez de levantar un «imperio» de poder sacro-profano, se le ofrece la oportunidad de ejercer un «ministerio» sin coacción ni violencia: comprometiéndose de forma efectiva y creciente en favor de los grupos socialmente olvidados o marginados, de todos los despreciados, pisoteados y malditos de este mundo, tomando a un tiempo buena nota, y sin prejuicios, de los cuidados de «los que mandan». Siendo así, ¿cómo iba a poder, en vez de abatir las barreras de la comunicación, levantar nuevas barreras (espirituales, ideológicas, confesionales) y, en vez de anunciar la paz y la justicia, predicar la discordia y la contraposición amigo-enemigo? ¿Cómo no iba entonces a ayudar a los hombres a controlar sus mecanismos de defensa, a abandonar su propio papel, a ir al encuentro de los otros y a entenderse mutuamente? ¿Cómo podría aliarse con estos o aquellos poderes en contra de otros hombres? ¿Cómo podría identificarse por principio con una determinada agrupación secular, con un partido político, con una asociación cultural o con un grupo de poder económico y social? ¿Cómo podría comprometerse incondicional y acríticamente con un determinado sistema económico, social, cultural, político, filosófico o ideológico? ¿Cómo podría dejar de inquietar, desconcertar, perturbar y criticar continuamente con su radical mensaje a todos los poderes, partidos, grupos y sistemas temporales, exponiéndose con ello a su oposición y a sus ataques? ¿Cómo podría intentar eludir el sufrimiento, el desprecio, la calumnia e incluso la persecución y recorrer en lugar del *via crucis* el fácil camino del triunfo? ¿Cómo podría ver en los que están fuera enemigos merecedores del odio y hasta del exterminio, en vez de tomarlos en serio como «prójimo» al que hay que comprender, sobrellevar, respetar y alentar?

Una comunidad de fe que se olvida de que está ahí para prestar un servicio activo y desinteresado a la sociedad, a los hombres, a los grupos y a sus mismos enemigos, pierde su dignidad, su derecho y la justificación de su existencia, porque abandona el seguimiento. En cambio, una comunidad de fe que tiene conciencia de que no es ella, sino el reino de Dios, el que vendrá «en poder y majestad», encuentra en su pequeñez su auténtica grandeza: sabe que es grande sin despliegue de poder ni empleo de la violencia; que no puede contar con el beneplácito y apoyo de las personas

influyentes más que de forma muy relativa y limitada; que la sociedad siempre ignorará, marginará y a lo sumo tolerará su existencia, o incluso la lamentará, la denunciará y querrá suprimirla; que su actuación será ridiculizada, calumniada, reprobada y subyugada; pero asimismo sabe que para ella el poder de Dios impera inexpugnable sobre todos los demás poderes y que ella misma puede llevar a cabo una obra saludable entre los pueblos y en los corazones de los hombres. Si su fuerza consistiera en ser potencia mundial, la Iglesia se perdería en el mundo. Pero si su fuerza radica en la cruz del Resucitado, entonces su debilidad constituye su fuerza, y puede seguir su camino sin miedo a la pérdida de su identidad. Le ha sido prometido que, si entrega su vida, la ganará.

d) *Iglesia culpable*

A diferencia de los representantes de la emigración religiosa, *Jesús* no anuncia un juicio de venganza a favor de la minoría selecta de los perfectos (como hacían los esenios y los monjes de Qumrán), sino la buena nueva de la ilimitada bondad y la incondicional gracia de Dios para con los descarriados y miserables. Si la *Iglesia*, como comunidad de fe de los que siguen al Señor Jesús, quiere anunciar la buena nueva de la bondad ilimitada y de la gracia incondicional, tendrá validez *para ella este imperativo*:

Durante este tiempo nuestro la Iglesia, no obstante toda su contraposición con el mundo y sus poderes, nunca debe comportarse como una institución intimidante, amenazadora, terrorífica, conminatoria de todo tipo de males. En vez de un mensaje conminatorio debe anunciar a los hombres la buena nueva; en vez del temor a Dios, difundir la alegría en Dios. La Iglesia no está ahí sólo para los religiosos y moralmente irreprochables, sino también para los inmorales, los irreligiosos y los impíos por cualquier causa. No debe condenar y reprobar, sino, sin mengua de la seriedad judicativa del mensaje, curar, perdonar, salvar y dejarlo todo al juicio de Dios. Sus requerimientos y amonestaciones, con frecuencia indispensables, no han de constituir un fin, sino remitir a la benevolencia misericordiosa de Dios y a la verdadera humanidad del hombre. Pese a todas las promesas, nunca puede la Iglesia preciarse de ser la casta o clase de los puros, los santos, los moralmente selectos, ni imaginarse, en su aislamiento ascético del mundo, que el mal, el pecado y la impiedad sólo se dan fuera de su ámbito. En la Iglesia no hay nada perfecto, nada que no sea quebradizo, frágil, problemático, que no requiera constantemente rectificación, reforma, renovación. La línea divisoria

entre el mundo y el reinado de Dios, entre el bien y el mal, pasa por medio de la Iglesia, por medio del corazón del individuo.

Una comunidad de fe que no quiere reconocerse integrada de hombres pecadores y ordenada a hombres pecadores se vuelve dura de corazón, presuntuosa, inhumana. No merece ni la misericordia de Dios ni la confianza del hombre. En cambio, una Iglesia que, en una historia de fidelidades e infidelidades, de aciertos y de errores, es consciente de que sólo en el reino de Dios estarán separados el grano y la cizaña, los peces buenos y los malos, los cabritos y los corderos, recibe por gracia la santidad que no puede adquirir por sí misma. Tal comunidad de fe sabe que no necesita fingir ante la sociedad una elevada moralidad, como si en ella todo estuviera en perfecto orden; sabe que su fe es débil, su conocimiento oscuro y su confesión balbuciente; sabe que no hay pecado ni falta en que no haya incurrido alguna vez de una u otra forma, de tal modo que nunca, pese a su continuo distanciamiento del pecado, tiene motivo para distanciarse de ningún pecador. En cuanto la comunidad de fe, considerándose autojustificada, mira desde arriba a los pecadores, los irreligiosos y los inmorales, no puede entrar justificada en el reino de Dios. Pero si no deja de tener conciencia de su culpa y su pecado, puede vivir con el consuelo y el gozo del perdón. Ha recibido la promesa de que quien se humilla será ensalzado.

e) *Iglesia decidida*

A diferencia de los partidarios del compromiso moral, contemporáneos suyos, Jesús no anuncia un reino de Dios instaurado por los hombres mediante el cumplimiento exacto de la Ley y mediante una moral superior (así pensaban los fariseos), sino un reino establecido por libre iniciativa de Dios. Si la *Iglesia*, como comunidad de los que siguen al Señor Jesús, quiere anunciar este reino instaurado por Dios, tendrá vigencia *para ella este imperativo*:

Durante este tiempo nuestro no debe preocuparse primariamente de la observancia de determinados preceptos rituales, disciplinares y morales, sino de que los hombres puedan vivir y recibir unos de otros lo que necesitan para su vida. En esta época condicionada por la desmesurada presión del rendimiento económico-social, la Iglesia no puede rechazar a los que son incapaces de satisfacer sus exigencias y claudican moralmente, como si estuvieran dejados de la mano de Dios, sino que debe anunciarles la proximidad de ese Dios que no centra su interés primero en el rendimiento. Su compromiso eclesial y social de comunidad de fe no debe exponerla a la tentación de confiar en sus obras antes que

en Dios. Nada debe impedirle optar, decidirse fiel y confiadamente por Dios y su reino. Ella misma tiene en todo momento que convertirse radicalmente, abandonando sus egoísmos y volviéndose amorosamente a los hombres en vista del reino de Dios que viene: no huyendo del mundo, sino trabajando en el mundo. La Iglesia no puede retraerse ante esta radical obediencia a la voluntad de Dios que busca el bien integral del hombre. Como si pudiera suplantarse la obediencia a Dios por la obediencia a sí misma, a sus leyes y prescripciones litúrgicas, dogmáticas y jurídicas, a sus tradiciones y costumbres. Como si pudiera convertir en normas eternas las convenciones sociales, las coacciones morales y los tabúes sexuales de un determinado tiempo, que luego sólo mediante artificiosas y retorcidas interpretaciones pueden ser acomodados a los nuevos tiempos. Como si le estuviera permitido «tragarse el camello» en los grandes problemas de la guerra y la paz, del bienestar de las masas, las clases, las razas y los sexos, y «filtrar el mosquito» en cuestiones dogmáticas y morales (e invariablemente sexuales) de importancia secundaria con ayuda de una meticulosa casuística. Como si le fuera lícito echar sobre las espaldas de los hombres el fardo de innumerables mandamientos y prohibiciones que no pueden soportar. Como si le estuviera permitido exigir, en vez de una obediencia responsable por amor de Dios, una obediencia ciega por temor, que no obedece porque entiende y acepta lo mandado, sino sólo porque está mandado, y que obraría de otra manera si no estuviera mandado. Como si lo importante fuera la legalidad externa en vez de la actitud interior, la «tradición de los antiguos» en vez de «los signos de los tiempos», las buenas palabras en vez de la limpieza de corazón, los «mandamientos de los hombres» en vez de la voluntad de Dios plena y absoluta.

La comunidad de fe que olvida a quién tiene que obedecer, que arrebatada para sí el poder y se declara soberana, se hace prisionera de sí misma. En cambio, la comunidad de fe que a pesar de todos sus fallos permanece orientada hacia el reino que viene por acción de Dios y nunca olvida a quién pertenece, por quién ha optado y renovadamente tiene que optar sin condiciones ni reservas, esa comunidad llega a ser verdaderamente libre: libre para servir al mundo siguiendo a Cristo Jesús; libre para servir al hombre, sirviendo al cual sirve a Dios, y libre para servir a Dios, sirviendo al cual sirve al hombre. Libre incluso para superar el dolor, la culpa y la muerte por la fuerza de la cruz del Jesús resucitado. Libre para el amor integral creador, que no se limita a interpretar el mundo secular, sino que lo cambia desde la incommovible esperanza en el futuro reino de la justicia perfecta,

de la vida eterna, de la libertad auténtica, del amor ilimitado y de la paz venidera; desde la esperanza en la superación de todas las alienaciones y en la reconciliación definitiva de la humanidad con Dios. Si la comunidad de fe, infiel a su misión, se abandona al mundo o se encierra en sí misma, hace a los hombres desgraciados, miserables y esclavos. En cambio, si a lo largo de esta historia llena de vicisitudes renueva sin cesar su adhesión a Dios como su origen, apoyo y meta, hace asombrosamente libres a los esclavos, alegres a los tristes, ricos a los pobres, esperanzados a los miserables y generosos a los egoístas. Se le ha prometido que, si se mantiene dispuesta y a punto, el mismo Dios *renovará todas las cosas* para ser todo en todo.

La conclusión de esta tercera parte enlaza así con su principio. Esperamos que en este largo itinerario se haya puesto de manifiesto de forma inequívoca, inteligible y clara cuál es el programa cristiano en el sistema de coordenadas del tiempo de Jesús y de nuestro tiempo. Lo que en la segunda parte, al tratar de lo característico y específico del cristianismo, sólo estaba apuntado en sus perfiles formales, queda ahora lleno de contenido: el programa cristiano no es otra cosa que el mismo Cristo Jesús, con todo lo que él significa para la vida y la acción, el sufrimiento y la muerte de los hombres y de la humanidad. Como es obvio, quedan muchos interrogantes. Mas por ahora sólo uno es decisivo: ¿qué se ha hecho de ese programa en la práctica? O, mejor dicho, ¿qué debe hacerse de ese programa en la práctica?

IV

LA PRAXIS

Este título puede inducir a error. Da la impresión de que hasta ahora no nos hemos ocupado de la praxis. Pero, ¿a qué otra cosa puede reducirse todo el programa cristiano sino a la praxis (del anuncio, del comportamiento, de la pasión, de la muerte) de ese Cristo? ¿Qué otro objetivo tiene todo el programa cristiano sino la praxis (vida, obra, sufrimiento y muerte) del hombre en seguimiento de Cristo? Así, pues, en lo que antecede ya nos hemos ocupado de la «teoría» de una praxis determinada, pero que ahora es preciso delimitar y explicitar —de la mejor forma posible dentro de la brevedad— en sus implicaciones respecto al hombre y a la sociedad actual. ¿En qué forma debe realizarse y desarrollarse hoy el programa cristiano? De ahí el título de «la praxis».

Jesús de Nazaret sigue teniendo hoy una incidencia práctica en las expectativas, costumbres, actitudes y decisiones, necesidades y finanzas de una parte considerable de la población mundial, tanto en las grandes como en las pequeñas cosas, en la vida privada como en la pública. Jesús de Nazaret es una figura que tiene vigencia en todas las épocas, latitudes y continentes; una figura significativa para todos los que participan en la historia y destino de la humanidad y trabajan por un futuro mejor. A veces parece que Jesús goza de mayor estimación fuera de la Iglesia que dentro de ella y de sus órganos directivos, donde los dogmas y los cánones, la política y la diplomacia (siempre la política y la diplomacia) suelen desempeñar en la práctica un papel más importante que él: «Nunca se pregunta qué hubiera hecho o dicho Jesús; tal pregunta resulta en este contexto tan extraña, que la mayoría la juzgaría poco menos que absurda». Esta es la opinión, representativa de otras muchas, que le merece el Vaticano a un antiguo miembro de la curia romana¹. ¿Encuentra mayor eco la pregunta por Jesús en otros centros eclesiásticos de poder y, a veces, de cultura?

¹ A. Hasler, *Gespräch*: «Der Spiegel» (10 de enero de 1972). Para una mejor comprensión de este punto, además de las grandes historias de los papas de L. von Pastor, J. Schmidlin, J. Haller, F. X. Seppelt-G. Schwaiger y C. Falconi, cf., sobre la situación actual, F. Leist, *Der Gefangene des Vatikans. Strukturen päpstlicher Herrschaft* (Munich 1971); L. Waltermann,

En cualquier caso, no se encuentran sólo en el Vaticano, ni sólo en la Iglesia católica, los estrategas de la diplomacia y de la política eclesiástica, los burócratas y ejecutivos de la Iglesia, los administradores, inquisidores y teólogos cortesanos conformistas.

I

LA PRAXIS DE LA IGLESIA

Si desde el programa cristiano, tal como ha sido descrito en la tercera parte, se mira a su realización, a la praxis cristiana, si en particular se contempla a las Iglesias de hoy desde el mensaje de Cristo, el cristiano comprometido no puede dejar de preguntarse si la praxis de la Iglesia —y nos referimos siempre a todas las Iglesias— no se ha desviado enormemente del programa cristiano. ¿No es éste el motivo de que muchos hombres que han optado por Dios y por Jesús no puedan decidirse por la Iglesia, por alguna de las Iglesias?

1. DECISION POR LA FE

Hay hombres, a menudo con formación religiosa, que prescinden prácticamente de Dios durante años y luego, por caminos muchas veces extraños, llegan a la experiencia de que Dios puede tener mucha, hasta decisiva importancia no sólo para su muerte, sino también para su vida. Y hay hombres que, habiendo escuchado con aversión o con indiferencia los dogmatismos y «cuentos» de las clases de religión, prescinden durante años del Jesús inserto en ese marco mitológico y luego, también por caminos igualmente asombrosos, llegan a descubrir que Jesús puede tener enorme, hasta decisiva importancia para su concepción del hombre, del mundo y de Dios, para su existencia, su acción y su dolor. La opción por Jesús o contra él, por ser cristiano o no serlo, es lo que vamos ahora a analizar, antes de abordar de nuevo desde el punto de vista práctico el problema de la Iglesia.

Rom, Platz des Heiligen Offizium Nr. 11 (Graz-Viena-Colonia 1970); A. Mühr, *Das Kabinett Gottes. Politik in den Wandelgängen des Vatikan* (Viena-Düsseldorf 1971). Con tonos más personales, R. Raffalt, *Wohin steuert der Vatikan? Papst zwischen Religion und Politik* (Munich-Zurich 1953); Hieronymus, *Vatikan intern* (Stuttgart 1973).

a) Una decisión personal

Basta ocuparse un poco de la figura de Jesús para sentirse desafiado por ella. Y quien se haya tomado la molestia de seguir hasta aquí nuestras reflexiones ha tenido ocasión de comprobar cómo, al profundizar en el conocimiento de esta figura, todos los elementos de la argumentación adquieren automáticamente carácter de interpelación, hablando al mismo tiempo al corazón que al cerebro. No es posible encubrir totalmente el entusiasmo que la misma materia suscita. No sólo emergen, como ya anticipábamos², los rasgos fundamentales y los perfiles característicos del anuncio de Jesús, de su comportamiento y su destino. En casi todas las páginas de este sobrio inventario crítico han podido palpase las consecuencias que se siguen para la vida de cada uno. ¿No basta esto para la praxis? ¿Se puede pedir más en el plano teológico? En el fondo, no. Sin embargo, dada la dificultad del problema y la enorme amplitud de la materia, no estará de más trazar las líneas del programa práctico hasta poder definir una praxis cristiana programática para nuestro tiempo.

Comencemos exponiendo algunas ideas que pueden servir como resumen de lo expuesto y como base de lo que sigue. Todas nuestras anteriores consideraciones sobre el programa cristiano han puesto de manifiesto *por qué* ese Jesús debe ser determinante para mí. Pero *que* ese Jesús haya de ser determinante para mí, constituye un problema estrictamente personal: depende por completo de mi propia decisión. Y no hay Iglesia, ni papa, ni Biblia, ni dogma, ni afirmación solemne religiosa, ni profesión de fe, ni testimonio ajeno, ni reflexión teológica por seria que sea, que pueda imponerme una respuesta, una decisión o eximirme de ella. En último término esta decisión se toma con plena libertad sin instancias intermedias entre Jesús y el creyente.

Tampoco la investigación teológica —recordémoslo³— resuelve los problemas de la decisión. Sólo puede señalar el ámbito y los límites dentro de los cuales es posible y sensata la respuesta. Puede eliminar obstáculos, clarificar prejuicios, llevar a la crisis incredulidad y superstición, suscitar disponibilidad, poner en marcha un proceso de decisión, que casi siempre requiere tiempo. Puede verificar si un asentimiento es irracional e injustificado o, por el contrario, meditado y fundamentado, de tal modo que uno pueda dar razón de él ante sí mismo y ante los demás. Puede ayudar a dirigir racionalmente el proceso de decisión. Pero todo esto ni debe ni

² Cf. II. II.3 a): *La pregunta por Jesús*.

³ Cf. II. II.3 b): *Fe responsable*.

puede suprimir la libertad del asentimiento; más bien puede y debe provocarla y, en cierto modo, «cultivarla».

No hay nada en el mundo que pueda impedir que el hombre diga no a Jesús. Un hombre puede encontrar el Nuevo Testamento interesante, hermoso, digno de ser leído, edificante; puede encontrar a Jesús de Nazaret simpático, fascinante, conmovedor; puede incluso llamarle verdadero Hijo de Dios y, no obstante, prescindir de él en su orden del día, en el ordenamiento de su vida cotidiana. Pero también puede hacer lo contrario: intentar ajustar a él discreta pero resueltamente su orden del día, el ordenamiento de su vida; tomarlo como norma directiva en todo lo que hay de humano, de demasiado humano, en su vida. Naturalmente, nunca sobre la base de una argumentación evidente y coactiva, sino sobre la base de una confianza prestada con entera libertad (aunque la mayoría de las veces medien personas que son confiadas y merecen confianza). ¿Por qué? Porque en esta palabra y acción, en esta vida y muerte, el hombre ha podido poco a poco descubrir algo que no es total y exclusivamente humano; porque en todo ello puede reconocer un signo de Dios y una invitación a la fe y responderle con un sí plenamente libre y convencido. Sin pruebas de certeza matemática, pero no sin buenas razones. Ni ciegamente ni basándose en una comprobación evidente, sino conscientemente, con absoluta confianza y, por tanto, con absoluta seguridad: tal es la fe de un cristiano libre, tan parecida al amor y que tantas veces se traduce en amor.

El no de la incredulidad no se da porque uno dude de la historicidad de uno o varios «hechos salvíficos» de los que atestigua el Nuevo Testamento: no todo lo que ahí está escrito sucedió, o al menos no sucedió tal como está escrito. El no de la incredulidad se da cuando uno se sustrae a la pretensión de Dios en Jesús una vez conocida ésta con claridad, cuando niega a Jesús y su mensaje el reconocimiento que claramente se le pide y no está dispuesto a ver en Jesús el signo, la palabra y la acción de Dios, a reconocerlo como el determinante de su vida. Ciertamente, un billete de banco en la mano parece más real que esa realísima realidad que llamamos Dios. Y el sí dado a esa realidad realísima con la que Jesús en persona compromete, siempre irá acompañado de dudas. En la duda honesta puede haber más fe, más fe reflexiva que en el Credo recitado mecánica e irreflexivamente todos los domingos, que no preserva de herejías. Y, ¿en qué creen esos «fieles» de fe tan segura e inmovible? A menudo creen más en rituales y ceremonias, apariciones y profecías, milagros y secretos que en el Dios vivo, sorprendente e inquietante, que no se identifica con la tradición y las costumbres, con lo usual, lo cómodo, lo no peligroso.

«Cristo no dijo: 'yo soy la costumbre' (*consuetudo*), sino 'yo soy la verdad' (*veritas*)», así comentaba Tertuliano, ya en el siglo III, la frase del Evangelio de Juan⁴, aludiendo a la *consuetudo romana*.

Muchos han experimentado que también la fe tiene sus flujos y reflujo, sus días y sus noches. Pero la fe que ha estado viva un tiempo no se «pierde» simplemente (como a veces se dice con excesiva ingenuidad), de igual modo que se pierde un reloj. Pero, eso sí, sofocada por la experiencia del dolor, por el trabajo o el placer o simplemente por la inconsciencia, puede adormecerse, marchitarse, cesar de configurar la vida. En este sentido el hombre, y desgraciadamente en especial el joven, fascinado al principio por las nuevas posibilidades de la vida (experiencia del mundo, sexualidad, dinero, carrera), «pierde» la fe, sin vislumbrar el tormento que puede costarle volver a encontrarla, despertarla y vivificarla de nuevo. Y, a la inversa, el hombre también puede conservar su fe en medio de la más profunda tiniebla. Como escribió un joven judío en un muro del *ghetto* de Varsovia:

«Creo en el sol aunque no luce.

Creo en el amor aunque no lo siento.

Creo en Dios aunque no lo veo».

¿Acaso no son también hoy innumerables los hombres que, como los demás mortales, ven en este mundo angustia y dolor, odio y barbarie, miseria, hambre, opresión y guerra y, sin embargo, creen que Dios tiene poder sobre esos poderes? ¿Es que no hay hombres que, como todo hijo de vecino, comprueban en su vida que estamos regidos por otros señores; ven rencores y agresiones, prejuicios y anhelos, convenciones y sistemas, en especial cualquier forma de egoísmo, y, sin embargo, creen que Jesús es el verdadero Señor? ¿Y no hay hombres que, como muchos otros, encuentran en su pensar, querer y sentir inseguridades y deficiencias, dudas y rebeliones, arrogancia y pereza y, sin embargo, creen que el Espíritu de Dios puede determinar nuestro pensar, nuestro querer, nuestro sentir?

Innumerables hombres buscan respuesta, ayuda y apoyo para sus preguntas y problemas existenciales. ¡Todo ello ya *está* ofrecido! Basta tomarlo. La opción personal por Dios y por Jesús constituye la única opción fundamental auténticamente cristiana: de ella depende el «ser o no ser» cristiano, el ser cristiano o ser no cristiano.

⁴ Tertuliano, *De virginibus velandis*, I, 1, en *Corpus Christianorum* II, 1209.

Pero aquí se vuelve a plantear para muchos el siguiente problema: la opción fundamental entre la fe y la incredulidad, ¿coincide necesariamente con la decisión en favor o en contra de una determinada Iglesia? Hoy hay más cristianos que nunca (muchas veces indiscutiblemente buenos cristianos) fuera de la Iglesia, fuera de todas las Iglesias. Y, desgraciadamente, no sin culpa de la Iglesia, de todas las Iglesias, como vamos a exponer con más detalle:

b) Crítica a la Iglesia

A la vista del mensaje de Jesús el cristiano comprometido eclesialmente no tiene ninguna razón para rehuir la crítica a la Iglesia, dejándola en manos de los de «fuera». Ninguna crítica desde «fuera», por radical que sea, puede sustituir ni siquiera superar la de «dentro». La crítica más severa de la Iglesia no surge de las numerosas objeciones históricas, filosóficas, psicológicas o sociológicas, sino del mismo evangelio de Jesucristo, al que continuamente apela la propia Iglesia. En este sentido no se debe permitir que la crítica a la Iglesia sea prohibida desde «dentro», ni por el mismo papa ni por los múltiples pequeños papas. *¡Salva omni reverentia et caritate!*

Mas la Iglesia, y en especial la Iglesia católica, sigue gozando de la admiración de muchos hombres. Y ¿por qué no? Sin embargo, es igualmente criticada y rechazada por muchos. Y ¿por qué no? Estas reacciones opuestas no se deben sólo a las diversas actitudes de los hombres, sino también a la *ambivalencia del mismo fenómeno Iglesia*.

Los unos admiran su particular historia vivida y mantenida durante dos mil años. Los otros constatan en la configuración y el mantenimiento de esta historia un proceso de decadencia y capitulación ante la historia. Unos exaltan la eficiencia de su organización, extendida por todo el mundo y a la par enclavada en espacios reducidos, con cientos de millones de miembros y una jerarquía rígidamente ordenada. Otros ven en esa eficiente organización un aparato de poder que trabaja con medios temporales; en las imponentes masas de fieles, un cristianismo tradicional, chato y pobre de contenido, y en la organizada jerarquía, una administración ávida de poder y suntuosidad. Los unos alaban la majestuosa solemnidad de un culto rico en tradiciones, la sabia estructura del sistema teológico, la gran contribución cultural a la edificación y estructuración del Occidente cristiano. Los otros, en cambio, ven en la solemnidad de la liturgia un ritualismo puramente exterior y antievangélico, anclado en la tradición medieval y barroca; en el claro y unitario sistema doctrinal, una teología escolar sin base

bíblica ni histórica, rígidamente autoritaria, que utiliza unos términos trasnochados y sin contenido; en la aportación a la cultura de Occidente, una mundanización y una desviación de su verdadera tarea... A los admiradores de la sabiduría, el poder y las conquistas de la Iglesia, de su esplendor, influjo y prestigio, sus adversarios les recuerdan explícitamente las persecuciones de judíos y las cruzadas, los procesos contra herejes y la quema de brujas, el colonialismo y las «guerras de religión», las injustas condenas de ciertos hombres y la solución errónea de algunos problemas, los compromisos de la Iglesia con determinados sistemas sociales, políticos y doctrinales, sus múltiples fracasos en las cuestiones de la esclavitud, la guerra, la mujer, en la cuestión social y en cuestiones históricas o científicas como la teoría de la evolución...

¿Son todas estas cosas meros errores del pasado, que se citan con demasiada insistencia, pero que, por lo demás, «se explican por las circunstancias de la época»? Pero ¿se refieren sólo al pasado las acusaciones dirigidas por los premios Nobel Heinrich Böll⁵ y Alexander Soljenitsin⁶ a la Iglesia católica y ortodoxa rusa respectivamente? Y esta crítica, ¿no es mucho mejor que el desinterés, muchas veces total, que muestran por sus Iglesias tantos cristianos europeos, sobre todo protestantes?

Incontables son, ciertamente, las objeciones que pueden alegar contra la Iglesia los científicos y los médicos, los psicólogos y los sociólogos, los periodistas y los políticos, los obreros y los intelectuales, los creyentes practicantes y los no practicantes, los jóvenes y los mayores, los hombres y las mujeres: contra su predicación decadente, su esclerotizada liturgia, su religiosidad exterior y su tradición sin espíritu; contra su dogmática autoritaria e ininteligible y contra su moral alejada de la vida y encasillada en una casuística minuciosa; contra el oportunismo y la intolerancia, el legalismo y la arrogancia de los funcionarios y los teólogos eclesiásticos a todos los niveles; contra la carencia de personas creativas y la aburrida mediocridad; contra la múltiple connivencia con los poderosos y contra la indiferencia por los despreciados, vejados, oprimidos y explotados; contra la religión como opio del pueblo; contra un cristianismo que sólo se ocupa de sí mismo y está desgarrado internamente, contra una *ecumene* dividida...

Pese a los conatos de renovación y reforma descritos al prin-

⁵ H. Böll, *Brief an einen jungen Katholiken*, en *Hierzulande. Aufsätze* (Colonia-Berlin 1963); id., *Ansichten eines Clowns* (Colonia-Berlin 1963).

⁶ A. Soltzenizyn, *Fastenbrief an den Patriarchen von Moskau und ganz Russland*, en F. Ph. Ingold y I. Rakusa (ed.), *A. Solschenizyn, Kirche und Politik. Bericht, Dokument, Erzählung. Beiträge von Eschlimann, Jakunin, Karelin, Schludkow und Anderen* (Zurich 1973) 31-37. 42.

cipio, las Iglesias, depositarias institucionalizadas del cristianismo en las que parece extinguido el fuego originario del Espíritu y que rehúyen los nuevos experimentos y experiencias, ¿no son para muchos subculturas y organizaciones irremediabilmente retrasadas de una conciencia anacrónica? ¿Quién es aquí *digno de crédito*? ¿Acaso esos *órganos directivos eclesiásticos* que giran en torno a sí mismos, que continuamente intentan hacer tabú de todo saber y curiosidad e inmundizar al pueblo fiel contra la crítica de fuera y de dentro, cuyo consejero es el miedo a que se hunda el sistema y se pierdan su influjo y su poder, y que no dejan de dar vueltas a problemas teológicos resueltos hace siglos? ¿O esos *cristianos practicantes* que nunca han aprendido a ejercitar la libertad crítica, que creen porque lo ha dicho el cura, el obispo o el papa y que, por carecer de toda preparación para el cambio, en cuanto se introduce la más mínima innovación (del derecho canónico, del santoral, de la liturgia greco-ortodoxa o de una versión protestante de la Biblia), preguntan qué es lo que hay que creer y si se puede seguir creyendo? ¿O tal vez esos *teólogos* moderadamente modernos que a veces parecen interesarse más por las fórmulas y por su pequeño sistema particular, por los problemas de oportunismo y de adaptación que por la verdad cristiana? ¿Teólogos que no han liquidado aún las controversias del siglo XVI ni han asimilado el progreso de los siglos XVIII y XIX? ¿Que ven amenazada su fe cristiana porque se tenga que admitir la existencia de errores en la Biblia o porque un examen crítico haga tambalearse uno de los dogmas o fórmulas tradicionales y quizá nadie sea capaz en ese momento de decir con seguridad qué es lo que se «tiene que» creer? ¿Pueden tales órganos directivos y tal teología invitar a creer? ¿Puede ser contagiosa una fe semejante? ¿Puede suscitar la curiosidad de los no cristianos esa manera de ser cristiano? ¡Qué diferencia entre el programa cristiano y la praxis eclesial!

Que precisamente la *Iglesia católica* sea objeto preferente de la crítica no depende sólo de su antigüedad, de su influjo, de su magnitud netamente superior a la del resto de la cristiandad, de su significado central para la *ecumene* y de su autoridad ante los poderes políticos. Depende, más bien, del hecho de que la Iglesia católica, así como a raíz del *Concilio Vaticano II* despertó grandes esperanzas en el interior y en el exterior, en la época posconciliar ha causado grandes decepciones⁷. El Concilio había esbozado un

⁷ El siguiente análisis sigue a la letra la respuesta que el autor escribió para el volumen de W. Dirks y E. Stammler (ed.), *Warum bleibe ich in der Kirche? Zeitgenössische Antworten* (Munich 1971) 117-124.

programa de gran alcance para una renovada Iglesia del futuro. E innumerables comunidades y diócesis del mundo entero se apresuraron con energía a realizarlo. En muy poco tiempo se impuso en la Iglesia católica, al menos teóricamente, una nueva concepción de la Iglesia (como pueblo de Dios) y del ministerio eclesiástico (como servicio a ese pueblo). La reforma litúrgica y la introducción de la lengua materna junto con la publicación de nuevos leccionarios representaron un progreso inapreciable. Se intensificó la cooperación ecuménica, tanto a nivel de comunidad (acciones comunes y celebraciones comunes de la palabra) como a nivel universal (visitas recíprocas y comisiones de estudio mixtas). El papa Pablo VI reformó en diversos aspectos la administración central romana, dándole una fisonomía mucho más internacional. Se impulsó, en parte, una enérgica reforma de los seminarios y de las órdenes religiosas. Se constituyeron y comenzaron a actuar los consejos parroquiales y diocesanos, que contaban con una notable participación del laicado. La teología mostró una nueva vitalidad, al tiempo que se hacía patente una nueva apertura de la Iglesia a los problemas del hombre y de la sociedad de hoy. Nada era perfecto, pero todo era básicamente bueno y esperanzador.

Pero por el comportamiento del papa y los obispos, que no protestaron entonces, el Concilio dejó sin resolver importantes problemas intraeclesiales. Y estos problemas han sido los que han llevado a la Iglesia católica a una compleja crisis de dirección y confianza. La misma dirección de la Iglesia que durante el Concilio había afrontado viejos y nuevos problemas contribuyendo en extraordinaria medida a su solución, ahora, en el *período posconciliar*, parece incapaz de llegar a resultados constructivos en cuestiones tan apremiantes como la regulación de la natalidad, la justicia y la paz en el mundo, la elección de obispos y la crisis del ministerio eclesiástico; la ley del celibato, de suyo marginal, se ha convertido indebidamente en el problema clave de la renovación. Mientras, en medio de tantas y tan diversas dificultades, los órganos oficiales de la Iglesia se contentan con lamentaciones y advertencias o recurren a sanciones arbitrarias, cada vez son más numerosos los sacerdotes que dejan el ministerio, y las nuevas vocaciones disminuyen en cantidad y calidad. La perplejidad de muchos cristianos es grande y muchos de los mejores pastores tienen la impresión de que en sus principales preocupaciones los obispos y muchas veces también los teólogos los dejan en la estacada. Es cierto que algunos episcopados y algunos obispos aislados han procurado seriamente hacer suyas las preocupaciones de sus Iglesias. Pero la mayor parte de las conferencias episcopales no han sido capaces de ofrecer soluciones constructivas más que en pro-

blemas de importancia secundaria, decepcionando las expectativas del clero y del pueblo. Por eso, la credibilidad de la Iglesia católica, que al comienzo del pontificado de Pablo VI había alcanzado quizá la cota más alta de los últimos quinientos años, ha descendido en una proporción inquietante. Muchos hombres sufren por la Iglesia. Aumenta el clima de desaliento.

Si se investigan las *causas de la actual crisis de dirección y de confianza* —cosa que aquí sólo se puede hacer sumariamente—, no deberían buscarse sólo en determinadas personas o ministros, y menos aún en su mala voluntad. Es más bien el mismo sistema eclesástico, que en su desarrollo se ha quedado muy anticuado y no deja de presentar numerosos rasgos de un absolutismo trasnochado: el papa y los obispos son en gran medida únicos dueños y señores de la Iglesia y reúnen en sus manos las funciones legislativa, ejecutiva y judicial. Pese a los consejos que se han ido creando, su ejercicio del poder no suele estar sometido a un control efectivo; sus sucesores son elegidos según criterios de conformismo. Las quejas más extendidas en distintos ámbitos de la Iglesia son: el nombramiento de obispos por procedimientos secretos sin la intervención del clero y el pueblo interesados; la escasa transparencia de los procesos de maduración de resoluciones; la constante apelación a la propia autoridad y a la obediencia de los demás; la insuficiente motivación de las exigencias y disposiciones; el estilo monocrático en el ejercicio del ministerio, en detrimento de la auténtica colegialidad; la tutela paternalista sobre el laicado y el «clero bajo», que no pueden recurrir eficazmente contra las decisiones de las autoridades. Se exige la libertad para la Iglesia hacia fuera, pero no se respeta dentro de ella. Se predica la justicia y la paz donde tal predicación nada cuesta a la Iglesia y su gobierno. Se lucha por cosas secundarias y faltan grandes programas con proyección de futuro y claras prioridades. Los tímidos intentos de la teología por ayudar a la Iglesia en esta situación tropiezan con la desconfianza y el rechazo. Consecuencia de todo esto es la pasividad de muchos miembros de la Iglesia y la creciente apatía de la opinión pública frente a los portavoces de la Iglesia.

Hoy no se trata sólo de la llamada «democratización» de la Iglesia. Si se estudia a fondo la presente falta de dirección y de programa en la Iglesia, no se puede por menos de constatar que la Iglesia *se ha quedado muy atrasada no sólo respecto al tiempo, sino también, y sobre todo, respecto a su propia misión*. A juicio de amigos y enemigos, en muchos aspectos no ha seguido las huellas de aquel a quien invoca sin cesar. Por eso se comprueba hoy tan estridente contraste entre el interés por la persona de Jesús

y el desinterés por la Iglesia. Siempre que la Iglesia domina al hombre en vez de servirlo, siempre que sus instituciones, doctrinas y leyes se convierten en fin de sí mismas, siempre que sus portavoces presentan sus opiniones y miras personales como mandamientos y preceptos divinos, se traiciona la misión de la Iglesia, ésta se aleja de Dios y de los hombres y entra en crisis.

2. ¿OPCION POR LA IGLESIA?

¿Qué hacer? ¿Rebelarse? ¿Reformar? ¿Resignarse? Amigos y enemigos (en tono de lamento o de acusación, con aires de triunfo o de derrota) no dejan de vaticinar al cristiano comprometido el fracaso de la Iglesia. Sin embargo, más interesante que continuar escribiendo la «crónica escandalosa» de la Iglesia podría resultar preguntarse por qué sigue uno en su Iglesia precisamente como cristiano comprometido, como «autóctono» desilusionado, al que es casi imposible decir algo nuevo con nuevas historias escandalosas de la Iglesia. Esta pregunta se formula desde dos frentes: la formulan los que están fuera y piensan que uno está gastando inútilmente sus energías en una institución anquilosada y podría rendir más fuera. La formulan también los que están dentro y piensan que la crítica radical a las situaciones y autoridades eclesásticas es incompatible con la permanencia en la Iglesia³.

a) ¿Por qué quedarse?

No es nada fácil dar una respuesta convincente a esta pregunta, una vez que la moderna secularización de la vida y del saber ha derrumbado tantas motivaciones sociales y parece haber llegado a su fin la época de la Iglesia estatal, popular y tradicional. Como para un judío o un musulmán, también para un cristiano podría seguir siendo hoy importante el hecho de haber nacido dentro de esta comunidad —así sucedía hasta ahora la mayoría de las veces— y de estar condicionado por ella —quíralo o no— de forma positiva o negativa. Y también es significativo mantener contacto con la propia familia o haberse separado de ella con ira o con indiferencia.

³ Cf. especialmente H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit* (Viena-Friburgo-Basilea 1960); id., *Iglesia en Concilio* (Salamanca 1965); id., *Sinceridad y veracidad. En torno al futuro de la Iglesia* (Barcelona 1970); id., *¿Infalible? Una pregunta* (Buenos Aires 1972); id., *Sacerdotes ¿para qué?* (Barcelona 1972).

Este es al menos hoy el motivo que induce a algunos cristianos a seguir en la Iglesia y a algunos ministros a no abandonar el ministerio:

Quisieran combatir las anquilosadas tradiciones eclesiásticas que hacen difícil o imposible ser cristiano; pero no quieren renunciar a vivir de esa gran tradición, cristiana y eclesial a un tiempo, que dura ya veinte siglos.

Quisieran someter a crítica las instituciones y constituciones eclesiásticas siempre que éstas sacrifiquen la felicidad de las personas; pero no quieren renunciar a ese mínimo indispensable de instituciones y constituciones, sin el que una comunidad de fe a la larga no puede sobrevivir y sin el que muchos hombres se encontrarían abandonados a sí mismos en sus problemas más personales.

Quisieran oponerse a la arrogancia de las autoridades eclesiásticas en la medida en que gobiernan la Iglesia de acuerdo con sus propias ideas, y no a la luz del evangelio; pero no quieren renunciar a la autoridad moral que la Iglesia puede tener en la sociedad siempre que actúa realmente como Iglesia de Cristo Jesús.

¿Por qué, pues, quedarse? Porque, a pesar de todo, en esta comunidad de fe se puede aceptar, crítica y solidariamente a la vez, una gran historia de la que uno vive junto con tantos otros. Porque, como miembro de la comunidad de fe, se es personalmente Iglesia, y porque no se debería confundir la Iglesia con el aparato y sus administradores, ni dejar en sus manos la tarea de configurar la comunidad. Porque en la Iglesia, pese a todas las fuertes objeciones, uno ha encontrado una patria espiritual, una base para afrontar los grandes interrogantes del de dónde y el adónde, del por qué y el para qué del hombre y del mundo, y no quiere abandonarla, del mismo modo que en la esfera política tampoco desea abandonar la democracia, que a su manera no está menos deteriorada y profanada que la Iglesia.

Evidentemente, también existe la otra posibilidad. Y a menudo no son los malos cristianos quienes han optado por ella: romper con esta Iglesia a causa de su degradación, en busca de valores superiores, tal vez en busca de una auténtica vida cristiana. Hay cristianos —y, en casos límite, grupos de cristianos— fuera de la institución Iglesia. Esta opción merece respeto y hasta es comprensible, sobre todo dada la actual fase de depresión en la Iglesia católica. Y todo cristiano comprometido y consciente podría enumerar motivos para el éxodo en la misma proporción en que los alegan quienes se han ido. Sin embargo, el abandono de la barca, que para aquéllos ha sido un acto de honestidad, de valor, de protesta o, simplemente, una solución impuesta por la necesidad y el

hastío, ¿no constituiría en última instancia un acto de desaliento, de fracaso, de capitulación? Habiendo sido compañero de navegación en horas mejores, ¿debe uno abandonar la barca en medio de la tempestad y dejar a aquellos con quienes hasta ahora se navegó la tarea de combatir el viento, de achicar el agua y, eventualmente, de luchar por la supervivencia? Uno ha recibido demasiadas cosas en esta comunidad de fe, para apearse ahora con toda tranquilidad. Uno se ha comprometido demasiado en su cambio y renovación, para decepcionar ahora a quienes se comprometieron con él. No debe uno dar esa alegría a los enemigos de la renovación de la Iglesia, ni causar esa pesadumbre a los amigos. No debe uno renunciar a la eficiencia en la Iglesia. Las alternativas —otra Iglesia, sin Iglesia— no convencen: las evasiones llevan al aislamiento del individuo o a una nueva institucionalización. Lo demuestran todos los movimientos entusiastas. No cabe esperar gran cosa del cristianismo elitista que pretende ser mejor que los otros, ni de las utopías eclesiales que sueñan con una comunidad ideal integrada sólo por personas de igual opinión. ¿No podría ser más estimulante y, en definitiva, más fructífero y, pese a todos los sufrimientos, más gozoso luchar por un «cristianismo con rostro humano» en esta Iglesia humana concreta, en la que al menos sabe uno con quién se las tiene que haber? ¿No sería preferible una llamada, renovada sin cesar, a la responsabilidad, a la solidaridad crítica, a la perseverancia tenaz y a la oposición leal?

Y hoy, cuando el manifiesto fracaso de la dirección perturba de múltiples formas la autoridad, la unidad y la credibilidad de esta Iglesia, y ella aparece débil, extraviada y en búsqueda, le resulta a uno más fácil que en épocas triunfales pronunciar la frase: «amamos a esta Iglesia», tal como es y como podría ser. No la amamos como «madre», sino como familia de fe, en función de la cual las instituciones, las constituciones y las autoridades en general existen y deben, a veces, ser simplemente aceptadas. Una comunidad de fe que incluso hoy es capaz, pese a sus tremendas deficiencias, no sólo de abrir heridas entre los hombres, sino también de realizar milagros: allí donde «funciona», donde no sólo es de hecho —y esto ya es algo— un lugar donde se rememora a Jesús, sino que verdaderamente propugna con la palabra y las obras la causa de Cristo Jesús. Y es cierto que esto *también* lo hace, aunque más a pequeña que a grande escala, más a través de gentes insignificantes que por medio de la jerarquía y los teólogos. De cualquier modo, esto ocurre cada día, cada hora, gracias a los innumerables testigos de la vida cotidiana que, como cristianos, hacen presente a la Iglesia en el mundo. Así, pues, la respuesta definitiva es la siguiente: se debe, se puede permanecer en la Iglesia

porque la causa de Jesucristo convence y porque, pese a los fracasos y en medio de ellos, la comunidad eclesial ha seguido —y debe seguir— al servicio de la causa de Jesucristo.

Tantos como se profesan cristianos no deben su cristianismo a un libro, ni siquiera al «Libro de los libros». Lo han recibido más bien de esa comunidad de fe que, no obstante sus debilidades y errores, se ha mantenido más o menos aceptablemente a lo largo de veinte siglos y que, mal o bien, ha suscitado sin cesar la fe en Cristo Jesús y ha invitado al compromiso en su Espíritu. Esta llamada de la Iglesia está muy lejos de ser un tañido puro, pura palabra de Dios. Es un llamamiento humano, muchas veces demasiado humano. Pero en medio de las notas discordantes y de las intervenciones extemporáneas puede percibirse, y siempre se ha percibido, el contenido del mensaje. Lo atestiguan los mismos adversarios cuando —con razón— recuerdan a la Iglesia su mensaje, con el que a veces concuerda tan poco: gran inquisidora, tirana, chamarilera en vez de fiduciaria.

Siempre que la Iglesia actúa, privada o públicamente, en defensa de la causa de Cristo Jesús, siempre que se compromete de palabra y de obra por esa causa, está al servicio del hombre y tiene credibilidad. Entonces puede ser el lugar en que se remedian las necesidades del individuo y de la sociedad a mayor profundidad de la que puede alcanzar la sociedad de producción y consumo. Todo esto no se produce espontáneamente, por casualidad. Está en correlación e interacción con lo que pasa en la Iglesia —en escala modesta, pero tal vez de nuevo con mayor libertad—, en su predicación y su liturgia. Se hace posible cada vez que en alguna parte un párroco anuncia a este Jesús desde el púlpito, por la radio o en un círculo reducido; siempre que un catequista o unos padres enseñan cristianamente; siempre que un hombre, una familia o una comunidad rezan con seriedad y sin frases hechas; siempre que se administra un bautismo con compromiso en el nombre de Cristo Jesús; siempre que se celebra la cena de conmemoración y acción de gracias en una comunidad comprometida con consecuencias para la vida diaria; siempre que se concede el incomprensible perdón de los pecados por el poder de Dios; es decir, siempre que se proclama, se vive y se ejemplifica auténticamente el evangelio en el servicio divino y en el servicio humano, en la catequesis y en la cura de almas, en la conversación y en la diaconía. En una palabra, se sigue a Cristo cuando se toma en serio su causa. Así puede la Iglesia como comunidad de fe —¿y quién debería hacerlo ex profeso si no lo hace ella?— ayudar a los hombres a ser hombres, cristianos, hombres cristianos y a permanecer efectivamente tales.

La superación de la crisis depende de la Iglesia. No falta pro-

grama. ¿Por qué, pues, seguir en la Iglesia? Porque la fe puede nutrir la *esperanza* de que el programa y la causa de Jesucristo, como ha sucedido hasta ahora, son más fuertes que todos los abusos perpetrados en la Iglesia y con la Iglesia. Por eso vale la pena comprometerse decididamente en la Iglesia, comprometerse especialmente en el servicio eclesiástico, a pesar de todo. Yo no sigo en la Iglesia *a pesar* de ser cristiano. No me considero más cristiano que la Iglesia. Sigo en la Iglesia *porque soy cristiano*.

b) *Impulsos prácticos*

Preguntamos una vez más: ¿qué hacer? Esta pregunta no está aún contestada con una reflexión teológica fundamental sobre la permanencia en la Iglesia. Falta, sobre todo, una respuesta para esta difícil fase de transición, que es la nuestra. En una situación así, que puede pasar muy rápidamente, pero que también puede volver antes de lo que se piensa, ¿qué puede hacerse?

Sin necesidad de largas explicaciones, las directrices fundamentales del comportamiento práctico están claras. Para superar toda crisis en la Iglesia, para superar la polarización entre católicos y protestantes, entre cristianos conservadores y cristianos progresistas, entre católicos «preconciliares» y «posconciliares», entre viejos y jóvenes, hombres y mujeres y, en la Iglesia católica, entre obispos y clero, obispos y pueblo, papa e Iglesia, sólo hay un medio: volver renovadamente al *centro y fundamento*, al *evangelio de Cristo Jesús*, del que surgió la Iglesia y que ésta ha de entender y revivir en cada nueva situación. Aquí no es posible desarrollar lo que fundamental y concretamente significa esto en las diversas Iglesias, en los diversos países, culturas y esferas de la vida, para el individuo y para la comunidad. Nos limitaremos a indicar solamente algunas posibilidades inmediatas.

Para *toda la ecumene*, tanto para Roma como para el Consejo Ecuménico de las Iglesias: no bastan los grandes discursos hacia «fuera», a la sociedad, mientras hacia «dentro» las Iglesias se limitan a organizar eternas comisiones mixtas, visitas mutuas de cortesía, interminables diálogos académicos sin consecuencias prácticas. Se requiere una auténtica y creciente integración de las distintas Iglesias:

- mediante una reforma y un reconocimiento mutuo de los misterios eclesiásticos;
- mediante una celebración común de la palabra, una comunión abierta y cada vez más celebraciones conjuntas de la eucaristía;

- mediante la construcción y utilización conjunta de iglesias y otras dependencias;
- mediante una común realización del servicio a la sociedad;
- mediante la progresiva integración de las Facultades teológicas y de la enseñanza de la religión;
- mediante la elaboración de planes unitarios concretos por parte de los dirigentes eclesiásticos, a nivel nacional y universal.

A la Iglesia católica en particular hay que exigirle con creciente insistencia que sus comunidades y los presidentes de las mismas persigan y finalmente realicen todo lo que quedó pendiente en el Vaticano II. Una vez más hay que exigir a la Iglesia católica algunas reformas, en parte ya antiguas, que están avaladas por el evangelio⁹:

- los órganos directivos en general deben desempeñar su tarea no jerárquica sino competentemente, no burocrática sino creativamente, no adecuándose al ministerio sino a los hombres; deben tener el valor de comprometerse más por los hombres que por la institución; deben procurar más democracia, más autonomía y más humanidad en todos los estamentos eclesiásticos y buscar mayor colaboración entre el clero y los seglares;
- los obispos en particular no han de ser designados por procedimiento secreto al estilo del absolutismo romano («secreto papal», sellado con juramento) y según el criterio de la conformidad, sino que han de elegirse para un tiempo limitado según las necesidades de las diócesis respectivas y a través de los órganos representativos del clero y del laicado;
- el mismo papa, en la medida en que reivindica funciones superiores a las de obispo de Roma y primado de Italia, debe ser elegido por un órgano constituido por obispos y laicos y que, a diferencia del colegio cardenalicio, designado por el papa unilateralmente, represente a la Iglesia entera, no sólo a las diferentes naciones, sino sobre todo a las diversas mentalidades y generaciones;
- los «sacerdotes» (presidentes de las comunidades y de las diócesis) han de poder decidir personalmente, con la libertad que el evangelio garantiza en este punto, si, según su propia vocación, prefieren casarse o vivir célibes;
- los seglares (las comunidades y las diócesis) deben gozar del derecho de participar no sólo en las deliberaciones, sino tam-

⁹ Cf. especialmente H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit* (Friburgo 1960); id., *Kirche im Konzil* (Friburgo 1963); id., *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche* (Friburgo 1968); id., *„Infallible“? Una pregunta* (Buenos Aires 1972); id., *Sacerdotes ¿para qué?* (Barcelona 1972).

- bién en las decisiones juntamente con sus presidentes, en el marco de un sistema equilibrado de competencias delimitadas (checks and balances); han de tener asimismo el derecho a oponerse en todos los casos en que el mismo Jesús también se habría opuesto;
- las mujeres deberían tener en la Iglesia cuando menos la dignidad, libertad y responsabilidad que les garantiza la sociedad actual: igualdad jurídica en el derecho canónico, en los órganos resolutivos eclesiásticos, así como la posibilidad práctica de estudiar teología y de ordenarse;
- en cuestiones relativas a la moral, ninguna ley debe usurpar el puesto de la libertad y la conciencia, ni se debe introducir una nueva esclavitud (eclesiástica); a la luz del evangelio se ha de tener especial comprensión con la nueva actitud ante la sexualidad, atendiendo sobre todo a las generaciones más jóvenes, que bajo apariencias diversas pueden guardar auténtica limpieza de corazón;
- el problema de la regulación de la natalidad por medios «artificiales» debe dejarse a la conciencia de los cónyuges, que decidirán de acuerdo con criterios médicos, psicológicos y sociales; la dirección de la Iglesia católica debe revisar su doctrina sobre esta materia (encíclica *Humanae vitae*).

Y así sucesivamente. Hay que exigir con energía que se cumplan estos y otros semejantes *desiderata* de reforma eclesiástica. Y hay que hacerlo por amor al inmenso número de hombres que en la actualidad sufren bajo estas situaciones e irregularidades eclesiásticas.

c) Contra el desaliento

Mas al punto surge otra vez la misma pregunta: el sumo poder y la impenetrabilidad del sistema eclesiástico, ¿no impiden toda reforma seria? ¿Hay en las horas difíciles de la historia de la Iglesia siquiera un camino medio entre la revolución y la resignación? Aunque la pregunta también se formula en sentido inverso: ¿no podría cambiar súbitamente la situación de la Iglesia católica si se supera el actual *credibility gap*, la crisis de dirección y confianza? En cualquier caso, sería necio limitarse a esperar un cambio en el vértice y una nueva generación. Por eso vamos a trazar algunas directrices para el comportamiento práctico en situaciones como ésta. ¿Qué puede hacerse contra la resignación? ¹⁰

¹⁰ También estas orientaciones siguen a la letra el manifiesto *Contra la resignación en la Iglesia*.

- No callar: *las exigencias del evangelio y las necesidades y esperanzas de nuestro tiempo son en muchos problemas pendientes tan evidentes, que callarse por oportunismo, cobardía o superficialidad puede ser tan culpable como el silencio de muchos responsables en la época de la Reforma.*

Por tanto, esos obispos (y muchas veces constituyen una fuerte minoría o incluso la mayoría en el seno de las conferencias episcopales) que consideran nocivas determinadas leyes, disposiciones y medidas, deberían manifestarlo públicamente y exigir el cambio cada vez con mayor claridad. No es lícito seguir ocultando a la opinión pública eclesial la proporción de votos positivos y negativos en las distintas decisiones de las conferencias episcopales. Tampoco los teólogos pueden quedarse al margen de los problemas de la vida eclesial invocando el carácter científico de la teología. También ellos deben tomar postura de forma apropiada siempre que estén en juego intereses esenciales de la Iglesia relacionados con su especialidad. Todo miembro de la Iglesia, ejerza o no un ministerio, sea hombre o mujer, tiene el derecho y, muchas veces, el deber de decir lo que piensa y lo que considera necesario en relación a la Iglesia y su gobierno. De todas formas, hay que tomar postura contra las tendencias disolventes con la misma claridad que contra las tendencias al anquilosamiento.

- Actuar personalmente: *muchos católicos se lamentan y murmuran de Roma y de los obispos, pero no hacen nada. Si en una comunidad es hoy aburrido el culto, ineficaz la pastoral, estéril la teología, limitada la apertura a las necesidades del mundo y mínima la colaboración ecuménica con las otras comunidades cristianas, no se puede culpar simplemente al papa o al episcopado.*

Por eso, todo miembro de la comunidad, párroco, coadjutor o seglar, debe hacer algo en su medio, grande o pequeño, por la renovación de la Iglesia. Muchas cosas importantes a nivel parroquial y universal se pusieron en marcha por iniciativa de particulares. En la sociedad moderna tiene el individuo mayores posibilidades de ejercer una influencia positiva sobre la vida de la Iglesia. Puede, por diversos procedimientos, exigir un culto mejor, una predicación más inteligible y una pastoral más adecuada a nuestro tiempo, la integración ecuménica de las comunidades y el compromiso cristiano en la sociedad.

- Avanzar juntos: *la visita de un feligrés a su párroco no tiene influjo alguno; la de cinco puede resultar molesta; la de cin-*

cuenta cambia la situación. Un párroco no cuenta en la diócesis; a cinco se les presta atención; cincuenta son invencibles.

Por eso: los consejos parroquiales, presbiterales y pastorales pueden convertirse en un poderoso instrumento de renovación en las parroquias, diócesis y naciones cuando hay personas que se comprometen con decisión y sin temores para alcanzar determinados objetivos en su propio ámbito y en la Iglesia universal. Pero al mismo tiempo, para que determinadas iniciativas se abran camino en la Iglesia, son indispensables los grupos espontáneos de sacerdotes y seglares. Los grupos sacerdotales y de solidaridad han conseguido no pocas cosas en distintos países. Merecen mayor apoyo de los medios de información. La colaboración de los diversos grupos no debe verse perturbada por el enquistamiento sectario, sino que es preciso intensificarla en beneficio del objetivo común. En particular, es necesario que los grupos sacerdotales mantengan contacto con los numerosos sacerdotes casados y sin ministerio para que vuelvan al servicio eclesial pleno.

- Buscar soluciones provisionales. *Con meras discusiones no se consigue nada. Muchas veces hay que dar muestras de que se toman las cosas en serio. Cuando los ministros no actúan de acuerdo con su misión, puede ser legítimo presionar a las autoridades eclesiásticas con espíritu de fraternidad cristiana. Mediante la presión leal ejercida desde abajo se ha conseguido introducir la lengua materna en toda la liturgia católica y modificar la legislación sobre matrimonios mixtos, así como la aceptación de la tolerancia, la democracia, los derechos humanos y otras muchas cosas a lo largo de la historia de la Iglesia.*

Por eso: cuando una medida de la autoridad eclesiástica superior está en abierta contradicción con el evangelio, puede estar permitida e incluso exigida la resistencia. Cuando la autoridad eclesiástica superior aplaza de modo inexplicable una medida urgente, se puede recurrir con prudencia y moderación a soluciones provisionales, procurando que se salve siempre la unidad eclesial.

- No desistir: *la mayor tentación o, a veces, la coartada más fácil en la tarea de renovar la Iglesia consiste en alegar que todo carece de sentido, que no se progresa y, por tanto, es mejor abandonar la empresa: emigrar hacia fuera o hacia dentro. En el momento en que se desvanece la esperanza cesa también la acción.*

Por eso: en una fase de estancamiento es importante mantenerse en calma con fe confiada y no perder los nervios. Había que contar con resistencias. Pero toda renovación exige lucha. Por eso, lo decisivo es no perder de vista la meta, actuar con calma y resolución, y conservar la esperanza en una Iglesia más comprometida con el mensaje cristiano y, por tanto, más abierta, más humana, más digna de crédito; en suma, más cristiana.

¿Por qué hay motivos de esperanza?

Porque el futuro de la Iglesia ha empezado ya; porque la voluntad de renovación no se limita a ciertos grupos, porque las nuevas polarizaciones intraeclesiales son superables; porque muchos obispos y párrocos, y precisamente los mejores, muchos superiores y superiores de comunidades religiosas aceptan y propician un cambio profundo. Pero también porque la Iglesia no puede detener la marcha del mundo y porque la misma historia de la Iglesia sigue adelante. Por último o, mejor dicho ante todo, porque creemos que la fuerza del evangelio de Cristo Jesús siempre es en la Iglesia más fuerte que toda incapacidad y superficialidad de los hombres, que nuestra propia desidia, necedad y resignación¹¹.

¹¹ El manifiesto *Contra la resignación en la Iglesia* fue firmado por los siguientes teólogos católicos: Jean-Paul Audet (Montreal), Alfons Auer (Tubinga), Gregory Baum (Toronto), Franz Böckle (Bonn), Günther Biemer (Friburgo), Viktor Konzernius (Lucerna), Leslie Dewart (Toronto), Casiano Floristán (Madrid), Norbert Greinacher (Tubinga), Winfried Gruber (Graz), Herbert Haag (Tubinga), Frans Haarsma (Nimega), Bas Van Iersel (Nimega), Otto Karrer (Lucerna), Walter Kasper (Tubinga), Ferdinand Klostermann (Viena), Hans Küng (Tubinga), Peter Lengersfeld (Münster), Juan Llopis (Barcelona), Norbert Lohfink (Francfort), Richard McBrien (Boston), John L. McKenzie (Chicago), Johann Baptist Metz (Münster), Johannes Neumann (Tubinga), Franz Nikolasch (Salzburgo), Stephan Pfürtnner (Friburgo), Edward Schillebeeckx (Nimega), Piet Schoonenberg (Nimega), Gerard S. Sloyan (Filadelfia), Leonard Swidler (Filadelfia), Evangelista Villanova (Montserrat), Hermann-Josef Vogt (Tubinga), Bonifac Willems (Nimega).

II

SER HOMBRE Y SER CRISTIANO

Con demasiada frecuencia —como lo demuestra la historia de la Iglesia, de la teología y de la espiritualidad cristiana—, para ser cristiano hubo que renunciar a ser hombre. Pero ¿es eso cristianismo? Y para muchos la única posibilidad de ser hombre era renunciar a ser cristiano. Pero ¿es eso humanismo? La nueva reflexión sobre el desarrollo de la sociedad y la actual comprensión del mensaje cristiano —tal como venimos exponiéndolo— imponen, con vistas a la praxis, una nueva visión de las relaciones entre el ser hombre y el ser cristiano. De este modo, el problema del principio vuelve a constituir nuestro tema fundamental.

1. LAS NORMAS DE LO HUMANO

En opinión de algunos no cristianos¹, el cristiano descuida su propia realización en aras de una negación y mortificación excesivas. Quiere vivir para el servicio de los hombres, pero a menudo no es suficientemente hombre. Se propone salvar a otros, pero apenas sabe nadar. Proclama la redención del mundo, pero desconoce los condicionamientos de su entorno. Tiene grandes programas de amor, pero no se da cuenta de que él mismo está programado. Se preocupa por el alma de los demás, pero se le escapan los complejos de su propia psique. Tal supervaloración y exasperación del amor, del servicio y de la entrega al prójimo le llevarían fácilmente al fracaso, el desaliento y la frustración.

De hecho, ¿no es la falta de humanidad el motivo de que tantas veces no se tome en serio el cristianismo? ¿No es la falta de auténtica y plena humanidad de que adolecen incluso algunos re-

¹ Así G. Szczesny, *Worauf ist Verlass?* Ponencia leída en la XV Asamblea Protestante de Duseldorf (1973) y publicada (parcialmente) en «Herder-Korrespondenz» 27 (1973) 402-404. Cf. id., *Das sogenannte Gute. Vom Unvermögen der Ideologen* (Hamburgo 1971), esp. cap. 18.

presentantes y exponentes de las Iglesias el motivo de que se ignore o rechace el cristianismo como una posibilidad realmente humana? ¿No convendría promover un desarrollo óptimo del individuo, una humanización de la persona entera en todas sus dimensiones, incluidos los instintos y sentimientos? Lo cristiano debería reflejarse en lo humano. El énfasis en lo cristiano no debe traducirse en detrimento, sino en beneficio de lo humano.

Pero esta dimensión humana debe considerarse, hoy más que nunca, en su *mutación social*. En el pasado, la teología moral cristiana se limitaba a deducir, de manera aparentemente evidente y férrea, los criterios de lo humano y las normas de la actividad humana a partir de una naturaleza humana inmutable y universal, presentando luego tales criterios y normas como eternos y, consiguientemente, apodícticos. Pero la ética teológica reconoce cada vez con mayor lucidez² que esa posición es insostenible en una sociedad dinámica como la nuestra, cuya historia es configurada y planificada con vistas al futuro por el hombre mismo. Ya no es posible partir de un sistema tradicional de normas morales eternas, rígidas e inmutables, aceptado pasivamente. Se debe partir, por el contrario, de la realidad concreta, dinámica, cambiante y compleja del hombre y de la sociedad, investigando sus mecanismos objetivos y sus posibilidades futuras de acuerdo con *métodos científicos* rigurosos y con la mayor objetividad posible. La vida moderna es demasiado compleja como para prescindir, cerrando ingenuamente los ojos a la realidad, de los datos y criterios empíricos avalados por la ciencia cuando se trata de establecer ciertas normas morales (por ejemplo, en relación con el poder económico, la sexualidad o la agresividad). Hoy no es posible una ética sin estrecho contacto con las ciencias humanas: la psicología, la sociología, la ciencia del comportamiento, la biología, la historia de la cultura y la antropología filosófica. Las ciencias humanas ofrecen una masa creciente de firmes conocimientos antropológicos y de informaciones valiosas para la acción: todo un repertorio de ayudas útiles para llegar a una decisión, por más que no puedan suplir las bases y normas últimas del *ethos* humano.

a) *Autonomía del hombre*

En un *sistema totalitario opresivo* —sea del color que fuere— se determina desde arriba, de manera doctrinaria y oficial, cuál es la verdad que tiene sentido para la sociedad, cuáles son las prio-

² Cf., por ejemplo, A. Auer, *Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu*, en A. Paus (ed.), *Die Frage nach Jesus* (Graz 1973) 273-280.

ridades y los valores determinantes, los modelos y las normas éticas, y en qué ha de consistir la autorrealización y humanización del individuo. En el campo ideológico hay una serie de fronteras evidentes que limitan la libertad de conciencia y la tolerancia. No caben desorientaciones: uno sabe a qué atenerse. Se multiplican los criterios sobre lo verdadero y lo falso, sobre lo bueno y lo malo, sobre el modo de vida oficial. Se impone una exclusividad que no admite junto a sí ninguna otra verdad. La libertad de elegir valores y normas se limita al ámbito estrictamente privado, a lo que no pone en peligro la vida pública. Pero cabe preguntar si no es posible una orientación que conceda a la libertad del hombre un espacio completamente distinto.

Por el contrario, en un *sistema libre* y abierto no se puede establecer por un procedimiento oficial y doctrinario qué es verdad, qué sentido tiene la vida y cuál debe ser su estilo, en qué consiste la autorrealización y la humanización, cuáles son los valores, las prioridades, los modelos, los ideales y las normas. En tal sistema está garantizada constitucionalmente e institucionalizada la tolerancia política, así como la libertad de conciencia, de religión, de información, de investigación y de opinión. Es un sistema que se basa en la irrenunciable dignidad y libertad del hombre en cuanto tal y se propone garantizar los derechos inherentes a la condición humana y las libertades democráticas. Derechos y libertades que no son un fin en sí mismos, sino las condiciones institucionales para que el hombre pueda asumir su plena libertad personal y encaminarse, sin presiones estatales o partidistas, hacia un fin razonable, hacia algo que dé sentido a la vida, hacia unos valores, normas e ideales, procurando así su realización y plena humanización³.

Esto nos sitúa ante la problemática del Estado de derecho, un Estado ideológicamente neutral, que no necesita fundamentar en ninguna filosofía o religión lo que debe presuponer absolutamente por otro capítulo: la dignidad y la libertad del hombre. Ahora bien, ¿no queda así el hombre abandonado a una total desorientación? ¿No se introduce el peligro de un pluralismo arbitrario, que desembocará fácilmente en ese nihilismo institucional que todo lo permite?⁴ ¿Es posible que ese sistema liberal y abierto (abierto a la comunicación, al futuro, a la verdad) permita una convivencia humana?

La historia enseña que no es posible garantizar la libertad humana mediante la sola institucionalización de las condiciones so-

³ Sobre el aspecto ético del problema religión-sociedad cf. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* (Maguncia 1973) 191s.

⁴ W. Korff, *op. cit.*, 189-194.

ciales ni mediante la sola absolutización del individuo. Consciente o inconscientemente, el hombre tiene una necesidad elemental de estar radicalmente vinculado en su espíritu al sentido, a la verdad, a la certeza, a unos valores y normas. Si esta necesidad no se ve satisfecha en el libre juego de fuerzas espirituales previo al Estado, si no hay nada ni nadie que proporcione una orientación, una escala de valores, una vinculación a la verdad, un sentido de la vida, o si la religión institucionalizada (Iglesia) —que constituye una mediación en la búsqueda del sentido último— pierde su credibilidad a los ojos de mucha gente, entonces surge un peligroso vacío espiritual. El hombre, y en especial el joven con su falta de madurez, vivirá quizá sin vinculaciones últimas, con todos los riesgos de un fracaso humano. O bien se vinculará a una ideología totalitaria de cualquier signo que le prometa lo que él anda buscando e incluso se lo procure al instante. Con lo cual abdica de su libertad anterior —a menudo dolorosamente— para recibir a cambio verdad y sentido, valores, ideales y normas a que poder atenerse.

Y ¿por qué un sistema liberal no ha de ofrecer también una verdad, un sentido, unos ideales y normas, sin que el individuo se vea obligado a sacrificar a un sistema ideológico —irreligioso o quizá religioso— la libertad de pensamiento, de palabra y de acción? ¿Por qué no ha de ofrecer una orientación última para las innumerables e inevitables decisiones prácticas de la vida, una orientación que no liquide la libertad, sino que la haga posible, puesto que se trata de una vinculación espiritual no a algo finito, condicionado y propiamente accidental (= contingente), sino a algo infinito, incondicionado y realmente necesario que abre horizontes?

La ética teológica se esfuerza por superar la rigidez monística de antaño mediante una apertura pluralista, sin dejar de buscar por ello qué es lo moralmente recto y bueno. Aquí no podemos entrar a fondo en la problemática relativa a la fundamentación de las *normas éticas*, es decir, de las normas de validez universal para el comportamiento y la convivencia humana y, por tanto, para la existencia humana auténtica: es un tema sujeto actualmente a intensas discusiones y que resulta de difícil penetración para el profano⁵. Las discusiones muestran hasta qué punto la ética católica

⁵ Es evidente que no podemos desarrollar aquí una ética, ni siquiera sus fundamentos. Cf. sobre este punto las exposiciones de conjunto de la ética cristiana.

De entre las modernas éticas católicas podemos mencionar: F. Tillmann (ed.), *Handbuch der katholischen Sittenlehre* (1933ss; Duseldorf 1953); J. Stelzenberger, *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der*

más reciente se abstiene de las fórmulas categóricas tradicionales, preocupadas por definir qué es lícito o ilícito, y del primitivo dogmatismo apodíctico que desacreditó a la moral cristiana ante muchas personas habituadas a pensar de manera más diferenciada⁶. En realidad, ninguna absolutización o simplificación basada en el derecho natural o en la Biblia puede contribuir efectivamente a resolver los problemas y conflictos, al parecer casi insolubles, que tiene planteados la humanidad actual, como son la superpoblación, la regulación de la natalidad, el crecimiento económico, la protección del medio ambiente, el poder político y su control, la agresividad y la sexualidad, etc.

Königsherrschaft Gottes (Paderborn 1953; 1965); B. Häring, *La Ley de Cristo* (Barcelona 1975); J. de Finance, *Ethica generalis* (Roma 1959); J. Mausbach-G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie I-III* (Munster 1959-61); F. Böckle, *Grundbegriffe der Moral. Gewissen und Gewissensbildung* (Aschaffenburg 1967). Desde una perspectiva filosófica: H. E. Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik* (Stuttgart 1969).

Algunas éticas protestantes modernas: E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik* (Tubinga 1932); A. de Quervain, *Ethik I-II* (Zollikon-Zurich 1945-1956); D. Bonhoeffer, *Ethik* (editada por E. Bethge, Munich 1949; 1963); W. Elert, *Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik* (1949; Hamburgo 1961); N. H. Söe, *Christliche Ethik* (Munich 1949; 1965); P. Ramsey, *Basic Christian Ethics* (Nueva York 1952); H. van Oyen, *Evangelische Ethik I-II* (Basilea 1952-57); K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, pár. 36-39; III/4; H. Thielicke, *Theologische Ethik I-III* (Tubinga 1958-64); W. Trillhaas, *Ethik* (Berlin 1959); P. L. Lehmann, *Ethics in a Christian Context* (Nueva York 1963); O. A. Piper, *Christian Ethics* (Londres 1970).

⁶ Para todo este capítulo cf. los importantes trabajos de A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Duseldorf 1971); id., *Die Aktualität der christlichen Botschaft Jesu*, en A. Paus (ed.), *Die Frage nach Jesus* (Graz 1973) 271-363; F. Böckle, *Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?*: «Zeitschrift für Evangelische Ethik» 11 (1967) 148-157; id., *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, en W. Oelmüller (ed.), *Fortschritt wohin?* Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft (Duseldorf 1972) 63-86; id., *Unfehlbare Normen?*, en H. Küng (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz* (Zurich-Einsiedeln-Colonia 1973) 280-304; J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*: «Stimmen der Zeit» 185 (1970) 99-112; J. Gründel-H. van Oyen, *Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums* (Friburgo-Basilea-Viena 1970); W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* (Maguncia 1973); id., *Wie kann der Mensch glücken? Zur Frage einer ethischen Theorie der Gesellschaft*: «ThQ» 153 (1973) 305-322; D. Mieth, *Die Situationsanalyse aus theologischer Sicht*, en A. Hertz (ed.), *Moral* (Maguncia 1972) 13-33, con bibliografía; B. Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*: «Theologie und Philosophie» 45 (1970) 1-23; id., *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie* (Duseldorf 1973). «Concilium» acaba de dedicar el núm. 120 (diciembre 1976) a *Percepción de los valores y normativa ética*, con colaboraciones de Gründel, Mieth, Sale, Böckle, Schüller y otros.

En todas estas cuestiones, el hombre *no puede hacer bajar del cielo* soluciones ya hechas ni deducirlas teológicamente de una naturaleza humana inmutable. Tales soluciones habrán de ensayarse a base de proyectos y modelos, y con frecuencia será preciso experimentarlas y comprobarlas a lo largo de varias generaciones. Históricamente, las normas y criterios éticos concretos son de ordinario el resultado de un complejísimo proceso de dinámica de grupos y sociedades: cuando se presentaban situaciones y necesidades vitales a las que era preciso dar una solución, se imponían al comportamiento humano reglas de acción, prioridades, convenciones, leyes, costumbres, en una palabra, normas. Tras períodos de prueba y habituamiento se llegó al reconocimiento universal de esas normas ya aplicadas, mientras que a veces —al modificarse esencialmente las condiciones ambientales— se llegaba a su liquidación y abandono.

Ante los difíciles problemas y conflictos de la humanidad actual, el hombre debe *buscar y elaborar soluciones* diferenciadas «en la tierra», con el sudor de su frente, partiendo de las experiencias, de la diversidad de aspectos y estratos vitales, ateniéndose a los hechos, acumulando informaciones y datos seguros y trabajando siempre con argumentos objetivos a fin de contar con elementos sólidos para una decisión y llegar, finalmente, a soluciones practicable. Ningún recurso a una autoridad por alta que sea puede arrebatar al hombre la *autonomía* intramundana, la capacidad ética de *darse leyes y ser responsable* en la configuración del mundo que le ha encomendado, para lo bueno y para lo menos bueno, el moderno proceso de secularización⁷.

Actualmente, ante la compleja y un tanto contradictoria problemática científica y ante el enorme aumento de la responsabilidad del hombre, se plantea con unos rasgos tal vez inéditos el *problema del fundamento y la norma última* de su acción. A la vista de los difíciles problemas empíricos y técnicos surge una pregunta: ¿dónde fundar, en este mundo secularizado, la responsabilidad solidaria, que es presupuesto de toda planificación y acción individual, social y universal encaminada a resolver los problemas de la humanidad? ¿Dónde es posible apoyarse para establecer, en los campos de la política poblacional, económica, social, cultural y exterior, o bien en las esferas de la educación, del matrimonio, de la familia, de la profesión, del trabajo y del consumo, los valores y objetivos preferentes, sin los cuales no hay forma de llegar a una planificación operativa ni a una estructuración sensata? ¿Dónde es posible basar la racionalidad de la realidad, presupuesto de todas

⁷ Cf. I. I.1 a): *Mundo secular*.

las planificaciones, realizaciones, configuraciones y empresas individuales y sociales, y el siempre invocado sentido de la totalidad?

b) *Teonomía del hombre*

Es claro que no nos estamos refiriendo a problemas enteramente nuevos. En el fondo no hacemos más que aplicar al campo de la actividad práctica la problemática fundamental ya considerada. Y como se trata de la actitud práctica ante esa misma realidad problemática de que hemos partido en una consideración más teórica (aunque nunca disociada de la práctica), podemos ahora recordar lo expuesto en los capítulos iniciales:

a) Toda aceptación de sentido, de verdad y racionalidad, de valores e ideales, de prioridades y preferencias, de modelos y normas, presupone una *confianza de fondo en la realidad*. En virtud de esta confianza, el hombre, oponiéndose al nihilismo, pronuncia y mantiene un *sí fundamental ante la realidad, un sí ante la identidad, el sentido y el valor de esa misma realidad, un sí que abarca la racionalidad fundamental de la razón humana*⁸.

b) Esta confianza de fondo en la identidad, en el sentido y valor de la realidad, en la racionalidad fundamental de la razón humana, sólo puede estar fundada si todo esto, por su parte, no carece de fundamento, soporte y meta, sino que está basado en un origen, un sentido y un valor radical: en esa realidad realísima que llamamos Dios. Como veíamos, la confianza carecerá de *fundamento* sin confianza en Dios, sin fe en Dios⁹.

Esta misma base sirve para fundamentar las reglas normativas de la actividad, de la conducta y convivencia humanas, es decir, para fundamentar las normas morales.

Si la realidad y el hombre están determinados por una identidad, un sentido y un valor últimos, será posible deducir algunas normas relativas al ser y al obrar humano a partir de las exigencias, urgencias y necesidades esenciales del hombre, tal como éstas aparecen en la vida diaria y se pueden identificar hoy, con ayuda de las ciencias humanas, mediante el método científico-experimental. Según esto, es *moralmente bueno* lo que «funciona» humanamente, lo que fomenta y enriquece la vida humana en su dimensión individual y social, intensificando la libertad y el amor¹⁰. De acuerdo con esta norma primaria y autónoma de moralidad es posible determinar y comprobar en la experiencia cuáles son los caminos

⁸ Cf. I. II.2 a): *La hipótesis*.

⁹ Cf. I. II.2 b): *La realidad*.

¹⁰ Cf. A. Auer, *Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu*, 281s (apelando a H. Rombach y G. Meyer).

por los que la realidad humana es promovida en su identidad, sentido y valor, por los que el hombre alcanza una existencia fecunda y llena de sentido, y cuáles son los caminos que obstaculizan la identidad, el sentido y el valor de la realidad humana, haciendo imposible al hombre una existencia fecunda y llena de sentido. Así, las normas y estructuras son rectas «en la medida en que la humanidad, ajustándose a las mismas, avanza por el camino que la conduce al pleno despliegue de sus valores y posibilidades»¹¹. Esto viene a confirmar la autonomía del hecho moral. El hombre no puede limitarse a cumplir o realizar un principio o norma moral, sino que debe realizarse él mismo en todas sus dimensiones de autorrealización y humanización.

Es claro que de todas esas exigencias y necesidades difícilmente se puede derivar un *imperativo absoluto*. Pero ¿por qué «se debe» de manera absoluta? Los datos antropológicos aparecen condicionados de mil maneras. El hombre —influido en concreto por su entorno, preprogramado, movido por el instinto— es un ser limitado y muy condicionado, y no se le puede absolutizar ni como individuo ni como colectividad. Sin embargo, la ética —y en esto Kant tiene razón— ha de buscar un imperativo incondicionado, no simplemente un hipotético «deberías», sino un «debes» absoluto. Ahora bien, ¿cómo deducir ese imperativo categórico de las limitaciones y condicionamientos de la existencia humana?

El imperativo ético incondicionado, el deber incondicionado, sólo puede fundarse en algo *no condicionado* —indemostrable para la razón pura¹²—: en un *absoluto* capaz de conferir un sentido a la totalidad y no identificable con el hombre como individuo ni como colectividad. Todo imperativo que se funde únicamente en la relación humana de comunicación y argumentación será siempre hipotético porque presupone un «querer participar», y así el deber humano se derivaría últimamente de un querer humano: todo se reduciría a un imperativo hipotético basado en el interés. «Por principio, un humanismo inmanente lleva lógicamente a un imperativo hipotético»¹³.

Lo único absoluto en todo lo relativo es ese fundamento, apoyo y sentido último de la realidad al que llamamos *Dios*: Dios es lo incondicionado en todo lo condicionado, el absoluto cuya realidad sólo puede ser aceptada, por lo demás, mediante un acto de fe y confianza. Este aferrarse a un fundamento, apoyo y sentido último que no se identifica con el hombre, sino que lo trasciende, permite

¹¹ *Ibid.*

¹² Cf. I. II.1 c): ¿Pruebas de Dios?

¹³ F. Böckle, *Unfehlbare Normen?*, 291.

a este hombre ser él mismo y obrar por sí mismo, le confiere una auténtica autonomía moral. Y siempre que se postule, incluso en un humanismo puramente inmanente, una especie de dimensión absoluta para el hombre sobre la base de su autonomía y libertad, de su ser autónomo y de su apertura al futuro, se nos remite de hecho —aunque no se la mencione— a esa última dimensión absoluta que es la condición de posibilidad¹⁴. El postulado kantiano de la existencia de Dios sobre la base de la moralidad del hombre es correcto en cuanto hay que presuponer a Dios en la medida en que el hombre quiere vivir de modo que su vida tenga últimamente un sentido moral: la *teonomía* es la *condición de posibilidad para la autonomía moral del hombre* en la sociedad secular¹⁵.

Sólo una legitimación teológica puede ofrecer una fundamentación última al imperativo absoluto en todo lo condicionado. La problemática sobre la relación entre lo condicionado y lo absoluto no es, ni más ni menos, que un aspecto de la problemática teológica fundamental sobre la trascendencia y la immanencia¹⁶. Sólo la vinculación a un infinito da libertad frente a todo lo finito. Sólo esta *fundamentación última de la ética va más allá de un mero cotejo* crítico entre sistemas morales y de la subyacente distinción entre una ciencia «objetiva y neutral» y la decisión subjetiva sobre valores. Y sólo tal fundamentación justifica la dignidad y la libertad del hombre, valores que, como hemos visto, constituyen un presupuesto irrenunciable para toda sociedad liberal que no quiera naufragar en el nihilismo de la permisividad o degenerar en el totalitarismo.

c) *Lo absoluto en lo condicionado*

¿No implicará esta legitimación teónoma del deber humano una absolutización de la *norma concreta*, de cada precepto o prohibición moral (material, categorial)? De ningún modo: no implica ninguna absolutización de la norma moral concreta, aunque regule una actividad humana determinada de un modo universalmente vinculante. Pese a que el imperativo categórico de Kant, por ser puramente apriorístico, se aleja peligrosamente de lo empírico e histórico, la ética formal de este filósofo está en lo cierto al afirmar que no es posible deducir directamente en forma teonómica normas materiales a partir de la razón humana. El hombre depende aquí de sí mismo; por tanto, en la elaboración y aplicación de normas

¹⁴ Cf. W. Korff, *Wie kann der Mensch glücken?*, 3.

¹⁵ Cf. I. II.1 d): *Más allá de la razón pura*.

¹⁶ Cf. I. II.2 c): *Ambigüedad de la palabra «Dios»*; III. IV.2 b): *El Dios con rostro humano*.

no se da una heteronomía (material), sino una auténtica autonomía del hombre.

Es cierto que las diversas normas interhumanas (prioridades, reglas de comportamiento, convenciones, leyes, costumbres) podrían reivindicar una validez intersubjetiva general e interpretar de modo vinculante, en una situación dada, un imperativo fundado últimamente en una base teonómica. Sin embargo, las normas particulares no pueden aspirar a una *validez absoluta* en la esfera interhumana, como si fueran válidas en cualquier situación, de manera absoluta y sin excepciones¹⁷.

Debemos admitir que los enunciados meramente *analítico-explicativos* o «deontológicos» (como «no obrar injustamente», «no matar injustamente») pueden tener una validez incondicionada y sin excepciones. Pero tales enunciados tautológicos no cuentan apenas en la praxis. No dicen qué es propiamente lo que hay que hacer. «No matarás injustamente» se reduce en el fondo a una tautología: «Matar injustamente es siempre injusto». No se tiene ninguna respuesta a preguntas concretas como «¿es injusto e inmoral dar muerte a un agresor que ataca?», «¿y a un embrión?», «¿puede darse muerte uno mismo?». ¿Qué quieren decir en concreto los términos «justo», «bueno», «moral»? En cambio, los enunciados verdaderamente *simpliciter*, los que encarnan una experiencia concreta, se basan siempre de hecho (consciente o inconscientemente) en una ponderación de argumentos reales, en un juicio preferencial: tal bien concreto (la vida, la verdad) es más importante que tal otro. Y esto vale también para la mentira y para las prácticas anticonceptivas, consideradas durante mucho tiempo por la teología moral como opuestas a la naturaleza, presentando este juicio como norma absoluta. ¿Hay que decir la verdad en todas las circunstancias, aunque con ello se ponga en peligro la vida de un inocente? Y no digamos nada de las prácticas anticonceptivas que se adoptan por el bien del matrimonio y de la familia.

De todos modos, el hecho de que las normas particulares no puedan aspirar a tener una validez absoluta en la esfera interhumana no legitima la exigencia de una absoluta libertad frente a toda norma. Si no se da una validez absoluta, menos aún se da una *no validez absoluta* de las normas. La alternativa «vivir sin normas» o «vivir de acuerdo con unas normas» y la correspondiente distinción entre ética y moral (la ética exigiría una nueva conciencia, mientras que la moral significaría una regulación del comportamiento mediante normas externas) no sólo sería falsa, sino que

¹⁷ Cf. B. Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*.

—como hemos visto— sería fatal en la sociedad de nuestro tiempo, pues llevaría a una permisividad nihilista y absoluta.

Entre la validez absoluta y la no validez absoluta cabe la *validez relativa* de las normas. En la esfera interhumana —a diferencia de lo que ocurre en el caso de la relación con Dios en cuanto «Bien absoluto»— se trata siempre de *valores relativos*, los cuales no se pueden declarar absolutos (incondicionados), sino que han de medirse en comparación con otros valores (relativos). Así, pues, todos estos preceptos y prohibiciones son válidos, pero no por sí mismos, sino en orden a la consecución del bien mayor. De por sí son imperativos hipotéticos: normas válidas no de manera absoluta, sin excepciones y en cualquier circunstancia, sino de manera condicionada (expresión de una *moralidad condicionada*). La «validez general» de las normas morales significa, pues, que «son válidas en general»: válidas en cuanto que expresan lo general y, en una situación dada, tienen en cuenta amplia y oportunamente las condiciones necesarias y los datos empíricos.

La validez relativa es sencillamente la *validez relativa a la situación*. Esto no tiene nada que ver con un *libertinismo* carente de principios, que vive del momento y se rige exclusivamente de acuerdo con la *situación* (recordemos a los entusiastas de Corinto)¹⁸: un comportamiento cambia al ritmo de las circunstancias, sin principios ni normas, sin criterios ni puntos de referencia, sin máximas ni prescripciones. La validez relativa a la situación no significa antinomismo, «oposición a la ley», orientándose según cada caso, atendiendo únicamente al instante presente, guiándose por una situación que es siempre absolutamente particular¹⁹.

La validez relativa a la situación tiene aún menos que ver con un *legalismo* antiliberal y heterónomo, que se despreocupa de la situación y se atiene exclusivamente a la *ley* (recordemos a los moralistas de Galacia)²⁰: la letra de la ley ante la que hay que plegarse, artículos que hay que aplicar sin contemplaciones, principios y normas, criterios y puntos de referencia, máximas y prescripciones que han venido a ser leyes válidas sin excepción. La validez relativa a la situación no significa nomismo o «legalismo», afán de hallar todas las soluciones en su código, ya sea éste el derecho natural (moral «natural»), ya la Sagrada Escritura (moral «bíblica»).

¹⁸ Cf. III. V.3 b): *Más allá del entusiasmo y la esclerosis*.

¹⁹ Tampoco es éste el sentido como se ha de entender la ética de situación: cf. D. von Hildebrand, *Moral auténtica y sus falsificaciones* (Cristiandad, Madrid 1960), en especial cap. X; J. Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality* (Filadelfia 1966) 10-30.

²⁰ Cf. III. V.3 b): *Más allá del entusiasmo y la esclerosis*.

La ética no consiste ni en puros «principios abstractos» ni en mera «táctica». En ella no ha de dominar la sola ley ni la sola situación. Las normas sin la situación son vacías, y la situación sin normas es ciega. Las normas deben iluminar la situación, y la situación debe precisar las normas. Lo bueno en sentido moral no es simplemente lo bueno o recto en abstracto, sino lo bueno o recto en concreto: lo conveniente. Sólo en una situación determinada se hace concreta la obligación, pero esta obligación en una situación determinada —que, naturalmente, sólo el interesado está en condiciones de juzgar— puede llegar a ser absoluta. Nuestro deber depende de la situación, pero en una determinada situación puede convertirse en absoluto. Toda situación se caracteriza, pues, por un momento absoluto y por otro que es preciso evaluar: una constante normativa general unida a una variable particular relacionada con la situación.

Al hilo de lo dicho se habrá ido viendo que en la problemática de la elaboración y fundamentación de las normas encuentra aplicación la problemática —tratada anteriormente— de Dios y de la realidad. Volviendo la vista atrás, podemos establecer los siguientes paralelos:

- *La aceptación de normas autónomas para el hombre es la expresión ética de la confianza radical en la identidad, en el sentido y, sobre todo, en el valor de la realidad y de la existencia humana. Sin esta confianza radical no se puede decir de unas normas éticas autónomas que sean razonables y fundadas*²¹.
- *La aceptación de normas autónomas para el hombre junto con un imperativo absoluto o teónomo es la expresión ética de la fundada confianza radical en la realidad (y en la existencia humana), dado que ésta está determinada por un fundamento, un sentido y un valor último; es la expresión ética de la fe en Dios. Sin esta confianza en Dios no se puede decir de un imperativo absoluto de normas éticas que sea razonable y fundado*²².

d) Problematicidad de las normas

En esta perspectiva parece perfilarse una total problematicidad de las normas. El hecho moral muestra aquí su aspecto problemático a la vez que multiforme. Es innegable que, desde el punto de vista empírico-racional, existen varios caminos para realizar el ideal humano, varios modos de vivir bien, humanamente, con rectitud, de acuerdo con la conciencia.

Las obligaciones derivadas de las exigencias de la realidad ad-

²¹ Cf. I. II.2 a): *La hipótesis*. ²² Cf. I. II.2 b): *La realidad*.

miten de hecho articulaciones muy diversas, y es posible determinar de muy diversas maneras las necesidades y urgencias humanas. ¿Acaso no se mueven por diversos intereses todos los conocimientos, incluidos los conocimientos «objetivos» de la ciencia? Las tan invocadas ciencias humanas, con todas sus investigaciones empíricas, contemplan siempre al hombre desde un ángulo muy particular. Y la misma ética científica tiene siempre una perspectiva muy limitada, siendo incapaz de abarcar todos los aspectos del bien moral tanto en una visión de conjunto como en una descripción de sus configuraciones históricas. La vida humana presenta hoy tal diversidad y complejidad que se comprende perfectamente el pluralismo en las concepciones morales. Las normas ideales y abstractas chocan continuamente en la vida concreta con las fronteras de lo realizable, y el individuo entiende su obligatoriedad de muy distintas maneras.

Como se ve, no es tarea fácil determinar en qué consiste lo verdaderamente humano. Y sería mucho más difícil si no se contara, tácitamente al menos, con unos criterios cristianos. ¿Por qué no ha de ser verdaderamente humano el mandar y dominar, como ha pretendido siempre la moral de los dominadores (y en especial la del nazismo)? Y la moral dominante suele ser la de los dominadores, como señalan Marx y el marxismo en su crítica contra la moral de una sociedad de clases. O bien, ¿por qué no ha de ser verdaderamente humano el gozar y consumir, como pretende el hedonismo más o menos refinado de todos los tiempos (y en especial el de la actual sociedad de bienestar)?

¿Son realmente tan claras las normas colegidas de las necesidades y urgencias humanas como para que se les haya de reconocer una ineludible evidencia interna? ¿No se trata más de probabilidades que de evidencias, aunque su necesidad se vea apoyada por diversos elementos que las hacen plausibles (argumentación de convergencia)? También la ética cristiana ha experimentado a lo largo de los siglos —como lo demuestran los estudios históricos— diversos cambios en sus concepciones sobre la licitud de la guerra, sobre la resistencia y la revolución, sobre las fronteras de la libertad y la obediencia, sobre la propiedad, el trabajo y la profesión, sobre la libertad de conciencia y la tolerancia, sobre el comportamiento sexual, el matrimonio, el divorcio y el celibato. ¿Acaso la «regla de oro», aceptada por muchas religiones y filosofías y por el mismo Kant, es tan evidente que resulte siempre iluminadora, incluso —por ejemplo— cuando aquel a quien debo tratar como querría que me trataran a mí se dedica manifiestamente a entorpecer mis planes, mi política? ¿Qué política es realmente moral? ¿Qué ciencia, cultura o forma económica es verdaderamente humana?

Incluso en cuestiones tan elementales como el amor y el odio no parece fácil decir por qué debo amar y no odiar. ¿Es el odio, científicamente hablando, peor que el amor? «No hay razón que fuerce lógicamente a admitir por qué no debo odiar cuando de ello no se sigue en la vida social ningún perjuicio para mí»²³. ¿Por qué no ha de ser tan buena o tan mala la guerra como la paz, y la libertad como la opresión? «¿Cómo es posible justificar rigurosamente que no debo odiar cuando el odiar me agrada? El positivismo no encuentra ninguna instancia que trascienda a los hombres y sirva para distinguir entre solidaridad y afán de lucro, entre bondad y crueldad, entre avidez y generosidad. También la lógica permanece muda, incapaz de reconocer una preferencia a la sensibilidad moral»²⁴.

Como sucede con la concepción de Dios, que parte de la realidad de este mundo y del hombre, también las normas derivadas de esa realidad resultan ambivalentes. No se dan de forma enteramente directa y objetivamente explícita. De ahí que tanto para el individuo como para la comunidad resulten ambiguas, radicalmente indeterminadas. Y es particularmente difícil determinar en qué medida su total relatividad revela algo absoluto.

Frente a esta no evidencia, problematicidad e indeterminación de las normas y frente al consiguiente pluralismo ético surge obvia una pregunta: ¿adónde iríamos a parar si cada cual hubiera de buscar aisladamente sus normas, si no hubiera habido siempre hombres que han experimentado, vivido y verificado de mil maneras el sentido, la función concreta y el valor humano de esas normas, si no se dijera continuamente al niño qué debe hacer y qué es lo realmente humano? ¿Adónde irían a parar la familia, el grupo social y el mismo Estado si no se pudiera decir una y otra vez —por todos los procedimientos y medios posibles— qué es lo que hay que hacer, a qué hay que atenerse incondicionalmente, cuál es el camino correcto, bueno, verdaderamente humano?

2. EL CRITERIO DE LO CRISTIANO

Son pocas las personas —en esto no cabe duda— capaces de utilizar las múltiples posibilidades modernas de información y comunicación y llegar así a un comportamiento plenamente crítico y autónomo en la sociedad. Ni la persona más crítica y autónoma se guía sólo por unas normas creadas y justificadas por ella misma.

²³ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, editado por H. Gumnior (Hamburgo 1970) 60.

²⁴ M. Horkheimer, *op. cit.*, 60a.

Nadie parte de cero, no sólo porque estamos condicionados por el ambiente, preprogramados y guiados por el instinto, sino porque nos hallamos en el seno de una comunidad, dentro de una tradición. Muchos hombres antes que nosotros ya intentaron vivir humanamente en muy diversas situaciones. Un comportamiento humano normativo está siempre sujeto a una mediación humana, mediación que se concreta en palabras, acciones, actividades y comportamientos que no son deducibles de verdades generales, sino que brotan concretamente de la compleja tensión entre una reflexión intelectual y un compromiso inmediato: un *ethos* siempre arriesgado cuyo alcance se mide por las consecuencias, por los «frutos». Todo lo que se podría explicitar e ilustrar a este propósito se resume en una sola frase: *el conocimiento individual del bien, de sus normas, modelos y signos es objeto de una mediación social*.

De ahí que no haya ética, ni filosófica ni teológica, capaz de crear por las buenas un *ethos* e imponerlo como obligatorio a la totalidad de los hombres. En cuanto ciencia, la ética teológica —como la teología científica en general²⁵— puede circunscribir un espacio y trazar fronteras, puede eliminar obstáculos, elaborar experiencias, disipar prejuicios, poner en crisis una forma de *ethos*, sea verdadera o falsa, auténtica o hipócrita. Puede contribuir a controlar racionalmente la adopción de nuevas formas éticas. Integrando los múltiples conocimientos de las ciencias humanas, puede originar nuevos impulsos, problemas y posibilidades que permitan al *ethos* humano alcanzar nuevas dimensiones y adaptarse más rápida y certeramente al presente y al futuro que ya se vislumbra. Pero todo esto, lejos de sustituir, debe fomentar la libertad de la adhesión, la fuerza de la experiencia y, sobre todo, el poder de la palabra convincente.

¿Acaso no hace bien el hombre que recurre a las experiencias y máximas de una comunidad, a las grandes tradiciones humanas y religiosas, al acervo empírico de sus antepasados, para aclarar sus propios problemas, las cuestiones que afectan al planteamiento de su vida, las normas y las motivaciones? Claro que nadie puede zafarse a la responsabilidad personal de su propia conducta y de los principios que rigen su vida. Pero precisamente por eso tiene una importancia extraordinaria para el hombre decidir a *quién* permitirá que le diga algo, que le diga lo decisivo. De todo lo que precede se sigue claramente que el cristiano reconoce en *Cristo* a aquel que le dice lo decisivo, incluso en orden a las acciones concretas. Pero ¿se resuelven así todos los problemas en la praxis?

²⁵ Cf. II. II.3 c): *¿Ayuda a la fe la crítica histórica?*

a) ¿Normas específicamente cristianas?

Como en el caso de la ambigüedad en la noción de Dios, también a propósito de la ambigüedad de las normas éticas se podría decir que éstas cobran claridad en el anuncio bíblico. Pensemos en el Antiguo Testamento, especialmente en los «diez mandamientos» (el decálogo), importantes también para la tradición cristiana: «Honrarás a tu padre y a tu madre, no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falsos testimonios...». Pero precisamente aquí se advierte algo que es preciso ilustrar, siquiera de modo sumario: también los preceptos y las prohibiciones de la Biblia están sujetos a una mediación humana. De lo dicho en general sobre las normas no hay que retirar nada.

1. El elemento distintivo del *ethos veterotestamentario* no son los preceptos y prohibiciones particulares, sino la *fe en Yahvé*, la cual ha subordinado todos los preceptos y prohibiciones a la voluntad del Dios de la alianza.

Si nos atenemos a los resultados de la investigación veterotestamentaria²⁶, tampoco las exigencias éticas del Antiguo Testamento —ni por su contenido ni por su forma— cayeron del cielo. Las pruebas que se pueden aportar sobre el *ethos* de los profetas y de la literatura sapiencial valen, con mayor razón, para el precedente *ethos* de la Ley. El largo relato del Sinaí²⁷ contiene un conjunto de disposiciones divinas pertenecientes a diversos estratos y procedentes de diversas épocas. Los mismos diez mandamientos —«las diez palabras»²⁸, que poseemos en dos redacciones²⁹— han recorrido su propia trayectoria histórica. Las prescripciones de la «segunda tabla», relativas a las relaciones interhumanas, se remontan a las tradiciones morales y jurídicas de las tribus seminómadas preisraelitas y tienen numerosas analogías en el ámbito del Próximo Oriente. Hubo de transcurrir un largo pe-

²⁶ En cuanto a las teologías del Antiguo Testamento, cf. especialmente W. Eichrodt, *Teología del AT II* (Madrid 1976) cap. 22: *Influencia de la piedad en la conducta. La moral del AT*; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (Munich 1958) 188-202; W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (Stuttgart 1972) § 11. Además, H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments* (Gütersloh 1967). Sobre el decálogo, sigue siendo fundamental A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934); luego, además de los diversos artículos en los diccionarios, H. Haag, *Der Dekalog*, en J. Stelzenberger (ed.), *Moraltheologie und Bibel* (Paderborn 1964) 9-38; G. O. Botterweck, *El decálogo. Estudio de su estructura e historia literarias*: «Concilium» 5 (1965) 62-87; N. Lohfink, *Die zehn Gebote ohne den Berg Sinai*, en su miscelánea *Bibelauslegung im Wandel* (Frankfurt 1967) 129-157.

²⁷ Ex 19-Nm 10. ²⁸ Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4.

²⁹ Ex 20,2-17; Dt 5,6-21.

ríodo de prueba, afinamiento y aplicación antes que el decálogo adquiriese, en su fondo y forma, la universalidad y concisión que le permitieron aparecer como expresión suficiente de la voluntad de Yahvé.

Así, pues, estos preceptos fundamentales y mínimos, anteriores en su origen a la fe en Yahvé, no son específicamente israelitas. Lo específicamente israelita consiste en que tales preceptos quedan sometidos a la autoridad del Dios de la alianza, Yahvé, que es el «objeto» de la «primera tabla» (deberes para con Dios). La nueva fe en Yahvé³⁰ tiene consecuencias para el *ethos* vigente hasta entonces: estos preceptos, como también otras series de mandamientos en la medida en que son compatibles con la fe en Yahvé, expresan ahora con la máxima concisión la voluntad del mismo Yahvé hacia el hombre. Ahora es Yahvé quien vela en sus mandamientos por la humanidad elemental del hombre, tal como lo garantiza la «segunda tabla» con relación al respeto debido a los padres, a la protección de la vida, del matrimonio, de la propiedad y del honor del prójimo. Por tanto, lo peculiar de la moralidad del Antiguo Testamento no es el hallazgo de nuevas normas éticas, sino el hecho de que las prescripciones tradicionales queden enraizadas en la autoridad legitimante y protectora de Yahvé y de su alianza: el hecho de que el *ethos* previo se incorpore a la nueva relación con Dios. Esta teonomía presupone el desarrollo autónomo de unas normas autónomas, pero a la vez lo pone de nuevo en movimiento: a la luz de este Dios y de su alianza se llega a una transformación y corrección —aunque no muy coherente en todos los terrenos (matrimonio, posición de la mujer)— de las normas anteriores.

Las repercusiones de la integración religiosa del decálogo en la idea de alianza son muy claras³¹:

Se llega a una *nueva motivación del hecho moral*. El agradecimiento, el amor, el beneficio de la vida y el don de la libertad pasan a ser motivos determinantes.

Se llega a una *nueva dinamización del hecho moral*. Asistimos a una creciente, pero no completa, fusión de viejas normas preisraelitas y nuevas normas extraisraelitas en la nueva relación con Dios, al desarrollo de nuevas normas morales y jurídicas, a una significativa concentración y unificación, en cuanto que las «diez palabras» dejan de ser preceptos éticos mínimos para convertirse en enunciados lapidarios de la voluntad de Dios, dotados de va-

³⁰ Cf. III. IV.2 a): *No un nuevo Dios*.

³¹ Tales son las consecuencias que A. Auer, *Autonome Moral*, 63-68, deduce del material veterotestamentario.

lidez absoluta y de una significación representativa para círculos más amplios.

Se llega, finalmente, a una *nueva transparencia del hecho moral*. Los mandamientos y las prohibiciones mantienen su sentido social y siguen siendo unos postulados irrenunciables de la humanidad. Pero, al mismo tiempo, adquieren una nueva transparencia religiosa, pues ahora aparece Yahvé mismo como abogado del hombre. La observancia de la Ley viene a ser así expresión del vínculo de fe y amor con el Dios de la alianza. Y aunque las normas surjan de manera autónoma, en virtud de experiencias humanas y a raíz de su verificación, esto no significa que en Israel haya una Ley impersonal; no hay más que los preceptos del Dios de la alianza, el cual habla y actúa en la historia. Lo mismo que el *ethos* de la Ley, el *ethos* anterior (ahora israelita) será asumido por los profetas en la espera del reino escatológico de Dios y por la literatura sapiencial en la noción teológica individualista de la sabiduría.

2. El *elemento distintivo del ethos cristiano* no son los preceptos y prohibiciones particulares, sino la *fe en Cristo*, para la cual están subordinados a Cristo Jesús y a su señorío todos los preceptos y prohibiciones.

Si nos atenemos a los resultados de la investigación neotestamentaria³², debemos decir que tampoco las exigencias éticas del Nuevo Testamento —ni por su contenido ni por su forma— han bajado del cielo. Y lo que vale para el *ethos* del Nuevo Testamento en general vale en particular para las exigencias éticas del apóstol Pablo. En rigor no se debería hablar de una «ética» paulina, pues Pablo no forjó un sistema moral ni una casuística, sino que tomó —y esto es importante— su exhortación (parénesis) de la tradición helenística y, sobre todo, de la judía.

Probablemente no se le pueden atribuir los códigos de moral familiar con sus recomendaciones para las diferentes categorías de personas —género usual en la ética popular grecorromana de

³² Cf. III. V.3, la bibliografía sobre la investigación paulina. En relación con el problema que aquí tratamos podemos mencionar: L. Nieder, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik* (Munich 1956); W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neotestamentlichen Ethik* (Gütersloh 1961); A. Grabner-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes* (Münster 1968). Sobre la ética neotestamentaria en general cf., entre las teologías del NT, la obra comprehensiva de K. H. Schelkle, III: *Ethos*. Para una exposición histórica y sistemática, desde una perspectiva católica, confrontese R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (Munich 1962) y, desde una perspectiva protestante, H. D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung* (Göttingen 1970).

la época (Epicteto, Séneca)—, tal como los que aparecen en la carta a los Colosenses³³ y en la carta a los Efesios (que depende de aquélla) o, más tarde, en las cartas pastorales y en los Padres Apostólicos. Pero es indudable que Pablo emplea términos y conceptos de la filosofía helenista popular de su tiempo. Si bien utiliza una sola vez (en la carta a los Filipenses) el término «virtud», que constituía uno de los puntos centrales de esa ética, lo rodea hasta tal punto de términos griegos, y en particular estoicos, que algunos han querido ver en ese pasaje una especie de síntesis de la ética griega entonces en boga: «Todo lo que sea verdadero, todo lo respetable, todo lo justo, todo lo limpio, todo lo estimable, todo lo de buena fama, cualquier virtud o mérito que haya, eso tenedlo por nuestro»³⁴. No obstante, en los demás catálogos de virtudes y vicios³⁵ se atiende Pablo más a la tradición judía que a la helenística.

Por tanto, el hecho de que se proponga tal o cual exigencia ética, por incomparable que sea en sí misma, no es algo específicamente cristiano³⁶. Los preceptos que toma Pablo de la tradición judía o helenista podrían motivarse de otro modo. Pablo no sigue un determinado principio de síntesis o selección, sino que justifica sus exigencias éticas recurriendo a diversos motivos: el reino de Dios, el seguimiento de Cristo, el *kerigma* escatológico, el cuerpo de Cristo, el Espíritu Santo, el amor, la libertad, el ser en Cristo. Incluso cuando emplea algunas palabras clave como obediencia o libertad, no está pensando en una serie de ideas sistemáticas, sino que se refiere sencillamente al conjunto indivisible del individuo y de la comunidad creyente frente a su Señor.

Lo específicamente cristiano es entender todas las exigencias éticas en el marco de la soberanía de Cristo Jesús crucificado. No se trata, pues, únicamente de la dimensión moral. Tanto el don como la tarea caen bajo el dominio del Señor Jesús; en el indicativo está contenido ya el imperativo. Jesús, a quien *quedamos* sometidos de una vez por todas en el bautismo por la fe, *debe* seguir siendo el Señor sobre nosotros: «se trata de proclamar la soberanía del Glorificado siguiendo al Crucificado. La rehabilitación y la santificación son inseparables porque ambas implican una configuración con Cristo. Pero se diferencian en cuanto que este proceso, iniciado en el bautismo, no se realiza de una vez por todas, sino que es preciso vivirlo y padecerlo continuamente en múltiples

³³ Col 3,18-4,1. ³⁴ Flp 4,8.

³⁵ Catálogos de virtudes: Gál 5,22s; Flp 4,8; catálogos de vicios: Rom 1, 29-31; 1 Cor 6,9s; 2 Cor 12,20s; Gál 5,19-21.

³⁶ Para lo que sigue cf. E. Käsemann, *An die Römer* (Tubinga 1973).

situaciones»³⁷. Así, la ética paulina no es más que «el reverso antropológico de su cristología»³⁸.

De este modo, al abordar las cuestiones fundamentales del comportamiento ético, vamos a dar de nuevo en lo que es el núcleo del presente libro: las palabras y las obras, la pasión, muerte y nueva vida de Cristo Jesús. Lo cual confirma a la vez retrospectivamente, a partir de la ética, que era correcto arrancar del Jesús concreto para determinar en qué consiste lo cristiano.

b) *Una persona concreta en vez de un principio abstracto*

La proclamación y la acción cristianas están vinculadas a la persona de Jesús no sólo en sentido histórico, sino también material. El platonismo como doctrina es separable de Platón y de su vida, lo mismo que el marxismo como sistema es separable de Marx y de su muerte. En cambio, por lo que se refiere a Jesús de Nazaret, como hemos ido viendo a lo largo de estas páginas, su doctrina forma una unidad tal como su vida y su muerte, con su destino, que unas ideas abstractas y generales no pueden decir de qué se trata realmente. Ya para el Jesús terreno, y con mayor razón para el que ha entrado en la vida divina y ha sido legitimado por Dios, se da una total coincidencia entre la persona y la causa. Si su predicación, su vida y su persona hubieran terminado en un fracaso, en la nada, en algo al margen de Dios, entonces su muerte habría sido la descalificación de su causa; ésta, que pretende ser la causa de Dios (y sólo así la causa del hombre), se habría desvanecido. Pero si su fin es la vida eterna con Dios, entonces él en persona sigue siendo el signo vivo de que también su causa tiene futuro, exige comprometerse con ella y merece adhesión. Y nadie podrá afirmar que cree en Jesús, el Viviente por excelencia, si no se declara con los hechos en favor de su causa. Ni, por el contrario, nadie podrá promover su causa si no entra de hecho en una relación de seguimiento y comunión con él.

El *seguimiento* y comunión es lo que distingue a los cristianos de los discípulos y partidarios de otros grandes hombres, puesto que los cristianos están vinculados a la persona de Cristo: no sólo a su doctrina, sino también a su vida, muerte y nueva vida. Ningún marxista o freudiano pretendería nada semejante en relación con su maestro. Aunque Marx y Freud hayan compuesto personalmente sus obras, es posible estudiarlas y aplicarlas sin una vinculación

³⁷ E. Käsemann, *op. cit.*, 166. ³⁸ *Ibid.*

especial a la persona de sus autores. Sus obras, su doctrina, pueden ser radicalmente separadas de su persona. En cambio, los evangelios, la «doctrina» (mensaje) de Jesús, no son inteligibles en su auténtico significado si no se sitúan a la luz de su vida, de su muerte y de su nueva vida: su «doctrina» en el Nuevo Testamento no es separable de su persona. Para los cristianos, Jesús es indudablemente un maestro, pero es también mucho más que un maestro: es la *encarnación personal, viva y determinante de su causa*.

Y por ser su persona encarnación viva de su causa, Jesús no podrá jamás convertirse —como un Marx o un Engels en ciertos sistemas totalitarios— en un retrato vacío y desangelado, en una máscara sin vida, en el objeto domesticado de un culto a la personalidad. Este Cristo vivo es el mismo Jesús de Nazaret que vivió y predicó, actuó y padeció. Este Cristo vivo no invita a una adoración sin más ni a una unión mística. Tampoco invita a una copia servil, sino a un seguimiento práctico y personal.

«Seguir» a Cristo —es significativo que el Nuevo Testamento no utilice más que el verbo³⁹— significa «ir detrás de él», no ya materialmente como cuando Jesús recorría los caminos de su tierra, pero sí entrando en relación con él bajo el mismo signo de seguimiento y discipulado, uniéndose a él perdurablemente y orientando la vida de acuerdo con su modelo. Seguir a Cristo quiere decir *adherirse a él y a su camino y recorrer el propio camino* (cada cual tiene el suyo) *siguiendo sus indicaciones*. Esta posibilidad fue considerada desde el principio como la gran ocasión: no se trata de un deber, sino de un poder, de una auténtica vocación a seguir esa forma de vida, de una verdadera gracia que no presupone más que la voluntad de apropiársela fielmente y *plantear la propia vida* en consecuencia.

Lo que importa es el *planteamiento de la vida*. Con frecuencia resulta difícil justificar racionalmente una determinada decisión. ¿Por qué? Porque una decisión no se explica simplemente a partir de las disposiciones y motivaciones inmediatas, sino que radica en un planteamiento de fondo, en una actitud y orientación fundamental. Para justificar plena y racionalmente una decisión no basta exponer todos los principios en que se funda, sino que es preciso exponer también las consecuencias que de ella se pueden

³⁹ Además de la bibliografía exegética citada en III. IV.1, cf. D. Bonhoeffer, *Nachfolge* (Munich 1940); K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV, 2, § 66, 3; A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen* (Munich 1962); E. Larsson, *Christus als Vorbild* (Upsala 1962); G. Bouwmann, *Folgen und Nachfolgen im Zeugnis der Bibel* (Salzburgo 1965); H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (Tubinga 1967); M. Hengel, *Nachfolge und Charisma* (Berlín 1968).

derivar. Esto quiere decir que sería necesario hacer una descripción detallada del planteamiento de la propia vida (su estilo y trayectoria), del cual forma parte esa decisión. Pero ¿cómo hacer esto en la práctica? «Es prácticamente imposible hacer tal descripción. Los intentos que más se le aproximan se dan en las grandes religiones, especialmente en las que cuentan con figuras históricas que han realizado en la práctica esa forma de vida»⁴⁰.

La fe cristiana es una de esas grandes «religiones» cuya fuerza consiste en que pueden remitir a una figura histórica concreta y determinante para justificar y motivar detalladamente un planteamiento, una trayectoria y un estilo de vida: poniendo la mirada en Cristo Jesús es posible —con pleno fundamento, como hemos visto— describir, de manera tan amplia como concreta, el planteamiento y orientación fundamental de la vida de un hombre, su forma, su estilo y trayectoria. Es evidente que todo el mensaje cristiano apunta no sólo a determinadas decisiones, acciones, motivaciones y disposiciones, sino también a un planteamiento absolutamente nuevo; a una conciencia profundamente transformada, a una nueva actitud fundamental, a una nueva escala de valores, a un radical cambio de pensamiento y a una conversión del hombre entero (*metánoia*⁴¹). Y es claro que una figura histórica es más convincente que una idea impersonal, un principio abstracto, una norma general o un sistema puramente conceptual. Jesús de Nazaret es la *encarnación* de ese nuevo modo de vida.

1. Por ser una persona histórica concreta, Jesús posee una *plasticidad* que no puede tener una idea eterna, un principio abstracto, una norma general o un sistema conceptual.

Las ideas, los principios, las normas, los sistemas no poseen la movilidad de la vida, la tangibilidad plástica y la inagotable e inimaginable riqueza de la existencia empírica concreta. A pesar de su claridad y precisión, de su sencillez y estabilidad, de sus posibilidades de elaboración y comunicación, las ideas, los principios, las normas y los sistemas aparecen desvinculados, abstraídos de lo individual y, por tanto, sin color ni contacto con la realidad. De la abstracción nacen la indiferenciación, la rigidez y cierta falta de contenido, debilitado todo ello por la palidez del pensamiento.

En cambio, una persona concreta no sólo estimula el pensamiento y el discurso racional, sino también la fantasía, la imaginación y las emociones, la espontaneidad, la creatividad y el espíritu

* R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford 1952); citado según la edición alemana: *Die Sprache der Moral* (Frankfurt 1972) 96; cf. también P. W. Taylor, *Normative Discourse* (Englewood Cliffs, N. J. 1961) 151-158.

⁴¹ Cf. III. III.1 a): *Cambio de conciencia*

de innovación, en una palabra, todos los estratos del hombre. Podemos dibujar una persona⁴², pero no un principio. Una persona crea la posibilidad de que se establezca con ella una relación existencial directa; de una persona se pueden contar cosas, y no sólo razonar, argumentar, discutir y hacer teología. Y así como no se puede sustituir una historia por un puñado de ideas abstractas, así tampoco se puede sustituir un relato por una proclamación o convocatoria, una imagen por un concepto o una emoción por una noción⁴³. La persona no se deja encerrar en fórmulas.

En el sentido más profundo y amplio de la palabra «atractivo», un principio no puede *atraer*, pero sí una persona viva: *verba docent, exempla trahunt*, las palabras enseñan, los ejemplos arrastran. No es casual que se hable de un ejemplo «luminoso». La persona confiere visibilidad a una idea o a un principio: les da cuerpo, los «encarna». Entonces el hombre no sólo «sabe» algo de esa idea o ideal, sino que lo ve «palpablemente» vivido. No se le prescribe una norma abstracta, sino que se le propone un modelo concreto. No se le dan unas simples directrices, sino que se le otorga la posibilidad de contemplar una visión total de su vida. El hombre se ve así no ante la obligación de aceptar un programa, una ley, un ideal «cristiano» genérico, o de realizar un planteamiento de vida «cristiana» no menos genérico, sino ante la posibilidad de poner su confianza en ese Cristo Jesús e intentar ajustar su propia vida a ese modelo. Entonces Jesús, con todo lo que tiene de determinante, aparecerá no simplemente como un «ejemplo luminoso»⁴⁴, sino como la verdadera «luz del mundo»⁴⁵.

2. Por ser una persona histórica concreta, Jesús posee una *perceptibilidad* frente a la cual las ideas, los principios, las normas y los sistemas resultan mudos. Las ideas, los principios, las normas y los sistemas carecen de palabra y de voz. No pueden llamar ni convocar. Son incapaces de interpelar o exigir. De por sí no tienen autoridad. Es preciso que alguien se la confiera. De lo contrario, pasan inadvertidos y sin pena ni gloria.

Una persona histórica concreta tiene un nombre propio inconfundible. Y el nombre de Jesús —tantas veces pronunciado con esfuerzo y temor— puede significar un poder, una protección, un

⁴² Cf. II. I.2 a): *¿El Cristo de la piedad?*

⁴³ Cf. III. VI.1 a): *Límites de la desmitologización*.

⁴⁴ También la expresión inglesa «the paradigmatic individuals» traduce insatisfactoriamente el concepto acuñado por Karl Jaspers de «hombres normativos» (*massgebende Menschen*). Cf. el artículo, por lo demás sólido, de A. S. Cua, *Morality and the Paradigmatic Individuals*: «American Philosophical Quarterly» 6 (1969) 324-329.

⁴⁵ Jn 8,12.

refugio, una reivindicación, porque promueve lo humano, la libertad, la justicia, la verdad y el amor frente a lo inhumano, frente a la opresión, la mentira y la injusticia. Una persona histórica concreta tiene palabra y voz. Puede llamar y convocar: el seguimiento de Cristo se funda esencialmente en un sentirse llamado por su figura y su vida, es decir, en una vocación (que hoy acontece por mediación de la palabra humana). Una persona histórica concreta puede interpelar y exigir, y el seguimiento de Cristo lleva a sentir la exigencia planteada por su persona y su destino, a comprometerse en una dirección determinada. Gracias a la mediación de la palabra, una persona histórica es perceptible por encima de los siglos. Y el hombre, con la percepción de su razón, guiado en su fe por la palabra del Señor Jesús, es llamado a intentar una interpretación de la vida humana y a dar forma a esta vida.

Sólo una figura viva, no un principio, puede ser radicalmente *exigente*: puede invitar, urgir, provocar. La persona de Jesús no se caracteriza únicamente por su plasticidad y luminosidad, sino también por su capacidad de orientación. Ella puede estimular la intimidad del hombre a un encuentro existencial libre, puede activar esa fundamental confianza en Dios que capacita al hombre para entregarse «de corazón» a la invitación y a la exigencia de esta persona. Suscita el deseo de actuar de acuerdo con tal exigencia y señala un camino practicable para realizarla en la vida diaria. Y posee una autoridad y un crédito que llevan al seguimiento incluso cuando no se puede probar por vía estrictamente racional por qué tal comportamiento tiene sentido y validez. De este modo, Jesús —con todo lo que es y significa— se muestra no sólo como «la luz», sino como «la palabra» de Dios que habita entre los hombres⁴⁶.

3. Por ser una persona históricamente concreta, Jesús presenta una *realizabilidad* en comparación con la cual las ideas suelen resultar ideales inalcanzables; las normas, leyes irrealizables; los principios y sistemas, utopías ajenas a la realidad.

Las ideas, los principios, las normas y los sistemas no son la realidad; sino elementos reguladores y ordenadores de la misma. No ofrecen una realización, sino que se limitan a exigirla. De por sí no tienen realidad en el mundo y dependen de alguien que los realice.

En cambio, una persona histórica tiene una realidad indiscutible, por más que se la pueda interpretar de distintas maneras. No se puede negar que Jesús existió, que anunció un mensaje

⁴⁶ Jn 1,14.

determinado, que se caracterizó por un comportamiento, que realizó unos ideales concretos y que soportó hasta el fin un destino preciso. Su persona y su camino no son una vaga posibilidad, sino una realidad histórica. A diferencia de una idea o una norma, una persona histórica no puede ser «anulada» por otra: es, insustituiblemente, ella misma. Con la mirada puesta en la persona histórica de Jesús, el hombre puede saber que su camino *es* practicable y transitable hasta el fin. No se trata de un simple imperativo: ¡Recorre el camino y rehábilitate, libérate! Se presupone un indicativo: El recorrió ese camino, y tú *estás* —a la vista de él— rehabilitado, liberado.

No un principio, sólo una figura viva puede ser radicalmente *alentadora*. Sólo ella puede acreditar así la posibilidad de realización. Sólo ella puede animar así al seguimiento: facilitando y fortaleciendo la confianza en que es posible seguir el camino, disipando las dudas sobre la capacidad para obrar bien. Esto nos señala un nuevo criterio: no se trata simplemente de un objetivo externo, de un ideal al margen del tiempo, de una norma genérica de conducta, sino de una realidad, de una promesa cumplida que basta aceptar con plena confianza. Las normas tienden a un mínimo; Jesús, al máximo, pero de modo que el camino es practicable y acomodado al hombre. Y así Jesús —con todo lo que es y significa— se muestra no sólo como «luz» y «palabra» para el hombre, sino como «el camino, la verdad y la vida»⁴⁷.

Así, pues, Jesús actúa como una persona concreta y determinante: con su plasticidad, perceptibilidad y realizabilidad, atrayendo, exigiendo, alentando. Y con esta «luz» y esta «palabra», con este «camino», esta «verdad» y esta «vida» queda ya claramente expresado en qué consiste el elemento decisivo de la conducta cristiana, de la ética cristiana: qué es el criterio de lo cristiano, lo específicamente cristiano, el tan discutido *proprium christianum*⁴⁸.

c) Lo específicamente cristiano en la ética

También en la ética es inútil buscar el elemento específicamente cristiano tratando de identificarlo abstractamente en una idea o principio, en una mentalidad, en un horizonte de sentido, en una nueva disposición o motivación. Obrar por «amor» o con «libertad», obrar en el horizonte de una «creación» o de una «consumación última» es algo que, a fin de cuentas, está al alcance de otros: judíos, musulmanes, humanistas de diverso cuño. El criterio

⁴⁷ Jn 14,6.

⁴⁸ Cf. los trabajos antes citados, especialmente los de A. Auer y F. Böckle.

de lo cristiano, lo específicamente cristiano —tanto en la dogmática como, consiguientemente, en la ética— no es algo abstracto, ni tampoco una idea de Cristo, una cristología o un sistema conceptual cristocéntrico, sino *ese Jesús que es Cristo, la norma viva*.

Si es absolutamente legítimo, como hemos visto, estudiar la elaboración autónoma o la adopción de normas éticas estableciendo diversas conexiones con otros sistemas normativos, también es legítimo detectar las diversas tradiciones que se dan en el *ethos* de Jesús y determinar los elementos comunes con otros maestros judíos o griegos. Jesús no fue el primero en proponer no ya ciertas directrices éticas sencillas (como las normas de prudencia), sino incluso algunos imperativos de tipo superior (como la regla de oro): todos ellos aparecen en otros contextos⁴⁹. Pero en ese esfuerzo por detectar los precedentes es fácil pasar por alto el singular contexto de las exigencias éticas de Jesús, las cuales no son un conjunto de hermosos aforismos en un desierto de enunciados desprovistos de valor ético, de especulaciones y cavilaciones alegóricas y místicas, de aguda casuística y ritualismo petrificado. Y, sobre todo, es fácil pasar por alto la radicalidad y totalidad de Jesús en sus exigencias: la reducción de los mandamientos a algo sencillo y definitivo (decálogo, fórmula de amor a Dios y al prójimo), la universalidad y radicalidad del amor al prójimo en un servicio sin rangos, en un perdón sin límites, en una renuncia sin intereses, en el amor al enemigo⁵⁰. Pero lo decisivo es que todo esto no se comprende plenamente si no se sitúa en *el conjunto de la persona y el destino de Jesús*. ¿Qué queremos decir con esta afirmación?

Es posible encontrar en la música de Wolfgang Amadeus Mozart las raíces de su estilo y las influencias que sobre él ejercieron Leopold Mozart, Schobert, Johann Christian Bach, Sammartini, Piccini, Paisiello, Haydn y otros, pero con ello no se habrá explicado el fenómeno Mozart. En este hombre, que se ocupó a fondo del mundo musical de su tiempo y de toda la tradición musical disponible, se pueden encontrar, reunidos con sorprendente universalidad y en un variado equilibrio, todos los estilos y géneros musicales de su tiempo; se pueden analizar los elementos «tudesco» e «italiano» de su música, los elementos homofónicos y polifónicos, eruditos y galantes, instrumentales y de contrapunto, pero sin llegar con ello a hacerse una idea de lo nuevo, único y específico de la música de Mozart: esta novedad específica es el *conjunto* en su unidad superior enraizada en la libertad de espíritu, es *el mismo Mozart* en su música.

⁴⁹ Cf. III. III.2 c): *Incluso los enemigos*.

⁵⁰ Cf. III. III.2 d): *La verdadera radicalidad*.

Asimismo, en el *ethos* de Jesús se pueden descubrir y recomponer todas las tradiciones y paralelos posibles, pero sin llegar con ello a explicar el fenómeno Jesús. Se puede subrayar en Jesús la preeminencia y universalidad del amor, se puede destacar —en comparación con la ética judía— la radicalidad del teocentrismo, de la concentración, de la intensidad, de la interiorización del *ethos* de Jesús, se puede poner el énfasis en el nuevo horizonte de sentido y en las nuevas motivaciones, pero sin llegar con ello a captar lo nuevo y específico de Jesús. Lo nuevo y específico de Jesús es el *conjunto* en su unidad, es *el mismo Jesús* en su obra.

Nos encontramos así en el plano de «lo específico de Jesús», sin llegar todavía —y aquí se acaba la analogía con Mozart— al plano de «lo específicamente cristiano», que naturalmente se funda sobre el anterior. Por lo que se refiere a la ética cristiana, no es posible captar en qué consiste lo *específicamente cristiano* si todo se reduce a considerar la predicación de Jesús, el Sermón de la Montaña (*ethos*), traduciéndola luego por las buenas a la situación del mundo actual, como si entremedias no hubiera pasado nada. Entre el Jesús histórico del Sermón de la Montaña y el Cristo del cristianismo se sitúan, en la dimensión de la acción divina, la muerte y la resurrección, sin las cuales el Jesús que predicó jamás habría llegado a ser el Cristo Jesús predicado⁵¹. Lo específicamente cristiano es, pues, el *conjunto* en su unidad, *ese mismo Cristo Jesús* que predicó y es predicado, que fue crucificado y sigue vivo.

Cualquier reducción de la causa de Cristo Jesús a una causa exclusiva de Jesús, cualquier reducción que piense poder renunciar a la dimensión divina de este hecho, renuncia a la pretensión de obligatoriedad. La ética cristiana queda así a merced de un arbitrario pluralismo ético. Sólo con dificultad y *a posteriori* lograría tener unidad una «ética del Nuevo Testamento»⁵² que tratara sucesivamente de Jesús, de la comunidad primitiva, de Pablo y del resto del Nuevo Testamento —algo así como cuatro nuevos evangelistas—, como si aquí pudiéramos hablar de una yuxtaposición (en sentido teológico e histórico). Toda ética cristiana debe tener muy en cuenta que su fundamento ya *está* puesto y que ese fundamento no es simplemente el precepto del amor, o la relación crítica con el mundo, o la comunidad, o la escatología, sino sólo Cristo Jesús⁵³.

De todo nuestro libro se desprende que el recurso a este nom-

⁵¹ Cf. III. V.2: *El paradigma*.

⁵² Lo mismo cabe decir, con limitaciones, de la concienzuda «introducción» a la ética del Nuevo Testamento de H.-D. Wendland.

⁵³ 1 Cor 3,11.

bre, precisamente en el plano de la praxis humana, es algo muy distinto de una mera fórmula. De ahí que podamos prescindir de concreciones ulteriores, remitiendo de manera general a todo lo dicho. Pero sí citaremos las palabras inequívocas de un hombre que no sólo enseñó el seguimiento de Cristo, sino que lo practicó hasta el fin. Refiriéndose al contenido del seguimiento, dice: «No es sino la vinculación a Cristo Jesús, es decir, la ruptura completa con toda programación, con todo idealismo, con todo legalismo. No cabe ningún otro contenido, porque el único contenido es Jesús. No hay otros contenidos fuera de Jesús. El contenido es él» (D. Bonhoeffer) ⁵⁴.

d) *El modelo fundamental*

En este punto debemos, sin duda, salir al paso de dos malentendidos.

El primero es que, a pesar de que la figura histórica de Jesús haya sido presentada en su plasticidad, perceptibilidad y realizabilidad, su persona y su causa no resultan *a priori* tan indiscutiblemente evidentes y contundentes que impidan al hombre decir que no. Por el contrario, la plasticidad de Jesús atrae de tal manera, su perceptibilidad es tan exigente y su realizabilidad tan alentadora que el hombre se ve enfrentado a una decisión clara e inevitable, la cual es por fuerza una *decisión de fe*: confiar en ese mensaje, entregarse a la causa de Jesús, seguir su camino.

El segundo malentendido es que quien se ha decidido en la fe por Jesús, por su causa y su camino, tampoco encuentra en él una cómoda respuesta general a todos los problemas éticos de la vida diaria, como la limitación de nacimientos, la educación de los hijos, el control del poder, el sistema de cogestión, el trabajo en cadena o la lucha contra la contaminación. Jesús no es un modelo cualquiera que se deba copiar servilmente en todos los detalles, sino un *modelo básico* que hay que realizar de infinitas maneras de acuerdo con los diversos momentos, lugares y personas. Los evangelios no le aplican nunca adjetivos relativos a virtudes, sino que lo describen en sus acciones y relaciones. Lo que él es se refleja en lo que hace. Este Cristo Jesús admite un seguimiento de correspondencia o correlación con él, pero no una imitación en el sentido de simple copia.

Cuando un hombre se entrega a Jesús como a la norma decisiva, cuando se deja afectar por la persona de Jesús como por el *modelo básico de una manera de ver y vivir la vida*, queda transformado en *todo* su ser. Jesús no es una meta externa, una dimen-

⁵⁴ D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 14.

sión vaga, una regla general de conducta, un ideal fuera del tiempo. Repercute e influye en la vida y la conducta humana no tanto desde fuera cuanto desde dentro. El seguimiento de Cristo no implica sólo información, sino formación: no un cambio superficial, sino un cambio del corazón y, en fin, del hombre entero. Formación de un *hombre nuevo*: una nueva creación que tiene lugar en los diversos contextos, marcados por factores individuales y sociales, de la propia vida y en lo que ésta tiene de propio y peculiar, sin huella alguna de uniformidad.

Podríamos resumir la peculiar significación de Jesús para la praxis humana diciendo que él, por sus palabras y acciones, con su plasticidad, perceptibilidad y realizabilidad, es *en su persona* la invitación, la llamada, la exigencia para el individuo y la sociedad. En su condición de *modelo básico* y decisivo de una manera de ver y vivir la vida, Jesús ofrece, lejos de todo legalismo y toda casuística, *ejemplos, signos, orientaciones, directrices y paradigmas* que invitan, obligan y exigen. Y así es como impresion e influye, modifica y transforma a los creyentes y con ellos la sociedad humana. A los individuos y comunidades que se adhieren a él, Jesús les comunica y facilita en concreto ⁵⁵:

- *Una nueva orientación y actitud fundamental, un nuevo planteamiento de la vida, al que Jesús invita indicando sus consecuencias. El individuo o la comunidad que toman a Cristo Jesús como patrón y modelo de vida para sus relaciones con el hombre, con el mundo y con Dios pueden vivir de otra manera, más auténtica y humanamente. El hace posible una identidad y una coherencia interna en la vida;*
- *nuevas motivaciones, nuevos motivos para actuar, que pueden tomarse de la «teoría» y de la «praxis» de Jesús. A partir de él es posible dar una respuesta a la pregunta de por qué el hombre debe obrar así y no de otro modo, por qué debe amar y no odiar, por qué —y a esto no sabía responder el mismo Freud ⁵⁶—*

⁵⁵ Muchas de las ideas contenidas en los siguientes párrafos las debo a una estimulante conversación mantenida con J. M. Gustafson con ocasión de la conferencia que pronunció en Pittsburg: *The Relation of the Gospels to the Moral Life*, publicada en D. G. Miller y D. Y. Hadidian (ed.), *Jesus and Man's Hope* (Pittsburg 1971) II, 103-117. Cf. id., *Christ and the Moral Life* (Nueva York-Londres 1968).

⁵⁶ «Cuando me pregunto por qué siempre me he esforzado, sinceramente, por estar dispuesto en todo momento a perdonar a los demás y por ser lo mejor posible con los otros, y por qué no he dejado de esforzarme cuando notaba que mi actitud no hacía sino perjudicarme, pues los otros son brutales y engañosos, no encuentro ninguna respuesta»: Sigmund Freud, *Brief an J. J. Putnam* (8-7-1915), en *Sigmund Freuds Briefe 1873-1939*, seleccionadas y editadas por Ernst L. Freud (Frankfort 1960) 305.

debe ser honesto, indulgente y bondadoso en lo posible, aun cuando esto le perjudique y la desconsideración y brutalidad de los otros le hagan objeto de sus golpes;

- nuevas disposiciones, nuevas y estables convicciones, tendencias e intenciones, adoptadas y mantenidas en el espíritu de Cristo Jesús. Se produce una disponibilidad, se crean unas actitudes y se comunican unas posibilidades que son capaces de dirigir el comportamiento, y esto no sólo en momentos aislados y pasajeros, sino de manera durable. Tales disposiciones apuntan al compromiso humilde en favor del prójimo, a la solidaridad con los desheredados, a la lucha contra las estructuras injustas; disposiciones de gratitud, de libertad, de generosidad, de abnegación, de alegría, pero también de indulgencia, perdón y servicio; disposiciones que se mantienen también en las situaciones-límite, en la donación total de sí, en la renuncia no necesaria, en la entrega a causas nobles;
- nuevas acciones, nuevos hechos de mayor o menor alcance, que se realizan en seguimiento de Cristo, precisamente allí donde nadie ayuda: no sólo programas generales para la transformación de la sociedad, sino signos, pruebas, testimonios concretos de humanidad y humanización del hombre y de la sociedad;
- un nuevo sentido y una nueva meta en la realidad última, en la consumación del hombre y de la humanidad en el reino de Dios, capaces de asumir no sólo lo positivo, sino también lo negativo de la vida humana. A la luz y en la fuerza de Cristo Jesús se ofrece al creyente un sentido último no sólo para la vida y la acción, sino también para el dolor y la muerte del hombre, y no sólo para los momentos de éxito, sino también para las horas dolorosas de la humanidad.

En resumen: tanto para el individuo como para la sociedad, Jesucristo es en su persona, con su palabra, con su acción y con su destino,

una invitación: «Tú puedes»,

un llamamiento: «Tú debes»,

un reto: «Tú eres capaz»;

y, por tanto, un modelo básico de un nuevo camino en la vida, de un nuevo estilo de vida, de un nuevo sentido para la vida.

III

SER CRISTIANO SIGNIFICA SER RADICALMENTE HOMBRE

Todo lo que dice la teología y todos los programas cristianos sobre un «hombre nuevo» o una «nueva creación» no sólo no tendrán repercusión en la sociedad, sino que a menudo contribuirán a seguir manteniendo unas condiciones sociales inhumanas, a menos que los cristianos sepan hoy, de una manera convincente, hacer visible ante el mundo ese «hombre nuevo» y esa «nueva creación» en la lucha contra las estructuras injustas. ¿Quién no sufre a diario, de una u otra forma, bajo el peso de esas estructuras muchas veces anónimas e impenetrables, sea en el matrimonio o en la familia, en la profesión o en el estudio, en situaciones ambientales o económicas, en la búsqueda de trabajo, en el seno de asociaciones, partidos u organizaciones? «En determinados entornos sociales resulta prácticamente imposible un comportamiento liberado y liberador. Hay alojamientos que destruyen sistemáticamente la relación madre-hijo; hay formas de organización laboral que regulan de manera darwinista la situación del fuerte con respecto al débil, anulando ciertas cualidades, como la solidaridad, la compasión o el juego limpio, a título de factores molestos para la producción. Pero cambiemos las condiciones, humanizando los alojamientos y dando un tono cooperativo a las formas de organización, y habremos hecho posible una vida distinta: nada más y nada menos»¹.

1. IMPORTANCIA DE LO SOCIAL

¡Habría que cambiar al hombre! Así gritan o suspiran los grandes innovadores de las estructuras, educadores y políticos, tecnócratas y revolucionarios. Pero el caso es que, con la tecnología

¹ D. Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann* (Stuttgart-Berlin 1971) 78.

ambiental, con el psicoanálisis o con la misma revolución política, sólo se logra un cambio relativo en la interioridad del hombre, en su «corazón». En realidad, ¿cómo es posible cambiar al hombre en su interior sin arrebatárle su dignidad y libertad con alguna manipulación (por ejemplo, de los genes)? ¿Cómo cambiar al hombre para que se convierta desde dentro en un hombre nuevo? Ahora está claro que el mensaje de Cristo Jesús apunta precisamente a ese cambio, a ese hombre nuevo: al hombre metido en el entramado de las estructuras sociales, como hemos subrayado tantas veces. A continuación insistiremos en que es preciso tener en cuenta la mutua dependencia existente entre el mensaje cristiano y la situación social del hombre.

a) *Atajos políticos*

Repitamos, ante todo, que Jesús, pese a su decidida intervención en favor de un cambio radical y pese a su crítica contra los círculos dominantes y los desequilibrios existentes, no es un revolucionario político-social. Su programa sobre un reino de Dios que transforma todo y que libera del mal para el bien, no era un programa de acción político-social². Y tampoco hoy, si tomamos a Jesús como criterio, podremos sacar directamente del mensaje cristiano un programa de acción político-social.

Es cierto que Jesús, con su repulsa de la violencia, del odio y de la venganza, no fue un hombre del *establishment* ni un apologeta del orden constituido. Partiendo de las exigencias de Dios hacia el hombre, puso radicalmente en tela de juicio el sistema religioso social; pero sólo en este sentido tuvo su mensaje implicaciones políticas³. Por tanto, si tomamos a Jesús como criterio, también hoy habrá que tomar en serio las implicaciones políticas del mensaje cristiano.

No cabe, pues, limitar la praxis cristiana a la esfera privada y apolítica o al ámbito puramente eclesial. No cabe prescindir de la sociedad y del mundo. La misma separación establecida en la teoría teológica entre *dogmática* (doctrina de la fe) y *ética* (doctrina de las costumbres), que se introdujo gradualmente debido sobre todo a exigencias técnicas de división del trabajo, resulta problemática a este respecto. La consecuencia de tal división fue con frecuencia una dogmática sin repercusión práctica, por una parte, y una ética sin bases dogmáticas, por otra. Las obras clásicas de la Reforma, los *Loci communes* de Melancton y la *Insti-*

tutio de Calvino, por no hablar de las *sumas* medievales (entre ellas la *Suma* de Tomás de Aquino, fundamental para la sistematización de la ética), tratan todavía conjuntamente la dogmática y la ética. Si, por razones técnicas, resulta hoy casi inevitable separar la una de la otra, e incluso la ética individual y la social, convendría restablecer desde la dogmática —como estamos intentándolo aquí— los vínculos con la ética individual y social, y viceversa. La fe cristiana y la acción cristiana son inseparables tanto en la esfera individual como en la social.

Jesús —que actuó desde la perspectiva de una expectación próxima del reino de Dios— no propuso ningún programa de renovación y cambio de las estructuras sociales. No planteó a fondo la cuestión de la esclavitud o de la mujer, ni siquiera el problema de la emancipación general del ser humano. No esbozó una ética económica, política o cultural. No se interesó en absoluto por amplios sectores de la vida social, como el derecho y la política, la ciencia y la cultura. No instituyó la Iglesia como una «sociedad perfecta» ni reivindicó para ella autoridad (*potestas directa o indirecta*) sobre las «cosas temporales». El Sermón de la Montaña y todos los imperativos éticos de Jesús se dirigen principalmente —hay que reconocerlo— al individuo o a grupos⁴.

Una vez que se hundió el horizonte de la expectación apocalíptica a corto plazo, y dado que la cristiandad tenía que disponerse a afrontar un tiempo más largo, fue preciso desarrollar muy de otro modo que al principio —aunque manteniendo la perspectiva del reino de Dios— las implicaciones político-sociales del mensaje cristiano. Ya en los primeros siglos se hizo sentir el peligro de identificar directamente el mensaje cristiano con un programa político. El giro político que se produjo en el Imperio romano con el advenimiento de Constantino invitó a la teología a entregarse, de una manera acrítica e incontrolada, en brazos de la ideología político-social dominante. El primer gran proyecto de *teología política* cristiana, debido al obispo de la corte constantiniana Eusebio de Cesarea, desarrolla un modelo de teología político-religiosa del Imperio basada en el programa «un Dios, un Logos, un Emperador, un Imperio». Dentro del contexto histórico, la noción de *theología politiké* (o *theología civilis*, que en el estoicismo se distingue de la teología «mítica» y de la «natural») representa la teologización directa de las formas de Estado y sociedad existentes y una compenetración de lo estatal y lo religioso que fue objeto de una amplia y aguda crítica por parte de Agustín en su *Ciudad de Dios*. La «teología política» cristiana,

² Cf. III. I.2 c): *No un revolucionario social.*

³ Cf. III. I.2 d): *Revolución de la no violencia.*

⁴ Cf. III. II.3 d): *El sentido del Sermón de la Montaña.*

sucesora directa de la ideología religiosa estatal de la antigua Roma, fue, a su vez, una pura ideología del Estado. Su canonización teológica de la primacía de la política y su legitimación de la autoridad absoluta del Estado repercuten no sólo en el cesaropapismo bizantino y en el Renacimiento, en teóricos del Estado y la sociedad como Maquiavelo y Hobbes, sino también en el romanticismo político y en el tradicionalismo francés del pasado siglo (y, de otro modo, en el absolutismo político-religioso del pontificado).

Así, pues, la noción de «teología política» está marcada, en su tradición dos veces milenaria, por una concepción restauradora e integrista del Estado y la sociedad. Y este peculiar sello histórico se ha mantenido incluso después que se afirmara —por obra de la Ilustración política— la distinción entre Estado y sociedad y la concepción del orden político como el ordenamiento mudable y cambiante de la libertad. Tal noción no se puede traducir por las buenas en un concepto crítico-revolucionario sin incurrir en equívocos: así lo demuestra en particular la dudosa celebridad que alcanzó en nuestro siglo la «teología política» por obra del católico Carl Schmitt⁵, especialista en derecho político y precursor involuntario del nazismo, contra quien el teólogo Erik Peterson ya intentó probar, en su conocido ensayo sobre el monoteísmo como problema religioso, «la imposibilidad teológica de una *teología política*»⁶.

Todas las matizaciones y cautelas de los actuales exponentes de una nueva «teología política»⁷ no han podido evitar que ésta

⁵ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Munich-Leipzig 1922; reimpresión: 1934!), esp. 47-66. Lo mismo se puede decir también del término «Cristo político».

⁶ E. Peterson, *El monoteísmo como problema político* (1935), en *Tratados teológicos* (Cristiandad, Madrid) 27-62.

⁷ La «teología política» ha sido tratada especialmente por J. B. Metz en diversas publicaciones programáticas de estos últimos años: *Teología del mundo* (Salamanca 1970); *El problema de una teología política*: «Concilium» 36 (1968) 385-403; art. *Teología política*, en *Sacramentum Mundi V* (Barcelona 1974) 499-507; es importante su nueva postura en *Iglesia y pueblo o el efecto de la ortodoxia*, en *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política* (Cristiandad, Madrid 1975) 117-146. Cf. además J. Moltmann, *Theologische Kritik der politischen Religion*, en *Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen «politischen Theologie»* (Munich-Maguncia 1970) 11-51; D. Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann* (Stuttgart-Berlin 1971). Sobre la discusión cf. H. Peuckert (ed.), *Diskussion zur «politischen Theologie»* (Munich-Maguncia 1969); son especialmente interesantes las contribuciones al citado volumen de H. Maier, D. A. Seeber, W. Oelmüller, H. R. Schlette, H. Schürmann, F. Böckle, K. Lehmann, T. Rendtorff, W. Pannenberg, K. Rahner. Cf. también la respuesta de J. B. Metz, quien se distancia una vez más de la «teología política» (*ibid.* 268).

haya sido entendida con frecuencia no como conciencia teológico-crítica de las implicaciones y tareas sociales del cristianismo, sino —ya a partir del mismo nombre, en la teoría y en la praxis— como una «teología politizante». El mismo nombre ya invita a cargar la «teología política», como por la espalda, de una ideología política (ahora naturalmente «de izquierdas»). Con evidente parcialidad, y no ya en beneficio de un orden político-social establecido, absoluto y legitimado sobre bases religiosas, sino en beneficio de la «transformación de formas y estructuras políticas liberales», de la «emancipación», de la «democracia» o del «socialismo», se deducen directamente del mensaje cristiano los más variados postulados políticos: desde la nacionalización de las industrias básicas hasta la eventual destitución de todos los representantes elegidos por un pueblo. En lugar de un anticomunismo y un antisocialismo fundados directamente sobre bases «cristianas», ahora se nos ofrece una crítica del capitalismo y una teoría socialista de la sociedad fundadas también directamente sobre bases «cristianas». Ciertos esquemas políticos, patrimonio de una determinada crítica social de nuestros días, se elevan así al rango de categorías del mensaje cristiano: a una politización reaccionaria de la fe desde la derecha (una especie de teología del *establishment*) se opone el peligro de una neopolitización revolucionaria de la fe (una teología de la revolución⁸, en último extremo) desde la izquierda. Antaño se veía una clara e inmediata acción de Dios en el orden estatal y en el príncipe (o papa) absoluto; ahora se cree verla inmediatamente en la historia de la libertad social y en la revolución socialista (aunque, naturalmente, no en el acceso del nacionalsocialismo al poder ni en los golpes militares). Y la teología politizante, que se presentó como conciencia de lo primero, se presenta ahora como conciencia de lo segundo.

La verdad es que *ambas* concepciones de la teología politizante parecen carecer de distancia crítica y de respeto ante la autonomía secular moderna de la política, del Estado y de la sociedad, reali-

⁸ Cf. R. Shaull, *Revolutionary Change in Theological Perspective*, en J. C. Bennett (ed.), *Christian Ethics in a Changing World* (Nueva York-Londres 1966) 23-43; id., *Befreiung durch Veränderung. Herausforderung an Kirche, Theologie und Gesellschaft* (Munich-Maguncia 1970). Sobre la discusión cf. T. Rendtorff-H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien* (Frankfurt 1968); también el artículo citado en esta misma nota de B. Shaull, publicado en alemán: *Revolution in theologischer Perspektive*, en *Vorbereitungsbände der Genfer Weltstudienkonferenz für Kirche und Gesellschaft* (1966), 117-139; E. Feil-R. Weth (ed.), *Diskussion zur «Theologie der Revolution»* (Munich-Maguncia 1969); C.-H. Grenholm, *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age. An Analysis of the Social Ethics of J. C. Bennett, H.-D. Wendland and R. Shaull* (Upsala 1973).

dades que están insertas en la mundanidad del mundo y no necesitan ninguna teologización neointegrista. Ambas concepciones parecen desconocer la auténtica trascendencia política del mensaje cristiano, del cual no es posible deducir directamente una determinada política o unas determinadas soluciones a problemas jurídicos y constitucionales, a cuestiones económicas, sociales, culturales e internacionales.

Creemos, pues, que no se debería hablar de «teología política», debido a la carga histórica de este concepto, a su actual ambigüedad y a las objeciones de forma y de fondo a que está expuesto. No obstante, como ya subrayábamos al comienzo de nuestro largo recorrido⁹, hay que reconocer que sus intenciones son positivas. De hecho se necesita una *teología crítico-social* —este nombre le vendría mejor— que no se identifique con la sociedad de hoy, con el *statu quo*, sino que adopte a este respecto una postura crítica y dialéctica. Así como no se puede ligar al mensaje cristiano un determinado programa de acción político-social, así tampoco se puede apoyar en él una interiorización, espiritualización o individualización. Siempre que ha sucedido esto —y sigue sucediendo todavía—, se ha malentendido la fuerza ética y el significado social del evangelio, el carácter público primario (y no simplemente *a posteriori*) del mensaje cristiano, la función crítica de la teología y de la Iglesia y su referencia a la praxis.

b) Consecuencias sociales

Si quieren los cristianos y su teología asumir —dentro de ciertos límites y desde un determinado punto de vista— una función crítica en la sociedad, deben saber perfectamente *de dónde* arranca su crítica. Resultará superflua si ésta, sea negativa o positiva, se limita a repetir lo que ya dicen la sociedad o la crítica secular de la misma. No basta unirse al conjunto de voces que claman por la justicia, la paz y la libertad, poniendo simplemente tal clamor bajo una etiqueta bíblica como «reino de Dios». De acuerdo con lo que llevamos dicho, una crítica social no podrá definirse como específicamente cristiana si no arranca *de Cristo Jesús*.

El autor del mejor libro sobre Jesús escrito con criterio marxista y ateo, el checo Milan Machovec, hace notar certeramente un hecho característico: los polemistas y críticos que se enfrentan al cristianismo «no atacan casi nunca a los cristianos por ser partidarios de Jesús, sino que les acusan de *no* serlo, de traicionar su causa, de poseer todas las cualidades que Jesús reprendía en el fa-

riseísmo, de merecer aquellas palabras: 'Este pueblo me alaba con sus labios, pero su corazón está lejos de mí'. En esos casos la crítica se refiere al cristianismo de tal o cual época, pero no al ideal auténtico de Jesús»¹⁰. Y Machovec recuerda en especial los reproches de Karl Marx contra un cristianismo aburguesado, compendiables en esta pregunta-clave: «¿No es cada momento de vuestra vida práctica un mentís a vuestra teoría?».

Si se parte de este Cristo Jesús, por muchas distinciones que se puedan hacer, será imposible separar la teoría y la práctica, el ámbito privado y el público, la esfera religiosa y la política. Tanto para el individuo como para la sociedad secular, para todo el ámbito público y político; tanto para las personas de cualquier condición, profesión y rango como para las estructuras e instituciones tiene una enorme importancia lo que hemos dicho en los diversos capítulos dedicados a Jesús:

sobre la identificación con los débiles, los enfermos, los pobres, los desheredados, los oprimidos y los moralmente fracasados; sobre el perdón sin límite, el servicio mutuo sin consideraciones jerárquicas, la *renuncia sin contrapartida*;

sobre la supresión de fronteras entre compañeros y no compañeros, prójimos y extraños, buenos y malos, en aras de un amor que no excluye ni siquiera al adversario y enemigo; sobre las normas, los preceptos y las prohibiciones, que existen en función de los hombres, y sobre los hombres, que no existen en función de las normas, los preceptos y las prohibiciones;

sobre las instituciones, tradiciones y jerarquías, que deben ser relativizadas en beneficio del hombre;

sobre la voluntad de Dios como norma suprema que sólo busca el bien del hombre;

sobre Dios mismo, que se solidariza con las calamidades y esperanzas de los hombres; que no pide, sino que da; que no oprime, sino que levanta; que no castiga, sino que libera; que no insiste en el derecho, sino en la gracia sin condiciones;

y, en fin, sobre la muerte y el abandono, y sobre la esperanza en la nueva vida y en la consumación del reino de Dios.

¿Hace falta mucha fantasía para imaginar que las cosas irían de otra manera, no sólo en el corazón del hombre, sino también en la sociedad, en sus estructuras e instituciones, si se viviera de verdad el mensaje cristiano? Más aún: ¿no *parecen distintas* las cosas en la sociedad allí donde se *vive* de acuerdo con ese mensaje? Lo que falla no es el programa cristiano fundamental, ni falla Cristo Jesús: lo que falla, cuando cambian tan pocas cosas

⁹ Cf. I. 1.2 b): *No cabe retroceso*.

¹⁰ M. Machovec, *Jesus für Atheisten* (Stuttgart 1972) 254.

en el mundo, son los cristianos. El argumento más fuerte *contra el cristianismo* son los *cristianos*: los cristianos que no son cristianos. Y el argumento más fuerte *en favor del cristianismo* son los *cristianos*: los cristianos que viven cristianamente. Al estudiar la historia de la Iglesia, a menudo tan poco consoladora, se olvida el tema, mucho más consolador, de la historia de los cristianos: un tema al que, por desdicha, prestan los historiadores muy poca atención.

No obstante, es imposible hacer del programa cristiano, que es el mismo Cristo Jesús, *una ley* para todos. Y cuando se intentó hacer algo de este tipo en algunos puntos particulares —por ejemplo, en la legislación matrimonial (divorcio)—, el resultado fue un avasallamiento totalitario y anticristiano de unos hombres por obra de otros. Cuando se intentó hacer algo en esta línea de manera coherente y en un plano general —como sucedió con el entusiasmo religioso-político de los revolucionarios anabaptistas de Münster (1534-35)— y se pretendió imponer a una sociedad el reino de Dios (el «reino de Sión») con la absoluta decisión de instaurar la justicia, la libertad y la paz, todo terminó en el triste y terrible dominio de un integrismo cristiano. Y, en fin, siempre que la Iglesia convirtió el evangelio en ley infalible (de la doctrina, del dogma, de la moral, de la disciplina), la libertad cristiana y el espíritu de servicio fueron sustituidos por la violencia y la esclavitud, se encendieron hogueras (de leña o de otros materiales), padecieron personas y la Iglesia se convirtió en el Gran Inquisidor del que Jesús se despidió sin decir palabra.

Jesús, como ya es evidente, no se presentó como un nuevo legislador: ni inculcó una ley moral natural¹¹ ni estableció una ley positiva revelada¹². No dictó disposiciones relativas a todas las esferas de la vida, ni principios morales de validez universal, ni un nuevo sistema ético. Seguir a Jesús no quiere decir cumplir un determinado número de prescripciones. El mismo Sermón de la Montaña¹³ —que, como se sabe, es una colección redaccional de dichos sueltos— no es una suma de preceptos y prohibiciones que haya que cumplir al pie de la letra, ni un código de conducta, ni una teología moral *in nucleo*, ni tampoco la ley fundamental de una nueva sociedad en la que, superados todos los males, ya no se requiera una autoridad estatal, ni policía, ni tribunales, ni ejército. El Sermón de la Montaña no viene a ser una especie de ordenamiento jurídico y legal, sino que contiene algo

que no puede ser objeto de una reglamentación legal y jurídica, a la vez que conduce, al menos indirectamente, a una transformación y humanización del derecho y de la ley.

Evidentemente, una sociedad no puede vivir sin un consenso mínimo sobre normas que regulen el comportamiento político, económico, social e individual. Pero las instrucciones de Jesús no son normas nuevas; no son reglas abstractas y universalmente vinculantes para la conducta y la convivencia humana cuyos límites se vayan descubriendo en cada caso. Sus instrucciones son más bien, como hemos visto, invitaciones, llamamientos, retos. Incluso el tantas veces invocado «*mandamiento*» del amor¹⁴ no es una nueva ley, ni tampoco un resumen, una síntesis, una suma de todas las leyes. No se puede amar por obligación. El «*mandamiento*» del amor es, por el contrario, la quintaesencia, el núcleo, el sentido total, lo que Pablo llama el «*cumplimiento*» de la Ley. El amor, desde la perspectiva de Jesús, no es simplemente una virtud entre otras virtudes, ni un principio análogo a otros principios. Es el criterio fundamental de todas las virtudes, principios, normas y formas de comportamiento humano. El *mandamiento* existe siempre en función del amor, y no viceversa.

Como hemos visto¹⁵, Jesús concentró, con una sencillez y concreción sin precedentes, todos los mandamientos en el doble *mandamiento del amor* a Dios y al prójimo: una exigencia que abarca absolutamente toda la vida del hombre, a la vez que puede ajustarse perfectamente a cada caso particular. Este amor no es sensiblería ni sentimentalismo, sino una decidida actitud de efectiva benevolencia hacia el prójimo, incluido el enemigo: es un estar alerta, con apertura y disponibilidad, en el marco de una actitud creadora, de una fantasía fecunda y de una acción que sabe amoldarse a cada caso y situación. En él caben todos: hombre y mujer, amigo y amiga, compañeros, vecinos, conocidos y extraños.

Para Jesús, pues, el amor es bueno *en todas las situaciones*. Es el criterio con que se deben valorar todos los bienes. No es algo inherente a determinadas actitudes, sino el regulador decisivo de todas las acciones. Gracias al amor, los mandamientos reciben su sentido último, pero también se ven limitados y en ocasiones, como ocurre prácticamente en las transgresiones de la Ley por parte de Jesús, quedan abrogados: todo ello en atención a la persona humana. Esto no significa una moral sin normas, un antinomismo o libertinismo, ni un salvoconducto para el capricho subjetivista del individuo, a menudo obstinado y poco informado. Al

¹¹ Cf. III. II.3 a): *No una ley natural.*

¹² Cf. III. II.3 b): *No una ley revelada.*

¹³ Cf. III. II.3 d): *El sentido del Sermón de la Montaña.*

¹⁴ Cf. Jn 13,34.

¹⁵ Cf. III. III.2 a): *Dios y el hombre a un tiempo.*

contrario, el amor reclama una gran responsabilidad de conciencia, la cual debe utilizar todas las posibilidades de información y comunicación (*conscientia bene formata*). En su vida práctica, el hombre debe atenerse indiscutiblemente a una serie de normas, preceptos y prohibiciones sin los cuales la vida resulta imposible para una sociedad o comunidad determinada e incluso para el mismo individuo: desde las señales de tráfico hasta la constitución del Estado y los diez mandamientos de Dios. Pero todas las normas —incluidos los diez mandamientos— deben estar al servicio del hombre; según Jesús, existen por razón del hombre, y no el hombre por razón de las normas.

De ahí que, en cada caso, se requiera una acción que se ajuste a la situación y no que cumpla literalmente la ley¹⁶. Y es el amor el que señala *la línea a esa acción a tono con la circunstancia*, el que constituye un criterio último, universal a la vez que concreto, el que permite superar los conflictos que surgen inevitablemente por culpa de una interpretación legalista de los diversos preceptos. Así el hombre no se regula ya mecánicamente por cada precepto o prohibición, sino por lo que la realidad misma exige y hace posible: cada norma, cada precepto o prohibición, tiene su criterio interno en el amor al prójimo.

Por tanto, en la perspectiva de Jesús, el amor, la benevolencia activa hacia el prójimo, es lo que hace que las normas ambiguas¹⁷ sean claras en cada caso concreto. De este modo se comprende por qué dice Pablo que el amor no perjudica al prójimo y representa así el cumplimiento de la Ley¹⁸. Y viceversa: si tuviera alguien toda la ciencia y toda la fe y entregara su cuerpo a las llamas, pero careciese de amor, de nada le aprovecharía¹⁹. Quien obra con amor y benevolencia hacia el prójimo cumple la ley de Dios, aun cuando se oponga a un precepto determinado, pues el sentido de la ley de Dios es el amor. El amor, en consecuencia, no es una invitación a conformarse o instalarse, sino una invitación a la libertad que tiene su medida en la libertad del otro.

- *Nunca le ha sido al hombre tan imposible vivir sin normas como en la sociedad moderna. Pero en la praxis el cristiano interpretará y practicará (o no practicará) esas normas sobre la base de una benevolencia amorosa hacia el prójimo.*
- *Por tanto, es bueno en una situación concreta lo que ayuda al prójimo que necesita de mí, y es malo lo que le daña o perjudica.*

¹⁶ Cf. IV. II.1 c): *Lo absoluto en lo condicionado*.

¹⁷ Cf. IV. II.1 d): *Problematicidad de las normas*.

¹⁸ Rom 13,10; cf. Gál 5,14. ¹⁹ 1 Cor 13,2s.

¿Qué es lo que hace que las normas, de por sí tan peligrosamente ambiguas, resulten claras en una situación concreta? ¿Cómo es posible que lleguen a ser claras y unívocas unas obligaciones que tan a menudo no son evidentes y que admiten tan diversos condicionamientos y articulaciones a tenor de las exigencias de la realidad, de los imperativos y necesidades humanas? Ya hemos visto que no es fácil determinar en qué consiste lo auténticamente humano; no es fácil demostrar de manera puramente racional por qué no se debe reducir todo a dominar y consumir, por qué se debe amar y no odiar. La dirección nos la señala Cristo Jesús: en él aparece claro por qué el hombre no debe odiar, sino amar; por qué no debe dominar a los demás, sino servirles; por qué no debe simplemente gozar, sino también renunciar; por qué debe optar por la solidaridad y no por el espíritu de lucro, por la bondad y no por la crueldad, por la entrega de sí y no por el egoísmo. En una palabra: sea cual fuere la situación, *el amor clarifica las normas*. Gracias al amor, la norma suprema es siempre la voluntad de Dios, que desea el bien total del hombre: es bueno lo que contribuye al bien del hombre, del prójimo, de los prójimos.

Decimos *los* prójimos. Este plural exige particular relieve en la moderna sociedad de masas, donde —como lo demuestra abundantemente la actual investigación de grupos²⁰— no sólo se dan relaciones entre individuos, sino también entre individuos y grupos, entre grupos e individuos y, en especial, *entre diversos grupos*. Pensemos en la discriminación racial, en el nacionalsocialismo, en la opresión social, en los egoísmos de agrupaciones, clases y partidos. El amor al prójimo tiene también un aspecto social, colectivo, y ha de fijarse especialmente en los grupos más débiles, postergados y oprimidos.

En los países subdesarrollados de Asia, Africa y América Latina se advierte esto aún más claramente que en los Estados de alto nivel industrial. También a escala internacional el amor está condicionado por las situaciones. Y las experiencias de un país o continente, aunque no se deben generalizar, pueden ser indirectamente útiles para otros países o continentes. La situación de la «cristiana» América Latina, donde no sólo grupos relativamente pequeños, sino pueblos enteros, subculturas y clases sociales viven en condiciones de miseria y explotación, casi privados de los más elementales derechos humanos, nos presenta un reto al compromiso cristiano activo. Problemas básicos de realización humana,

²⁰ Cf. H. E. Richter, *Die Gruppe* (Hamburg 1972); id., *Lernziel Solidarität* (Hamburg 1974).

que en Europa y Norteamérica son cada vez más raros, se plantean aquí con una urgencia muy distinta y ofrecen a los europeos y norteamericanos una ocasión muy seria para comprobar su humanidad y su cristianismo.

c) *Compromiso por la liberación*

Desde 1968, año en que se reunió la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín —un hecho que tiene para el continente sudamericano una importancia comparable a la del Concilio Vaticano II—, la Iglesia y la teología latinoamericanas han adquirido una nueva conciencia de la situación social, política, cultural y religiosa: «América Latina parece vivir todavía bajo el signo trágico del subdesarrollo, que priva a nuestros hermanos no sólo de disfrutar de los bienes materiales, sino incluso de su autorrealización como hombres. Pese a los esfuerzos que se están llevando a cabo, subsisten el hambre y la miseria, las epidemias y la mortalidad infantil, el analfabetismo y la marginación, diferencias radicales de renta y tensiones entre las clases sociales, explosiones de violencia y escasa participación del pueblo en la administración al servicio del bien común»²¹.

Ante semejante *inhumanidad y «violencia» estructural*, que algunos cristianos sudamericanos definen como situación de «pecado» colectivo y escándalo «que clama al cielo», no pueden callar los cristianos, ni menos aún las Iglesias, ignorando su corresponsabilidad y permaneciendo impasibles²². ¿No deberían ser ellos, con su propio programa, con la mirada puesta en Cristo Jesús y en los profetas del Antiguo Testamento, los primeros en elevar su protesta profética y comprometerse en la lucha contra toda opresión política, económica y cultural? Un *compromiso por la liberación* de todos aquellos a quienes se escamotea legalmente su humanidad y la posibilidad real de ser cristianos: los desamparados del continente, cuya pobreza no es una necesidad natural, sino el subproducto de un despiadado sistema social, y las clases populares más o menos abiertamente explotadas, las culturas menospreciadas, las razas discriminadas (indios). Un compromiso por

²¹ Para las ideas que siguen nos basamos en «Concilium» 96 (1974), número dirigido por C. Geffré y dedicado al tema de la *Praxis de liberación y fe cristiana*, todos cuyos artículos han sido escritos por teólogos latinoamericanos. Cf. *ibid.*, 431, donde cita el Documento de Medellín.

²² Cf. R. Muñoz, *Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina* (Santiago de Chile 1973); *id.*, *Dos experiencias típicas de las comunidades cristianas de América Latina comprometidas en el movimiento de liberación*: «Concilium» 96 (1974) 431-439.

la liberación para procurar a un pueblo subdesarrollado suficiente alimentación y cultura y para lograr la igualdad jurídica de los postergados; para abolir esa distribución unilateral del trabajo en el mundo, que crea continuamente nuevas dependencias de los pueblos subdesarrollados con respecto a las naciones industrializadas, y para eliminar las relaciones económicas injustas tanto dentro de cada país como en sus contactos con otros. Un compromiso por la liberación para que en todo esto sea posible una nueva manera de ser hombre y de ser cristiano: no simplemente una compasión ineficaz o unos grandilocuentes gestos de misericordia, ni tampoco unas reformas superficiales, sino un «hombre nuevo» en una nueva sociedad, realmente justa, fraternal y libre.

La *teología* tiene una función particular en ese contexto latinoamericano: no puede limitarse —aquí menos que en ninguna otra parte— a eruditos estudios sobre el pasado, a una repetición de antiguos dogmas y doctrinas o a una exégesis histórico-crítica de la Escritura. En esos países es tan grande el contraste entre el programa cristiano y las posibilidades humanas de amplias masas del pueblo que la teología no se encuentra tan sólo, como en otras partes, ante el problema de hablar de Dios y de su benevolencia a los no cristianos, sino de tocar estos temas ante un auditorio de no hombres o infrahombres en un mundo inhumano. Tal teología no puede partir simplemente de lo que los teólogos han dicho de la realidad, sino de lo que hoy dice inmediatamente la realidad del hombre y de la sociedad. No puede ser, como lo fue hace algún tiempo en Europa, una «teología de las realidades terrenas» ni una «teología de la pregunta», ni tampoco una forma de «teología política», que para los sudamericanos resulta demasiado académica, descomprometida, infecunda y anclada en una parte del mundo, sino que debe ser una «teología de la liberación», de gran profundidad espiritual y enraizada directamente en el evangelio: una reflexión coherente y crítica, centrada en los movimientos históricos de liberación y en una praxis liberadora, a la vez que confrontada con el mensaje cristiano en su realidad concreta²³.

En tales circunstancias, la teología no será tanto una abstracta teología de la secularización cuanto «el esfuerzo por eliminar la actual situación de injusticia y crear otra sociedad más libre y humana», en la que «los hombres puedan vivir con dignidad y dis-

²³ Para la teología de la liberación es fundamental la obra, tan comprometida como ponderada, de G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima 1971). Cf. *id.*, *Praxis de liberación. Teología y predicación*: «Concilium» 96 (1974) 353-374.

poner de su propio destino»²⁴. Será, pues, una teología de orientación ética y con la mirada puesta totalmente en la praxis o, para ser más exactos, en la «praxis de la liberación»; una teología que, en esos países, se revuelva contra las opresiones político-sociales (pobres, oprimidos, débiles), erótico-sexuales (la mujer como objeto sexual) y pedagógicas (niños domesticados en un sistema educativo de opresión oligárquica)²⁵; una teología capaz de elaborar un proyecto histórico de liberación política, económica, cultural y sexual que sea signo real y anticipación del proyecto definitivo, escatológico, de la plena libertad del reino de Dios.

Pero no sólo la teología: tampoco la *Iglesia*, que tan a menudo traicionó su propio programa en la empresa varias veces secular —y no concluida hasta nuestro tiempo— de un cristianismo colonialista, debe recurrir al evangelio de Cristo para justificar una situación social que se opone manifiestamente a las exigencias del evangelio. ¿Qué decir de un evangelio que degenerase, con aprobación eclesiástica, en ideología de una minoría opulenta, en medio para satisfacer las necesidades religiosas de las masas y mantener así un orden social que, establecido y controlado por un reducido grupo, resulta efectivamente útil y beneficioso sólo para ese grupo? La Iglesia, para la cual la exigencia de liberación universal en Cristo no puede reducirse al plano religioso, debe cambiar de actitud e identificarse con la miseria de las grandes masas populares, con sus esperanzas y luchas en pro de una mejor existencia humana. Y no es posible ignorar que cada vez son más los cristianos —desde obreros hasta sacerdotes y obispos— que se van incorporando al proceso de liberación: «liberación de todo un sistema de convivencia opresivo y discriminante, y liberación para una autorrealización del pueblo, el cual puede determinar por sí mismo su destino político, económico y cultural»²⁶.

Se trata de un «compromiso por la liberación» sin restricciones. Pero ¡cuidado con los tópicos! Esa expresión y una buena parte de lo que se dice y exige en tal contexto pertenecen al campo de lo *vago y ambiguo*. «Todavía hoy se la explota en Latinoamérica con un signo ideológico e incluso partidista»²⁷. Esta «teología de la liberación» corre el riesgo de convertirse en un cajón de

²⁴ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 2-4.

²⁵ Cf. E. Dussel, *Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto*: «Concilium» 96 (1974) 328-352; P. Freire, *Pedagogía do oprimido*; ed. alemana: *Pädagogik der Unterdrückten* (Stuttgart-Berlin 1972).

²⁶ L. Boff, *Salvación en Jesucristo y proceso de liberación*: «Concilium» 96 (1974) 375-388.

²⁷ S. Galilea, *La liberación como encuentro de la política y de la contemplación*: «Concilium» 96 (1974) 313-327.

sastre que recoja los más opuestos contenidos políticos: desde teólogos relativamente conservadores hasta revolucionarios de tendencia claramente marxista²⁸. La mayoría de los propulsores de la «teología de la liberación» advierten el peligro de que el mensaje cristiano, no identificable con ningún ordenamiento social presente o futuro, se reduzca a un programa o una acción de tipo político. Se reconoce que la participación de los cristianos en el proceso de liberación presenta «diversos grados de radicalidad» y se expresa en un lenguaje que, todavía en búsqueda, avanza «a tientas y no sin errores»²⁹. Es preciso tener una actitud de apertura a «diversas opciones», no sólo para una actividad directamente política, sino también educativa, cultural, económica, profético-pastoral. El principal interés de esta teología, ajena a egoísmos partidistas, no es de tipo político y económico-social. Tampoco aquí vive el hombre sólo de pan, aunque muchos se contentarían con poder vivir simplemente de pan. Lo que se persigue decididamente y se intenta vivir es una síntesis de «compromiso militante» y «contemplación religiosa», de acción y oración, de mística y política³⁰. Y precisamente el testimonio real de pobreza —como expresión del amor al prójimo y argumento contra la injusticia, no ya como ideal de vida justificado en sí mismo e incluso como glorificación de una realidad inhumana— adquiere un significado especial en la particular situación social de unos países pobres³¹.

En la práctica, la discusión sobre la realización político-social del ímpetu liberador culmina hoy para los cristianos latinoamericanos en esta pregunta: el compromiso por la liberación, ¿no implica necesariamente una opción política en favor del *socialismo* y en contra del *capitalismo*? En la exasperante situación producida en ese continente por el sistema económico capitalista (y también por otros factores, con frecuencia ignorados, como el clima, el desarrollo histórico-cultural, la mentalidad general, la actitud ante la vida y el trabajo, la tradición religiosa), situación que en Europa sólo puede compararse con la que creó durante el siglo pasado el expoliador liberalismo manchesteriano, la única salida política no suele ser otra que la simpatía por el socialismo que sienten muchos cristianos activos. Así se explica que el planteamiento teológico latinoamericano tenga también importancia y una gran actual-

²⁸ Cf. H. Assmann, *Evaluation critique de la «Théologie de la libération»*, en *Lettre (Paris) Nr. 187* (marzo 1974), 23-28. Assmann se opone a J. Moltmann y J. Alfaro, a quienes acusa de «progresismo reformista».

²⁹ G. Gutiérrez, «Concilium» 96 (1974) 353s.

³⁰ Cf. S. Galilea, *art. cit.*

³¹ Cf. G. Gutiérrez, «Concilium» 96 (1974) 360-363.

lidad para Asia, Africa e incluso Norteamérica³². En Europa se plantea la misma problemática, por más que ciertos representantes de la «teología política» procuren eludirla, cosa que les critican duramente sus colegas latinoamericanos.

d) Evitemos posturas no críticas

Para poner freno a la confusión en el lenguaje y en los contenidos, también los teólogos deberán emplear con propiedad los términos que se barajan en la discusión. Si la «izquierda» se identificara con la permanente apertura de la sociedad a su propio futuro, y el «socialismo» con el esfuerzo por eliminar la pobreza, fomentar la democracia y una sociedad más justa, ¿qué persona razonable y honesta no sería partidaria de la «izquierda» y del «socialismo»? Pero tal lenguaje enmascara el fondo del asunto. «Socialismo» no significa, en rigor, cualquier tipo de democracia social, o socialdemocracia, contra la cual no tienen serios reparos las mismas conferencias episcopales europeas a pesar de su tono conservador, como no los tiene tampoco contra determinados partidos «cristianos» que preconizan una democracia social. «Socialismo» significa socialización, nacionalización de los medios de producción y, por tanto, abolición de la propiedad privada. Y éste es precisamente el socialismo que propugnan resueltamente muchos cristianos latinoamericanos.

Contra semejante socialismo —al menos mientras no atropelle los derechos humanos elementales (por ejemplo, la libertad de opinión y de religión)— no es posible formular graves objeciones basadas en el evangelio de Jesucristo. Pero ¿será posible tal vez por otros motivos de índole económica, social y política? La nacionalización de los medios de producción con todas sus consecuencias —poder ilimitado del Estado (o del partido único) y amenaza de la libertad del individuo—, ¿representa la gran solución para América Latina? Después de tantos decenios de sospechoso socialismo en Europa Oriental y después de las recientes experiencias socialistas de Cuba y Chile, este punto es objeto de acalorada discusión tanto entre los cristianos como entre los no cristianos del continente americano. Se está de acuerdo en el objetivo de una sociedad más justa, pero se discute sobre el método básico que conduce a esa sociedad. Es curioso que la teología de la liberación, pese a su énfasis en la vinculación a la realidad,

³² Cf. J. H. Cone, *A Black Theology of Liberation* (Filadelfia-Nueva York 1970); R. Radford Ruether, *Liberation Theology. Human Hope Confronts Christian History and American Power* (Nueva York-Toronto 1972).

apenas si alude a un modelo concreto de sociedad socialista: a lo sumo se postula, de manera vaga y genérica, una vía específicamente latinoamericana hacia el socialismo, siendo así que también en América Latina (Cuba, Chile) la realidad político-social exige una clara concreción so pena de que un sincero compromiso cristiano siga siendo atropellado por el comunismo o estrangulado por dictaduras militares. La programática referencia de esta teología a la praxis debería tener en cuenta un hecho que esbozábamos en nuestro capítulo introductorio: que el «capitalismo» (que para muchos teólogos, lo mismo que el «socialismo», es más bien una entidad mitológica) se ha revelado notablemente susceptible de reformas (una «economía social de mercado» con mayor control e intervención directiva del Estado). Además, ni en Oriente ni en Occidente, ni en el plano de la teoría científica ni en el de la praxis, se ha desarrollado otro sistema económico y social que evite los defectos de un sistema económico liberal sin causar otros males mayores y que sea capaz de salvaguardar mejor la libertad, la democracia, la justicia y el bienestar³³.

Con esto no se trata de utilizar el evangelio para defender de manera indiferenciada y acrítica la propiedad privada o el «sistema capitalista» ni de condenar la socialización y el socialismo como no cristianos. No sólo hemos reconocido la parte de verdad y el potencial liberador que tiene el socialismo y, en particular, el socialismo marxista, sino que hemos admitido de entrada que un cristiano puede ser en ocasiones «marxista» (crítico), es decir, socialista en sentido estricto³⁴. Pero con la limitación que entonces hicimos y ahora repetimos: que se puede ser cristiano no sólo como marxista o socialista. La fórmula «ni socialismo sin democracia ni democracia sin socialismo» (Rosa Luxemburg contra Lenin), entendida frecuentemente como indicativo y no como imperativo, no se mantiene ni en su primera parte (repúblicas populares socialistas desde Alemania Oriental hasta China) ni en su segunda parte (democracias occidentales no socialistas). Por su parte, la fórmula «cristianismo = socialismo» ignora que también hoy existen cristianos convencidos que no son socialistas, que existe un cristianismo práctico sin socialismo, lo mismo que existe un socialismo sin cristianismo. Por tanto, nuestra postura —pese a la impopularidad con que chocará a la derecha o la izquierda— es la siguiente: *un cristiano puede ser socialista* (con perdón de la «derecha»), pero *un cristiano no debe ser por fuerza socialista* (con perdón de la «izquierda»). Como decíamos al principio de esta sección, un cris-

³³ Cf. I. 1.3 b): *¿Humanismo por revolución político-social?*

³⁴ *Ibid.*

tiano puede tomar totalmente en serio su compromiso por la liberación, pero sin tener por qué ver una panacea en la socialización de la industria, de la producción agraria y, si llega el caso, de la educación y la cultura.

¿Por qué es importante esta distinción no sólo en Sudamérica, sino también en Europa y en Norteamérica? No por prejuicios burgueses ni por una mentalidad partidista, sean cuales fueren, sino por una serie de razones objetivas y básicas que conviene explicitar:

a) Sólo así un cristiano puede verse libre de presiones políticas de partido (sean de signo socialista o de cualquier matiz anti-socialista). Si la «jerarquía», en un determinado país, favorece expresa o tácitamente a un partido, no se puede prohibir a los cristianos, aunque ejerzan ministerios eclesiásticos, que declaren y organicen públicamente su apoyo al partido contrario.

b) Sólo así se puede evitar la polarización de la Iglesia en miembros (y tal vez comunidades) socialistas y no socialistas. Hay que hacer todo lo posible por evitar cualquier tipo de partidos en la comunidad eclesial, la cual, en virtud de su programa cristiano, quiere estar por encima de todo partido³⁵.

c) Sólo así se evita que el evangelio reciba una indebida carga ideológica y sea interpretado como un programa político de partido que —según las épocas— podrá ser de «izquierdas», de «derechas» o incluso de «centro». En tal caso sería inútil buscar algo específicamente cristiano.

Hoy se impone, y no sólo en América Latina, un *examen general del compromiso de la Iglesia* en la sociedad a nivel nacional o regional. En algunos países, especialmente en los «católicos» —por no hablar de Irlanda del Norte—, convendría contemplar la posibilidad de una renuncia voluntaria a ciertos privilegios nacidos en otro tiempo y hoy trasnochados (por ejemplo, la escuela católica). Si se quiere fomentar un auténtico compromiso de la Iglesia en la sociedad, evitando excederse en unos sectores públicos y no llegar en otros, habrá que tener en cuenta la especial misión de la Iglesia —la causa de Jesucristo— a fin de establecer los siguientes criterios:

- *El cristiano individual debe tomar postura en todos los problemas pendientes de solución. En cambio, la Iglesia en cuanto comunidad de fe y sus representantes no deben ni pueden tomar postura ante tales problemas.*

³⁵ Cf. «Concilium» 88 (1973), ¿Partidos en la Iglesia?, especialmente el resumen de H. Küng, ¿Partidos en la Iglesia?, 290-301.

- *La Iglesia y sus representantes pueden y deben tomar públicamente postura siempre y cuando lo autorice a ello su misión peculiar: siempre y en la medida en que se lo exija inequívocamente (y no sólo con una claridad a medias) el evangelio de Cristo Jesús (y no una teoría del tipo que sea).*

Este compromiso público de la Iglesia adoptará diversas formas en los diversos continentes y países. A este respecto no se pueden dar recetas generales: recordemos lo dicho sobre el «carácter problemático de las normas». También los cristianos y las Iglesias de América Latina, Asia y África tienen derecho a buscar, para sus propios problemas, soluciones latinoamericanas, asiáticas y africanas sin que les ponga trabas ningún organismo central eclesiástico. Según los principios antes enunciados, el compromiso social de las Iglesias —en problemas como la superpoblación, la paz y el desarme, la discriminación racial, los desequilibrios sociales— debería producirse quizá con más frecuencia de lo que desean las «derechas», y tal vez con alguna menor frecuencia de lo que proponen las «izquierdas». Dada la complejidad de los problemas, el recurso al evangelio permitirá únicamente señalar los criterios que han de informar la acción, y habrá que renunciar a proponer soluciones concretas. Todas las declaraciones y acciones eclesiásticas deberían caracterizarse por su objetividad, modestia y realismo. Y en las acciones concretas conviene abstenerse, hoy más que nunca, de institucionalizar y convertir en posición de poder cualquier iniciativa o acción eclesial dentro de la sociedad. Las Iglesias deberían actuar con la movilidad de un «servicio contra incendios», procurando subsanar la falta de otras ayudas y de la manera menos convencional posible. Esto daría un nuevo significado a un principio fundamental de la doctrina social católica, el principio de subsidiaridad («ayuda para valerse por sí mismo»). Durante siglos, las Iglesias cosecharon unos méritos indiscutibles e innegables por su servicio a la humanidad en los ámbitos sanitario, educativo y social, los cuales están hoy en manos del Estado o de otros organismos. ¿Por qué la Iglesia no habría de encontrar en la actualidad nuevas tareas, y quizá más importantes, al servicio del hombre?

También en América latina es preciso evitar a toda costa una identificación acrítica de la Iglesia con los partidos políticos. Caben diversas opciones, pero en lo decisivo el evangelio de Jesucristo no permite una postura de neutralidad: «Hoy en América Latina... los oprimidos y marginados son conscientes de sus necesidades y miserias, y nadie puede tolerar que persista esa situación sin esforzarse por procurarles un rápido remedio...». Sin embargo, por lo que se refiere a la solución concreta, la Iglesia no debe vincular-

se a un determinado programa de acción política, sino estar abierta en principio a diversas opciones: «La Iglesia respeta todas las opciones posibles en la elección de ese remedio con tal que respondan al clamor de los oprimidos, de los pobres y necesitados en busca de liberación, al clamor que encarna vitalmente Cristo Jesús en su persona»³⁶.

Y el clamor que encarna Cristo es que el criterio debe ser siempre lo específicamente cristiano. Los cristianos no tienen por qué identificarse *totalmente* con un partido, institución o incluso Iglesia. Sólo los sistemas totalitarios exigen una identificación total. Los cristianos no deben clamar acríticamente al son de cada época. Sólo es permisible una identificación *particular*, y esto en la medida en que tal partido, institución o Iglesia responde al criterio cristiano o, al menos, no lo contradice abiertamente.

En la vida concreta del individuo y de la sociedad, sobre todo en la dura confrontación de la lucha por la vida, se dan indudablemente casos de suma dificultad, coyunturas inextricables en el conjunto de la problemática, auténticas situaciones de emergencia, donde parece fallar toda norma general de conducta e incluso un último recurso a Jesucristo. ¿Qué hacer, por ejemplo, cuando la *violencia* se apodera de todo y sume a los hombres en la miseria? ¿Qué hacer cuando millones de hombres se ven obligados a padecer bajo la violencia «estructural», «institucionalizada» de un sistema que funciona externamente (en lo político y económico), pero en el fondo es cruel e inhumano? ¿No pudieron pensar algunos cristianos serios, como Dietrich Bonhoeffer, que era un deber atentar contra la vida de Hitler? ¿Y no puede parecer en una determinada situación social y política, como la de ciertos Estados latinoamericanos, que la única salida está en la revolución violenta? Quizá sí, pero ¿quién es capaz de decidirlo en abstracto y *a priori*?

El dominio de la violencia, arbitrario o institucionalizado, produce tarde o temprano una reacción de contraviolencia. Así, atendiendo a motivos racionales y de bien común, da la impresión de que en algunos Estados no hay más solución que la revolución a fondo, la destitución, la expropiación o incluso la supresión de unos gobernantes inhumanos, si se quiere conseguir, o al menos hacer posible, una situación más justa, democrática y humana. De acuerdo con estos criterios, en un caso límite se puede justificar la violencia —suponiendo que tal justificación tenga sentido— como legítima defensa del individuo, de un grupo o de una nación. Pero quien recurre a la violencia debe tener muy presente que para ello

³⁶ Los asesores de la Universidad de Sucre. Observación al comunicado de los líderes estudiantiles (Sucre 1970; policopiada), citado en «Concilium» 96 (junio 1973) 436.

no puede invocar a Jesús de Nazaret. Quien actúa violentamente se mete en el círculo infernal de la violencia y la contraviolencia. Las víctimas y los riesgos son incalculables. Además, el fruto de las revoluciones fracasadas suele ser una opresión y una tiranía aún más duras. E incluso cuando triunfa la revolución, todo se reduce a menudo a un cambio de quienes detentan el poder, sin que se reduzcan los problemas ni la opresión.

Parece, pues, preferible no propagar una «teología de la revolución», una glorificación teológica de la revolución violenta. Después de Jesús es difícil encontrar a Dios en los avatares de una liberación que incluye el recurso a la violencia. La violencia puede estar justificada en un caso límite de legítima defensa del individuo, de un grupo o de una nación. Pero, cuando ha sido «preciso» derramar sangre, aunque sea sangre realmente culpable, habrá más razones para pedir perdón que para celebrar la revolución. El empleo sistemático de la violencia no se puede presentar como una acción positivamente deseable, sino a lo sumo como una reacción admisible en casos de legítima defensa. Pero aun entonces —en una guerra o revolución «justa»— habrá cristianos que, invocando a Jesús, rechacen el uso de la violencia: «Prefiero mil veces dejarme matar que matar» (Hélder Cámara, arzobispo de Recife, Brasil)³⁷.

A partir de Cristo no se puede concluir una estrategia de la violencia, sino de la no violencia, como muy bien entendieron y tradujeron a la realidad política no sólo Hélder Cámara y Martin Luther King, sino también Mahatma Gandhi y otros muchos³⁸. La *no violencia* puede apelar siempre a Jesucristo, mientras que el *uso de la violencia* sólo puede apelar en casos límite a la *razón*. El uso de la violencia, la venganza, la opresión, la intransigencia, el odio son realidades humanas, demasiado humanas, pero indignas del hombre. En cambio, la renuncia a la violencia y al espíritu de venganza, la disponibilidad para el respeto al adversario y el perdón sin restricciones, el esfuerzo en busca de reconciliación y la benevolencia desinteresada constituyen la auténtica exigencia que se deriva de Jesucristo: una exigencia que invita a realizar lo que es verdaderamente humano y que se dirige tanto a los garantes del *statu quo* de una violencia represiva «estructural» como a los subversores que incluyen la violencia entre los medios de su política.

³⁷ Alocución a los católicos latinoamericanos en París el 25 de abril de 1968. Cf. Dom Hélder Cámara, *Revolution für den Frieden* (Friburgo-Basilea-Viena 1969); id., *Friedenspreise* 1974. Zürich-Oslo-Frankfurt (Stuttgart-Berlín 1971).

³⁸ Cf. H. Goss-Mayr, *Die Macht der Gewaltlosen. Der Christ und die Revolution am Beispiel Brasiliens* (Graz 1968); H. J. Schultz (ed.), *Von Gandhi bis Camara. Beispiele gewaltfreier Politik* (Stuttgart-Berlín 1971).

¿No podrá la invitación a la no violencia, a la tolerancia y el amor abrir otras posibilidades en los grandes conflictos sociales entre Berlín, Río de Janeiro y Santiago de Chile? Escuchemos una última voz de la «teología de la liberación» latinoamericana: «Estos cristianos ven en la práctica de su fe una garantía de que sus decisiones están presididas por el amor, de que sus opciones salvaguardan el sentido de la dignidad de la persona y los valores éticos y de que ellos se mantienen libres de ideas puramente pragmáticas y de maquiavelismos políticos. Esto no disminuye en ningún caso la intensidad de su compromiso ni la claridad de su visión. La orientación cristiana de su vida les permite ir más allá de las palabras de los políticos y encontrar caminos de liberación más creadores, humanos y fraternales»³⁹.

2. SUPERACION DE LO NEGATIVO

Aún resuenan, con su tono positivo, las fascinantes palabras de la teología de la liberación: amor, sentido, dignidad de la persona, valores, liberación, humano, creador, fraternal. Pero estas palabras no pasan de ser un conglomerado de sílabas si no se las somete a la prueba de lo que llamaríamos la «cara sombría» de la vida: el odio y el absurdo, la dignidad y la ausencia de valores, la falta de libertad y de humanidad, la tirantez y la enemistad en la vulgaridad de la vida pública y privada de cada día. Se halla en juego nada más ni nada menos que el problema del hombre y del humanismo. El compromiso y el entusiasmo político adquieren aquí una profundidad que no se da en la pragmática superficialidad de lo cotidiano. Se plantea en toda su radicalidad la pregunta de qué es ser hombre y ser cristiano. La fe cristiana y los humanismos no cristianos tienen su prueba decisiva en la superación de esa cara negativa.

a) Abuso de la cruz

Ya hemos considerado cómo el sufrimiento, la historia de dolor que pesa sobre la humanidad y sobre cada individuo constituyen un enigma inescrutable para el hombre. Y hemos considerado asimismo los múltiples y a menudo profundos intentos mitológicos, filosóficos y teológicos encaminados a descifrar el enigma⁴⁰. La realidad latinoamericana nos ha mostrado de manera aún más ele-

mental y concreta cuán importante es en este contexto el moderno proceso de emancipación y liberación: el hombre debe responsabilizarse de su propio destino e intentar liberarse mediante la transformación de la sociedad humana. La redención no puede sustituir a la emancipación.

Pero tampoco la emancipación puede sustituir a la redención. Nadie puede sustraerse al problema del desconsolado dolor de los vivos y los muertos, al problema de la propia culpa y la propia muerte y, por tanto, de la liberación última del hombre: una liberación del hombre por Dios (redención), frente a la cual la liberación del hombre por el hombre (emancipación) tendrá un carácter meramente pasajero. ¿Cómo saber, si no, que hemos sido liberados de la culpa, aceptados en el tiempo y para la eternidad, liberados para una vida llena de sentido y un compromiso sin reservas en favor del prójimo y de la sociedad? ¿Cómo descubrir un sentido en el absurdo del dolor y de la muerte, en el sufrimiento de los inocentes y fracasados?

¿Qué diremos al revolucionario derrotado, al prisionero que quiere conservar su libertad aun en medio de sus cadenas, al condenado a muerte que pide una esperanza? Y también en casos menos dramáticos, pero tal vez no menos penosos, ¿qué diremos al hombre férreamente encadenado a unas estructuras sociales en las que no cabe a una revolución ninguna probabilidad de éxito? ¿Qué diremos al enfermo incurable, a quien no puede evitar las consecuencias de una decisión equivocada, a quien ha fracasado profesional, moral o humanamente?

Ante las posibles tentaciones de indignación, rebelión, resignación y cinismo, ¿se puede decir algo que no sea recomendar la postura de Job, quien, a pesar de todo, con una confianza inmovible y absoluta, se sometió al Dios incomprensible?

Sí, se puede decir algo más: que en esta vida todo lo negativo *puede* tener un sentido positivo; que ninguna situación tiene por qué ser *absolutamente* inconsolable, absurda, desesperada; que es *posible* encontrar a Dios no sólo en el éxito y la alegría, sino también en el fracaso, en la melancolía, en la tristeza y en el dolor.

Me atrevo a decir todo esto con la mirada puesta en la pasión de aquel que puede dar un sentido a la pasión de cada hombre y a la pasión de la humanidad, con la mirada puesta en el Crucificado, creyendo y confiando en aquel que incluso —y ése es el testimonio de la resurrección— en situaciones de máximo peligro, en el absurdo, en el vacío, en el abandono, en la soledad y la inanimidad ayuda y sostiene al hombre: un Dios solidario con los hombres porque no es ajeno a lo humano. Pero no es necesario que repita-

³⁹ S. Galilea, «Concilium» 96 (1974) 317s.

⁴⁰ Cf. III. VI.2 d): Dios y el sufrimiento.

mos ahora lo que ya hemos desarrollado ampliamente⁴¹. La cruz del Resucitado es lo que permite al creyente decidirse, en medio de la oscuridad y del absurdo, a correr el riesgo de la esperanza: a seguir la cruz.

El seguimiento de la cruz, lo más profundo y fuerte del cristianismo, ha sido tristemente desacreditado por esos «devotos» a quienes Nietzsche tacha de «tenebrosos murmuradores, pusilánimes» que, encorvados, «se arrastran hacia la cruz» y, envejecidos y fríos, «han perdido la gallardía de la mañana»⁴².

En el lenguaje actual, «arrastrarse hacia la cruz» viene a ser lo mismo que darse por vencido, no tener confianza, resignarse, doblar estúpidamente la cerviz, plegarse, someterse, rendirse. Y «llevar la cruz» significa igualmente rendirse, abatirse, arrinconarse, no rechistar, adoptar una actitud pasiva... La cruz sería un signo magnífico para cobardes e hipócritas. Sin embargo, no es eso lo que quería decir Pablo cuando definía la cruz como locura para los paganos y escándalo para los judíos, pero «poder de Dios» para los creyentes⁴³.

Si los «devotos» entienden la cruz como degradación del hombre, la culpa es en buena parte de ciertos predicadores oficiales de la palabra de Dios. ¡Cuántas vejaciones se han cometido en nombre de la cruz! ¡Cuántas veces se ha cargado a la cruz con los desatinos de las Iglesias! Poco a poco nos hemos acostumbrado a que la cruz no se lleve como carga sobre los hombros, sino como emblema honorífico sobre el abdomen (el «pectoral», la cruz que los obispos llevan pendiente del cuello, está documentada a partir del siglo XII, fue prescrita en 1570 para la misa, pero actualmente se emplea también fuera de la liturgia y desde el Barroco se ha ido haciendo cada vez más grande y pomposa); nos hemos acostumbrado a que este signo central del cristianismo, símbolo de infamia y de victoria, sea solemnizado a la vez que empobrecido en el gesto episcopal de unas bendiciones producidas en serie. Pero hay algo a lo que nunca deberíamos acostumbrarnos: a la tendencia de algunos jerarcas que, dados a identificar su propia palabra con la palabra de Cristo y de Dios, presentan la cruz como un «grande y oscuro designio de Dios», quien «envía duras pruebas» a los hombres para inducirlos a la penitencia y con otros fines ocultos, con lo cual esos pontífices proyectan sobre Dios y sobre Jesús la «voluntad de sufrir». ¿Para qué hacen esto? Para desacreditar ciertos valores modernos (nivel de vida, mayoría de edad, cambio de estructuras, afirmación

⁴¹ Cf. *ibid.*

⁴² F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra III: Von den Abtrünnigen*, en *Werke* (editadas por K. Schlechta) II, 428s.

⁴³ 1 Cor 1,23s. Cf. III. V.3 a): *Revalorización*.

del mundo, honestidad intelectual) y el compromiso activo con vistas a urgir esos valores en la sociedad; para justificar en tal contexto la carga de ciertas tradiciones eclesásticas, como el celibato, presentándolas como cruces queridas por Dios; para fomentar la sospecha de que quienes se oponen a su modo autoritario de gobierno en la Iglesia —sus propios párrocos, coadjutores, laicos y «teólogos favoritos»— están «vacando el contenido de la cruz»⁴⁴. La cruz empleada como mazo: ¿qué diría Pablo, que no fue cardenal, de semejante predicación? No queremos herir los sentimientos de nadie ni poner en duda sus intenciones pastorales; pero en este gravísimo contexto, donde la praxis procede tan a la ligera, es preciso exigir decididamente —*oportune importune*— que se tenga respeto a la cruz.

b) Errores en torno a la cruz

Valga ese solo ejemplo representativo, y esperemos que esta vez no se ataque (como tantas otras) a quien lo expone. No querríamos detenernos ahora en las innumerables deformaciones primitivas que ha padecido seguimiento de la cruz, por más que éstas puedan repercutir seriamente en el individuo y en grandes sectores de la Iglesia. Sin embargo, en beneficio del auténtico seguimiento de la cruz, es preciso señalar tres sutiles errores, muchas veces denunciados⁴⁵, que se suelen deslizar en la predicación.

1. El seguimiento de la cruz *no* significa *adoración cultural*. Como hemos visto, la cruz de Jesús trasciende todos los esquemas de la teología sacrificial y de la praxis litúrgica⁴⁶. El carácter profano de la cruz se resiste a toda usurpación cultural y glorificación litúrgica del Crucificado.

Naturalmente, no se puede dejar de tributar respeto al símbolo

⁴⁴ En esta misma línea se mueve la predicación del arzobispo de Berlín, cardinal A. Bengsch, cuyo sermón sobre la cruz fue analizado, caritativa, pero críticamente, por un párroco, para mí ejemplar, de la República Democrática Alemana (y por otros hermanos suyos en el sacerdocio). Los resultados del análisis fueron impresionantes. Cf. K. Herbst, *Zur Verkündigung von Alfred Kardinal Bengsch*, en «SOG-Papiere. Mitteilungsblatt der Arbeitsgemeinschaft von Priester- und Solidaritätsgruppen in der BRD (AGP)» 5 (1972) 81-103. En la misma publicación podrá encontrar el lector información sobre otro sermón de Bengsch durante la entrada de tropas de Alemania Oriental en Checoslovaquia, en el que se elude cualquier tipo de toma de postura mediante la exigencia de la «oración a Cristo». El estudio de K. Herbst fue presentado a los obispos y a los centros pastorales de la República Democrática Alemana.

⁴⁵ Cf. recientemente J. Moltmann, *El Dios crucificado*, cap. II.

⁴⁶ Cf. III. VI.2 c): *¿Sacrificio?*

de la cruz y a una veneración del mismo entendida según el evangelio, por ejemplo en la liturgia del Viernes Santo. Y, naturalmente, tampoco se puede menospreciar todo el arte que —tras haberse mostrado tímido durante siglos— ha afrontado con todo rigor este tema central del cristianismo⁴⁷.

Pero veamos unos datos:

Si nos fijamos en la cruz de Cristo Jesús, ¿no resulta con frecuencia problemático ese gesto convertido en puro ritualismo que reduce la cruz a la condición de un simple signo repetido mecánicamente miles de veces y degradado en ocasiones a la categoría de signo mágico?

Si nos fijamos en la cruz, ¿no resulta problemático el mismo crucifijo colgado en la pared cuando de ello no se sigue nada para la praxis y con ese objeto tradicional decorativo se intenta eludir la cruz de Cristo?

Si nos fijamos en la cruz, ¿no resulta problemática esa hábil industria de objetos sagrados que, especulando con la fe y la superstición, entrega la cruz a un comercio barato?

El hecho es que quien se compromete seriamente en el camino de Jesús no puede permitir que la cruz sea instrumentalizada, con miras culturales o devotas, en beneficio de ningún interés. La cruz de Jesús es el «escándalo» ante el cual se han hundido definitivamente las barreras divisorias de lo profano y lo sagrado. Esto sigue siendo una exigencia para quien celebra bajo este signo el culto, la eucaristía, el memorial de la pasión. La celebración litúrgica bajo el signo de la cruz ha de tener una repercusión. A la conmemoración debe responder un seguimiento práctico.

2. El seguimiento de la cruz *no* significa *interiorización mística*. No se trata de una unión individualista en el dolor, aferrada a la oración y meditación, situada en el plano de una identificación con los padecimientos espirituales y físicos de Jesús. Esto sería una mística de la cruz mal entendida.

Pero también aquí hay que exigir respeto para la gran mística del dolor y de la cruz de un Francisco de Asís, de un Buenaventura o un Ignacio de Loyola, de un Juan de la Cruz y una Teresa de Jesús.

Respeto asimismo para el impulso crítico de emancipación introducido en la Iglesia y en la sociedad por una espiritualidad seglar inspirada en la cruz que —desde los movimientos medievales impulsados por un ideal de pobreza hasta los «espirituales» negros de los esclavos americanos del Sur— contrapuso el Cristo doliente,

⁴⁷ Cf. II. I.2 a): ¿El Cristo de la piedad? (cf. C V.3).

pobre y desamparado al Cristo celestial y dominante de los ricos poderosos.

Respeto, en fin, para esa tradición religiosa que, por ejemplo en las estaciones del viacrucis, fomenta el recuerdo de Cristo Jesús con una meditación distendida y liberadora, sin asomo de masoquismo.

Pero tengamos en cuenta algunos hechos:

Si nos fijamos en la cruz de Cristo, ¿no resulta problemática esa mística que, con lindezas y caricaturas piadosas, anula la radicalidad del dolor de Jesús, su desamparo de Dios y de los hombres?

Si nos fijamos en la cruz, ¿no resulta problemática esa mística que, con piadosa autocompasión, llora junto con la pasión de Cristo el propio sufrimiento —muchas veces merecido— o aureola sus propios dolores con los dolores de Jesús?

Si nos fijamos en la cruz, ¿no resulta problemática esa mística que ha perdido el sentido de la distancia y del respeto ante la cruz y el dolor únicos de Jesús, que acorta con excesiva desenvoltura esa distancia singular y se resigna pasivamente al sufrimiento, sin hacer nada por evitar las causas del dolor en la propia vida y en la sociedad?

El hecho es que quien se compromete seriamente en el camino de Jesús no admite que se endulce y hermosee la cruz de Cristo, que se la haga objeto de individualismos y acortamientos. La cruz es una invitación a la fe en un Dios que puede parecer ausente, pero que no atormenta sádicamente al hombre, sino que sufre a su lado; es una invitación a la fe en Cristo Jesús, el cual no fue un hombre débil y resignado, sino el hermano valeroso de todos los pobres, torturados y angustiados, en cuya compañía encuentran los humillados enaltecimiento, respeto, reconocimiento y dignidad humana. De él recibe la cruz su carácter ambivalente: expresión de miseria y de protesta contra la miseria, signo de muerte y de victoria.

3. El seguimiento de la cruz *no* significa mera *imitación* ética de la conducta de Jesús, no significa una copia fiel del modelo de su vida, predicación y muerte.

También aquí hay que exigir respeto para las grandes figuras —desde Francisco de Asís hasta León Tolstoi y Martin Luther King— que, renunciando a la posesión o la violencia, escogieron a Jesús como modelo directo y dejaron claras señales programáticas de lo que es una actuación cristiana.

Respeto para la tradición de los grandes mártires del cristianismo, los cuales, con su abnegación, valor y coherencia radical, decidieron asemejarse a Jesús en el sufrimiento.

Respeto igualmente para la gran tradición del monacato, la cual, sobre todo en la Edad Media, se inspiró en la «imitación de Cristo» para estimular profundas reformas en la Iglesia y en la sociedad, derivando directamente de Cristo los principios que guiaron su vida de renuncia a la familia, al matrimonio y a la posesión de bienes.

Pero pensemos un poco:

Si nos fijamos en la cruz de Cristo Jesús, ¿no resulta problemática la «imitación» por cuyo medio ciertas almas dotadas para el sacrificio buscan expresamente el sufrimiento hasta el extremo de una imitación física en el contexto de un más que discutible culto a las llagas y estigmas (Teresa de Konnersreuth⁴⁸)? ¿No es más que discutible todo tipo de canonización en vida, todo intento de atesorar méritos en el cielo y de asegurarse de antemano la salvación?

Si nos fijamos en la cruz, ¿no resulta problemática esa imitación que cree pretenciosamente en la posibilidad de reproducir, con Jesús como gran guía, su misma cruz, de seguir su camino con el propio esfuerzo, de sufrir su pasión pasando por alto tiempos y situaciones con una admiración y un entusiasmo ciegos?

El hecho es que quien se compromete seriamente en el camino de Cristo Jesús descubre que la cruz no es susceptible de una simple copia, de una imitación heroica capaz de procurar seguridades. La cruz de Jesús es inigualable; su abandono de Dios y de los hombres, único; su muerte, irrepetible. Ya para Pablo⁴⁹, la imitación de Cristo no es simplemente la «imitación del Jesús terreno en sus rasgos concretos o en la impresión de conjunto que él mismo produce»⁵⁰ con la finalidad de ser cada vez más semejante a él. Para Pablo, la imitación de Cristo es obedecer al Señor de la gloria con una obediencia que debe traducirse en la realidad concreta: una imitación que no es copia, sino seguimiento. Para Pablo, ser imitador coincide con ser discípulo. Por tanto, el sentido del seguimiento no consiste en padecer el mismo abandono de Dios y de los hombres, en sufrir los mismos dolores, en recibir las mismas heridas. Por el contrario, dado que la cruz no es susceptible de una simple copia, siempre será una exigencia e invitación: a tomar la propia cruz, a recorrer el propio camino entre los riesgos de la propia situación y la incertidumbre del futuro.

⁴⁸ Cf. J. Hanauer, *Konnersreuth als Testfall. Kritischer Bericht über das Leben der Therese Neumann. Mit einem Anhang: Unveröffentlichte Arbeiten des bischöflichen Archivs in Regensburg* (Munich 1972).

⁴⁹ 1 Cor 11,1; 1 Tes 1,6; Ef 5,1.

⁵⁰ Cf. W. Michaelis, *mimemai*, en ThW IV, 661-678; cita: 676.

c) *Cómo entender la cruz*

Son muchos los crucificados: no sólo los revolucionarios fracasados, los prisioneros y los condenados a muerte, ni sólo los enfermos incurables, los derrotados hasta el fondo, los cansados de vivir y los que desesperan de sí mismos y del mundo. De la cruz penden también los atormentados por las preocupaciones y los aplastados por los hombres, los oprimidos por las obligaciones y los anonadados por el hastío, los aterrados por el miedo y los envenenados por el odio, los olvidados por los amigos y los ignorados por los medios de información... En una palabra: ¿no está cada cual clavado en su propia cruz?

Con frecuencia, a la vista de un dolor inexpressable, vale más callarse. Ante la enfermedad y la muerte, ante un «por qué» o «para qué», cualquiera ha podido experimentar en su propia vida cuántas veces las respuestas se paralizan en la garganta y qué difícil es pronunciar una palabra de consuelo. Pero precisamente la experiencia de esas situaciones humanas extremas está pidiendo una palabra que esclarezca, consuele y transforme. Se necesita una labor de consuelo, una labor que, por mucha ayuda material y espiritual que la acompañe, consistirá fundamentalmente en palabras. La cruz de Cristo no permite al cristiano quedar mudo, sin respuesta, aunque precisamente en este punto haya que huir de todo formulismo. El cristiano no queda mudo cuando deja hablar al Crucificado.

Pero ¿qué debe decir? ¿Cómo debe ayudar? Y ¿cómo será esa ayuda si se excluye la adoración cultural, la unión mística y la imitación ética? Digámoslo sencillamente: se trata de un seguimiento, de una imitación en clave de correlación o correspondencia. Vamos a ver lo que esto significa.

1. *No buscar el dolor, sino soportarlo.* Jesús no buscó el dolor, sino que hubo de padecerlo. Quien, con espíritu masoquista, anhela o se inflige él mismo dolores y sufrimientos no marcha por el camino de la cruz de Jesús. El dolor será siempre dolor, y el sufrimiento siempre sufrimiento: esto no se puede disimular ni se puede, so pena de masoquismo, buscar placer en el dolor. El dolor y el sufrimiento serán siempre una agresión al hombre. El cristiano no puede convertirse en amante de la tristeza, como sería el caso del vividor profesional que, por un vuelco de su ostentoso gusto y placer de vivir, viene a dar en el polo opuesto: «i Bonjour, tristesse!».

Seguir la cruz no significa imitar la pasión de Jesús, reproducir el suplicio de su cruz. Eso sería pura arrogancia. Seguir la cruz

significa soportar, en *correspondencia* con el sufrimiento de Cristo, el dolor que me *ha sobrevenido* precisamente a mí. Quien quiera ir con Jesús debe negarse a sí mismo, tomar sobre sí no la cruz de Jesús ni otra cualquiera, sino *la suya*, su propia cruz, y seguirle⁵¹. Lo cristiano no consiste en buscar, con rasgos de ascesis monacal o heroísmo romántico, un sufrimiento extraordinario, sino en aguantar el sufrimiento corriente, normal, diario y —por eso mismo— enorme, cosa que por su frecuente repetición suele ser más difícil que un acto heroico. Ese es el heroísmo que se pide a quien cree en el Crucificado: la cruz de cada día⁵². Y esto no lo decimos por afán de edificación ni porque sea evidente: de ello puede dar fe quien haya visto cuán a menudo intenta el hombre zafarse a su propia cruz, a sus obligaciones de cada día, a las exigencias y responsabilidades familiares y profesionales, o bien cargarla sobre otro o deshacerse de ella. En esta perspectiva, la cruz de Jesús se convierte en un criterio para conocer y actuar sobre una base de auto-crítica.

2. *No sólo soportar el dolor, sino combatirlo.* Tampoco se sitúa en la línea del seguimiento de la cruz de Jesús una estoica apatía que proclama como ideal la máxima impasibilidad posible ante las propias experiencias dolorosas y la suprema indiferencia ante el dolor ajeno, sin ninguna participación interior. Jesús no reprimió su dolor ante los padecimientos propios ni ajenos, antes bien actuó en este mundo enfermizo contra las fuerzas del mal, de la enfermedad y de la muerte⁵³. El mensaje de Jesús culmina en el amor al prójimo⁵⁴, inolvidablemente plasmado en la parábola del hombre que cayó en manos de ladrones⁵⁵ y en el criterio del juicio final: compromiso en favor de los hambrientos, sedientos, desnudos, extranjeros, enfermos y encarcelados⁵⁶.

Así se explica que la primitiva comunidad cristiana reconociera inmediatamente como tarea especial la asistencia a los que sufren. La asistencia planificada a los enfermos vino a ser un rasgo específico que distingue al cristianismo de las otras grandes religiones: recordemos el servicio a los enfermos que el obispo y los diáconos organizaban y prestaban en las comunidades primitivas, los hospitales surgidos en el siglo IV, la asistencia sanitaria de los conventos medievales (en especial a raíz de la reforma cluniacense), las órdenes hospitalarias militares y civiles y, en fin, las iniciativas asistenciales modernas de las órdenes y congregaciones tanto católicas

como protestantes. Debido a la evolución histórica, el proceso de secularización ha privado a la Iglesia de muchas de estas tareas que ella había asumido a la vista de las necesidades. Pero sigue siendo misión y deber de los cristianos y de las Iglesias el colaborar activamente, dentro de la sociedad actual, en la compleja lucha contra el dolor, la pobreza, el hambre, los abusos sociales, la enfermedad y la muerte. El mundo moderno ha traído nuevas formas de dolor, pero ha creado también inmensas posibilidades para vencerlo, como lo demuestran los logros de la medicina, la higiene, la técnica y el bienestar social. El cristiano no podrá nunca apoyarse en su fe para dispensarse de una colaboración activa en la sociedad y consolarse pensando en el más allá en vez de entregarse a cambiar la realidad social. La fe en Dios y la oración, que deben ser siempre fundamento de su trabajo, no pueden ser refugio para cristianos derrotistas, resignados ante el dolor o simples soñadores de cosas celestiales. Por lo demás, para evitar que el cristiano entregado a la lucha contra el dolor caiga en un pragmatismo superficial y en un activismo iluso, es preciso valorar con objetividad y realismo las posibilidades personales y sociales —siempre limitadas— de cambiar una situación.

3. *No sólo combatir el dolor, sino transformarlo.* En la perspectiva de la cruz de Cristo se abre al hombre la posibilidad no sólo de liquidar y eliminar el dolor y sus causas, sino también de modificarlo y transformarlo positivamente. Esto presupone cierta experiencia para determinar las causas y condicionamientos, las conexiones y estructuras del sufrimiento humano, así como cierta imaginación para proyectar las posibilidades futuras de una vida humana menos dolorosa, para ofrecer consuelo, para intervenir en las necesidades y en la situación espiritual de quien requiere mi ayuda, de mi prójimo, de mis prójimos. Esta imaginación se expresa en la palabra y así puede romper la costra de todo el sufrimiento sordo, mudo e inarticulable que suele acompañar al dolor. La palabra que llega al fondo del otro permite tomar conciencia de todo lo que en el dolor hay de espontáneo y elemental, de los gemidos y gritos, de los lamentos y suspiros, de la resignación e impotencia. Permite conocer las conexiones y analizar las causas. Permite llegar a la convicción de que el dolor depende de muchos factores y por tanto es sumamente variable, no algo ineluctable ni simplemente querido por Dios. El diálogo arranca al individuo del aislamiento de un dolor vivido y anclado en la esfera privada, capacitándolo para transformar ese dolor juntamente con todos los afectados. Pero transformar el dolor significa también aceptarlo positiva y activamente e integrarlo en el sentido global de la vida.

⁵¹ Mc 8,34.

⁵² «Diariamente»: así la variante de Lc 9,23.

⁵³ Cf. III. II.2: ¿Milagros?

⁵⁴ Mc 12,31 (par). ⁵⁵ Lc 10,25-37. ⁵⁶ Mt 25,34-46.

«Nadie puede negarse por completo a sufrir, a menos que se niegue a vivir, renuncie a todo tipo de relación y se haga invulnerable. Incluso en la vida menos complicada que se pueda imaginar (aunque no desear) se registran dolores, pérdidas, amputaciones: el tener que separarse de los padres, el marchitarse de las amistades juveniles, la desaparición de ciertos personajes con los que nos habíamos identificado, el envejecimiento, la muerte de parientes y amigos y, en fin, la propia muerte. Cuanto más intensamente afirmamos la realidad y nos sumergimos en ella, tanto más profundamente nos vemos afectados por esos procesos de muerte que nos rodean e invaden»⁵⁷.

Nos hallamos a este respecto ante un fenómeno ampliamente documentado por innumerables cristianos que vivieron su cristianismo y su condición humana por encima de fáciles consuelos: innumerables enfermos que, gracias a su enfermedad, descubrieron una nueva relación consigo mismos; innumerables personas que hallaron en su propia desgracia, o bien en la pérdida o incluso en la traición de un ser querido una nueva dimensión real de su vida; hombres a quienes la decepción, la separación, la equivocación, el fracaso, la humillación, la discriminación y el desprecio elevaron a una nueva calidad humana, haciéndose en el dolor más maduros, experimentados, modestos, auténticamente humildes y más abiertos a los demás, es decir, más humanos.

El sufrimiento, pues, no debe ser para nadie, y menos para un cristiano, una realidad que se deba soportar pasivamente, una ineludible imposición del hado o del destino. «El sufrimiento es una especie de cambio que experimenta el hombre, un modo de transformación»⁵⁸: una transformación que apunta a una meta más grande, más alta y más libre. Pero ¿de dónde saca el cristiano esa extraordinaria certeza por encima de todo consuelo y trivialización, de toda ignorancia y rebelión?

4. *Libertad en el dolor.* Mirando a Jesús, el hombre mantiene una actitud realista en la lucha librada con todos los medios contra el dolor. No caerá jamás en la ilusión de pensar que el desarrollo tecnológico o los cambios revolucionarios de la sociedad, la transformación del medio ambiente, la estabilización psíquica o bien la manipulación genética pueden llegar alguna vez a suprimir el carácter problemático de la realidad, a eliminar la dialéctica de lo negativo, a romper el círculo infernal de la autodestrucción del hombre, a refrenar las fuerzas de la vanidad, del caos y del absurdo en

el mundo, a crear en la tierra un paraíso, una edad de oro, un reino de libertad que libere incluso del dolor. Como hemos visto, aun cuando el hombre moderno lograra dominar el mundo, no podría dominarse a sí mismo: lo demuestra sin cesar la experiencia de cada día. ¿Habrá que decirlo una vez más? El incomparable progreso y bienestar exterior de la sociedad tecnológica es precisamente lo que ha producido en el hombre un no menos incomparable vacío y hastío interior. Y las enfermedades psíquicas aumentan, al parecer, casi en la misma proporción que disminuyen las enfermedades físicas. El hombre debe combatir el dolor por todos los medios. Pero no le ha sido dado el vencerlo definitivamente.

Ni siquiera quien sigue el camino de Jesús y carga a diario sencillamente con su propia cruz está en condiciones de vencer y eliminar el dolor. No obstante, la fe le permite resistirlo y dominarlo. Nunca será abrumado por el sufrimiento ni se hundirá en la desesperación. Si Jesús no se abatió en el dolor extremo de un abandono por parte de Dios y de los hombres, tampoco se abatirá quien se aferra a él con una fe confiada: en la fe se le otorga la esperanza de que el dolor no es la realidad definitiva y última. Esta realidad es también para él una vida sin dolor, cosa que ni él mismo ni la sociedad humana serán nunca capaces de realizar, pero que puede esperarse de la consumación final, de ese misterioso otro que es su Dios: todo dolor será definitivamente eliminado en la vida eterna⁵⁹.

La promesa de un futuro sin dolor no es una especie de profecía encaminada a satisfacer la curiosidad a fin de consolarse frente al mañana. Es una invitación a no resignarse con el presente, sino a arrostrarlo con una postura activa. Es un acicate para aguantar el dolor del presente con vistas a un futuro último sin dolor, un futuro que el creyente descubre ya en las experiencias dolorosas del presente. De hecho, para aquel que se ha entregado a Cristo y sigue su camino, para aquel en quien vive Cristo⁶⁰, ya está crucificado el hombre viejo con sus egoísmos⁶¹, ya es el hombre nuevo una realidad viva: pasó lo viejo, y ha nacido lo nuevo⁶². El dolor no vencido y la muerte siempre amenazante indican que el hombre no ha llegado a su plenitud, que no debe confiar últimamente en sí mismo, sino en Dios, que no debe enorgullecerse, sino descansar en la fuerza de Dios. Porque la fuerza de Dios actúa precisamente en nuestra debilidad, y precisamente somos fuertes cuando somos débiles⁶³. ¿Artificios dialécticos? No; es la expresión de una *libertad frente al dolor* vivida ya en medio del dolor: la

⁵⁷ D. Sölle, *Leiden* (Stuttgart-Berlin 1973) 112.

⁵⁸ *Ibid.*, 124.

⁵⁹ Rom 6,5-9; 1 Cor 15,20-22.

⁶⁰ Gál 2,20. ⁶¹ Rom 6,6; Gál 5,24; 6,14.

⁶² 2 Cor 5,17; Rom 6,11. ⁶³ Cf. 2 Cor 12,7-10.

libertad del hombre de fe que no se hunde en la angustia y el agobio, que no desespera en la duda, que no se siente abandonado en la soledad, que no pierde la alegría en la aflicción, que no se deja aniquilar en la derrota, que no sufre merma de su plenitud en el vacío. Pablo no sólo escribió, sino que experimentó lo que todos podemos experimentar a nuestro modo:

«Nos aprietan por todos lados, pero no nos aplastan;
estamos apurados, pero no desesperados;
acosados, pero no abandonados;
nos derriban, pero no nos rematan...
Somos los moribundos que están bien vivos,
los penados nunca ajusticiados,
los afligidos siempre alegres,
los pobretones que enriquecen a muchos,
los necesitados que todo lo poseen»⁶⁴.

La existencia del hombre, sea cual fuere el contexto del sistema económico y social, es un acontecimiento marcado por la cruz: dolor, angustia, sufrimiento y muerte. Pero sólo la cruz de Jesús es capaz de dar un sentido a esa existencia llena de cruces. El seguimiento de Jesús es siempre, oculta o abiertamente, un seguimiento en el dolor, un seguimiento de la cruz. ¿Está el hombre dispuesto a ello? Bajo su propia cruz encuentra el hombre la máxima cercanía a Jesús crucificado, su Señor. Su propia pasión lo coloca en la pasión de Cristo⁶⁵. Y esto es lo que le permite situarse muy por encima de cualquier dolor. Ninguna cruz del mundo —recuérdese lo que decíamos a propósito del problema de la teodicea— puede contradecir al sentido que se desprende de la cruz del que resucitó a la vida: incluso el dolor, el riesgo, el absurdo, la vanidad, el abandono, la soledad y el vacío más extremos son abrazados por un Dios solidario con el hombre; de este modo, ante el creyente se abre un camino no al margen del dolor, sino a través de él, a fin de que, con una postura de indiferencia activa frente al mismo, esté dispuesto a combatirlo junto con sus causas tanto en la vida del individuo como en la sociedad humana.

Hemos presentado la superación de lo negativo como la prueba decisiva para la fe cristiana y los humanismos no cristianos. ¿No hemos venido viendo que a la luz del Crucificado es posible superar esa negatividad de un modo que parece imposible para los humanismos no cristianos? En ningún otro punto se puede devolver el reto con tanta claridad como en éste.

⁶⁴ 2 Cor 4,8s; 6,9s; cf. 2 Cor 11,23-30; 1 Cor 4,10-13.

⁶⁵ 1 Pe 2,20s.

3. LIBERADOS PARA LA LIBERTAD

El dolor nos hace ver cuán estática es la historia de la humanidad en aspectos decisivos. ¿Qué han modificado en este punto todas las indiscutibles evoluciones tecnológicas y las revoluciones político-sociales? Según parece, en la historia del dolor humano no se ha dado ninguna evolución o revolución importante. ¿Quién sufre más: un esclavo egipcio del Imperio Medio, en el segundo milenio antes de Cristo, trabajando en la construcción de las pirámides, o un minero sudamericano de finales del segundo milenio después de Cristo? ¿Qué miseria es mayor: la de las viviendas proletarias de la Roma de Nerón o la de los barrios de chabolas de la Roma actual? ¿Qué es peor: las deportaciones de pueblos enteros efectuadas por los asirios o las liquidaciones masivas realizadas en nuestro siglo por alemanes, rusos y americanos? Las enormes posibilidades modernas de combatir el dolor parecen guardar una estrecha proporción con las posibilidades de producirlo. En este aspecto es bastante poco lo «nuevo bajo el sol». El único consuelo es que contamos también con grandes reacciones y esperanzas, de modo que no sólo la historia del dolor presenta cierta estabilidad, sino también la historia de la esperanza humana a pesar de las tremendas sacudidas. Y esto vale también para esa pregunta que está hoy pidiendo una respuesta inteligible y aceptable: ¿qué es lo que en definitiva importa en la vida humana.

a) ¿Rehabilitación o justicia social?

No sin razón se ha dicho que el tema más discutido en tiempos de la Reforma deja hoy fría a la gente tanto en las Iglesias protestantes como en la Iglesia católica (independientemente de que, como vimos, existen posibilidades de llegar a un acuerdo): nos referimos al tema de la rehabilitación por la fe. ¿Quién se pregunta hoy con Lutero cómo instaurar la soberanía de Dios en el hombre? ¿Quién se pregunta con el Concilio de Trento cómo llega el pecador al estado de gracia? ¿Quién discute, fuera de los teólogos que consideran eternas todas las viejas cuestiones, si la gracia consiste en la benevolencia de Dios o en una cualidad interna del hombre, si la rehabilitación es un juicio externo de Dios o la santificación interna del hombre, si esa rehabilitación se efectúa sólo por la fe o también por las obras? ¿No se trata en todos estos casos de cuestiones caducadas, sin arraigo en la vida actual? ¿No han perdido

los mismos luteranos su seguridad en el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*?⁶⁶.

A la vista de este panorama contemporáneo, no es de extrañar que todas las Iglesias hablen más de «justicia social» que de «rehabilitación cristiana»⁶⁷. Y no es que se niegue esto último, sino que sólo interesa realmente lo primero. Después de cuanto hemos dicho sobre la importancia social del mensaje cristiano y sobre el compromiso por la liberación social, no tenemos naturalmente ningún motivo para poner en duda la trascendencia y urgencia de la justicia social; no hay que retirar nada de lo que entonces decíamos. Lo único que vamos a ver ahora es cómo responder a la pregunta sobre qué es lo que realmente interesa: ¿se puede llegar a una justicia social sin una rehabilitación cristiana?

Una esquematización de la antigua y la nueva problemática nos presentaría el panorama siguiente⁶⁸:

Antes, con un gran miedo ante el mundo y por la propia alma, el hombre se preguntaba: ¿cómo estaré en gracia de Dios? Ahora, con no menor miedo ante el mundo y por la propia existencia, se pregunta: ¿cómo tendrá sentido mi vida?

Antes se concebía a Dios como un juez que absuelve al hombre de sus pecados y lo rehabilita. Ahora se le concibe como un Dios solidario que llama al hombre a la libertad y la responsabilidad ante el mundo y ante la historia.

Antes se trataba de la salvación individual bajo el lema particularista de «salva tu alma». Ahora se insiste en la dimensión social de la salvación y en la preocupación universal por el prójimo.

Antes se destacaba una inquietud espiritualista por la salvación en el más allá y por la paz con Dios. Ahora la inquietud se centra globalmente en las condiciones sociales y en la reforma o incluso en la revolución de las estructuras.

Antes el hombre se sentía obligado a justificar su vida ante Dios. Ahora tiene que justificarla ante sí mismo y ante el prójimo.

⁶⁶ Así se demostró en la cuarta asamblea plenaria de la Liga Luterana, celebrada en Helsinki en 1963, donde el mensaje de la rehabilitación fue discutido en 26 grupos bajo el lema «Cristo hoy», sin que se lograra votar un documento común. Cf. *Studien und Berichten*, editados por la comisión teológica y por el consejo de dirección de la Liga Luterana (Stuttgart-Berlín 1965).

⁶⁷ Así, por parte católica, N. Greinacher, *Christliche Rechtfertigung - gesellschaftliche Gerechtigkeit* (Zurich-Einsiedeln-Colonia 1973). Cf. también C. Mayer, *Rechtfertigung durch Werke? Praxisbezug und politische Dimension des Glaubens*: «ThQ» 154 (1974) 118-136.

⁶⁸ Cf. N. Greinacher, *op. cit.*, 7-23.

De todo nuestro libro se desprende, y no hace falta repetirlo, que en toda esta problemática hay muchos elementos correctos y significativos. Es indudable que Lutero no sacó de su doctrina sobre la rehabilitación del pecador —*iustificatio impii*— las consecuencias sociales que se derivaban, por ejemplo, para la miseria de los campesinos. En este punto Ernst Bloch ha contrapuesto con razón a Lutero la figura de Thomas Münzer⁶⁹. La doctrina luterana de los dos reinos simplifica decisivamente la problemática, y este hecho ha tenido repercusiones negativas incluso a la hora de oponerse al nacionalsocialismo. También es indudable que la tradición católica ha visto las consecuencias de la doctrina de *iustificatione* más en el ámbito intraeclesial de las obras de piedad y misericordia que en la reestructuración de la sociedad. El Estado pontificio con su régimen de monseñores fue con mucho el Estado socialmente más retrasado de Europa, y hasta su desaparición hubo quienes se opusieron con éxito en Roma a toda doctrina social católica. Y, como hemos indicado en nuestro capítulo introductorio⁷⁰, se podrían aducir muchos datos históricos para explicar el cambio de la Iglesia con respecto al mundo y la sociedad.

No obstante, ahora que nos acercamos al final del libro surge algo aún más importante, algo que nos permitirá ver cómo las mencionadas antítesis no recogen el punto decisivo.

b) Lo que no es decisivo

En la vida moderna cuentan los resultados. No se pregunta tanto por lo que uno es cuanto por lo que hace. Lo que importa es su profesión, su trabajo, sus realizaciones, su posición y su prestigio en la sociedad. Eso es lo decisivo.

Este planteamiento no es tan obvio como parece. Es típicamente «occidental», si bien hoy se da también en los países socialistas del bloque oriental (Segundo Mundo) y en los países en vías de desarrollo (Tercer Mundo). Pero su cuna está en el Primer Mundo, en Europa occidental y Norteamérica, donde se configuró la *moderna sociedad industrial*. Sólo en los países de este mundo occidental existía desde tiempo atrás una ciencia organizada racionalmente con expertos especializados. Sólo aquí existía una organización libre del trabajo basada en la rentabilidad. Sólo aquí existía una auténtica burguesía y una racionalización específica de la economía y de la sociedad en general con una nueva mentalidad económica. Pero ¿por qué sólo aquí?

⁶⁹ Cf. E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (Berlín 1960).

⁷⁰ Cf. I. 1.1 b): *Apertura de las Iglesias*; I. 1.2 b): *No cabe retroceso*.

En su clásico estudio sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Max Weber analiza a fondo el proceso. La racionalización occidental fue estimulada por ciertas condiciones económicas (en esto tiene razón Marx). Pero a esa racionalización (añade certeramente Weber) se llegó gracias a una nueva mentalidad económica, racional y práctica, fundada en una orientación religioso-moral de la vida: esta nueva actitud en la vida y en la economía fue impulsada decisivamente por unos determinados contenidos religiosos y conceptos morales. ¿En qué sentido? Las raíces del hecho se remontan, por extraño que parezca, a diversos problemas de tiempos de la Reforma que hoy se consideran carentes de actualidad. Las Iglesias influidas por Calvino, aplicando con coherencia espontánea la rígida doctrina calvinista de la doble elección (predestinación de unos a la bienaventuranza y de otros a la condenación), ponían el acento en la «santificación», en las obras de la vida diaria, en el trabajo profesional como cumplimiento del amor al prójimo y en sus resultados, entendiendo todo ello como signo visible de una elección positiva para la bienaventuranza eterna. Por tanto no fueron motivos racionalistas, sino religiosos los que hicieron surgir ese afán de trabajo asiduo, éxito profesional y progreso económico: una combinación de intensa piedad y de sentido capitalista de los negocios que tendrá consecuencias de largo alcance para varias Iglesias y sectas históricamente importantes: puritanos ingleses, escoceses y americanos, hugonotes franceses, reformados y pietistas alemanes.

Cuanto más avanzaba la secularización en todos los ámbitos de la vida y se imponía el sistema económico moderno, tanto más la actividad incansable (laboriosidad), la disciplina estricta y el sentido de responsabilidad se convertían en virtudes características del hombre secular y emancipado de la *sociedad «industrial»*. La «capacidad» en todos los aspectos vino a ser la virtud por excelencia; la «utilidad», el criterio dominante; el «éxito», el objetivo decisivo; el «rendimiento», la ley de esta moderna *sociedad productiva*, en la que cada cual tiene asignado un papel (un papel principal en la profesión y, por lo general, varios papeles secundarios) ⁷¹.

El hombre intenta así realizarse en un mundo y en una sociedad que se desarrollan dinámicamente. A diferencia de lo que acontecía en el mundo estático de épocas anteriores, la autorrealización hu-

⁷¹ Para la interpretación del mensaje de la rehabilitación en el mundo secular cf. la obra pionera de F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart 1953). Recientemente, sobre el mismo tema —con referencia a las ideas de E. H. Erikson—, el interesante libro de H. Zahrnt, *Wozu ist das Christentum gut?* (Munich 1972), cap. 6.

mana, que es lo que en todo caso ha de buscar el hombre ⁷², se pone en el rendimiento personal. Cada cual es en la medida en que produce. Y lo peor que se puede decir de un hombre es que no produce nada. ¿Qué puede haber más importante que el trabajo, la carrera y los ingresos? Industrialización, producción, expansión, consumo en todos los planos, crecimiento, progreso, perfección, mejora del nivel de vida en todos los aspectos: ¿no es ése el sentido de la vida? ¿Cómo justificar la propia existencia sino produciendo? Los valores económicos ocupan la cima en la escala de valores, la profesión y la capacidad determinan la situación social, la marcha hacia la prosperidad y la productividad permiten a las naciones industrializadas escapar al atrozamiento de una pobreza ancestral y lograr lo que es la sociedad del bienestar.

Pero precisamente esta *mentalidad productivista*, a pesar de todos sus éxitos, viene a constituir una seria *amenaza para la humanidad del hombre*, pues el hombre no sólo pierde de vista los valores superiores y el sentido global de la vida, sino que también se pierde él mismo entre los mecanismos, las técnicas, las fuerzas y las organizaciones anónimas de tal sistema. Cuanto mayor es el progreso y la perfección, tanto más fuerte es la subordinación del hombre al complejo proceso económico-social: cada vez es más estricta la disciplina que aprisiona al hombre; cada vez son más intensos el compromiso y la dedicación que le impiden encontrarse a sí mismo; cada vez es mayor la responsabilidad que le absorbe en su trabajo; cada vez es más densa la red de normas creadas por la sociedad que le envuelven y condicionan sin piedad no sólo en su profesión y trabajo, sino también en su tiempo libre, en sus distracciones, vacaciones y viajes. El tráfico de cualquier ciudad, con sus mil prohibiciones, preceptos, semáforos e indicadores de dirección —cosas antes innecesarias, pero hoy imprescindibles para sobrevivir—, es una fiel imagen de la vida diaria moderna, organizada de la mañana a la noche, totalmente reglamentada, burocratizada y pronto también computada. Nos hallamos ante un nuevo *legalismo secular* que afecta a todas las esferas de la vida humana, de unas proporciones sin precedentes e inabordables para un jurista aislado, un legalismo en cuya comparación el legalismo (religioso) del Antiguo Testamento y los artificios interpretativos de los escribas de la época resultan francamente ingenuos.

Y cuanto más se somete el hombre a las exigencias de tal legalismo, tanto mayor es su pérdida de espontaneidad, iniciativa y autonomía, tanto menor es el espacio que le queda para sí mismo, para la afirmación de su humanidad. El hombre tiene a menudo la sen-

⁷² Cf. IV. II.1 a): *Autonomía del hombre*.

sación de que es él para las leyes (párrafos, disposiciones, normas de conducta, folletos de instrucciones), y no las leyes para él. Y cuanto más se hunde en esa red de exigencias, disposiciones, normas y controles, tanto más se aferra a ella para sentirse más seguro. Toda la vida viene a ser una «competición» agotadora y demolidora, sujeta a continuos controles de eficiencia: desde la esfera profesional hasta la sexual, la única preocupación es no disminuir el rendimiento y, si es posible, elevarlo. Se trata, en el fondo, de un círculo mortal: la productividad lleva al hombre a una serie de servidumbres a las que cree posible escapar mediante una nueva productividad, con el resultado de una gran *pérdida de libertad*.

El hombre experimenta así, en versión moderna, lo que Pablo llamaba la *maldición de la Ley*. La vida moderna le obliga a producir, progresar y triunfar. Y tiene que *justificarse* continuamente en su existencia: no ya, como antes, ante el tribunal de Dios, sino ante el foro de lo que le rodea, ante la sociedad y ante sí mismo. Y en esta sociedad productivista no cabe más justificación que la productividad: su rendimiento es lo que le permite ser algo, tener un puesto en la sociedad, adquirir el prestigio que necesita. Su única posibilidad de afirmarse es dar muestras de eficacia.

Es evidente el peligro de que el hombre, presionado por esta enorme exigencia y psicosis de productividad, por las expectativas puestas en su trabajo y por la múltiple competencia que amenaza arrollarlo, se deje dirigir desde fuera y pierda su identidad. Es evidente el peligro de que sea simplemente ejecutivo, comerciante, científico, funcionario, obrero, profesional y deje de ser... hombre. Se trata de una «difusión de identidad» (E. H. Erikson) en las diversas funciones, es decir, de una crisis y pérdida de identidad: el hombre ya no es él mismo, está alienado. Y así tiene que afirmarse con sus propias fuerzas, frente a los demás y a costa de ellos. En el fondo vive sólo para sí y procura utilizar a los demás para sus propios fines.

Pero habría que preguntar si por ese camino llegará el hombre a ser feliz, si los demás se dejarán utilizar e instrumentalizar por él, si él mismo podrá cumplir todas las exigencias que le propone la ley de la productividad. Y, sobre todo, habría que preguntar si el hombre puede justificar realmente su existencia mediante su propio rendimiento; si con ello no justifica en el fondo más que la función o las funciones que le corresponden, pero no su propio ser; si es realmente lo que es en su quehacer. Un hombre puede ser un fabuloso ejecutivo, científico, funcionario u obrero especializado y desempeñar brillantemente su función a juicio de todo el mundo, pero fracasar rotundamente como hombre, dando vueltas en torno a sí mismo sin encontrarse consigo. Ese hombre no ad-

vierte que se ha perdido en el torbellino de su actividad, que debe encontrarse de nuevo y que este encuentro no será posible si no vuelve en sí. Toda su eficacia y actividad no le harán recobrar su ser, su identidad, su libertad y personalidad, la afirmación de su yo y el sentido de su existencia. Quien busca afirmarse y justificarse por sí mismo malogrará su vida. Conviene tener presente que quien quiera salvar su vida la perderá⁷³. Pero ¿hay otra posibilidad que no sea afirmarse y justificarse uno mismo por medio de su rendimiento?

Hay otra posibilidad. Y no es el no hacer nada, el renunciar de antemano a toda actividad, el negarse a ejercer una función o profesión en la sociedad. Hay otra posibilidad consistente en saber que el hombre no se reduce a su profesión y trabajo, que la persona es más que su función, que *el rendimiento* —bueno o malo— *no es lo decisivo*.

c) *Lo que sí es decisivo*

¿Cómo es posible atreverse a afirmar algo tan monstruoso, tan contrario a todo el espíritu de la época moderna, a propósito de la sociedad productivista, que es un hecho sólidamente establecido de una u otra manera tanto en Occidente como en Oriente? Después de todo lo dicho, quizá no parezca tan monstruoso: a la luz de Cristo Jesús se puede afirmar efectivamente que lo decisivo no es el rendimiento del hombre. *A la luz de Cristo Jesús* parece posible *adoptar otra actitud fundamental*, lograr otra óptica, llegar a otro planteamiento de la vida, que permitan reconocer las limitaciones de la mentalidad productivista, escapar a la psicosis de producción y quebrar las exigencias de la productividad, a fin de conseguir una verdadera libertad. Así, con objetividad y realismo, hay que poner al descubierto la tendencia deshumanizadora inherente a la ley de la productividad, y esto por el bien del hombre, el cual no puede emigrar de esa sociedad productivista, sino que ha de vivir y trabajar en ella, se siente amparado por ella y, no obstante, aspira a una libertad cualitativamente distinta.

Recordemos⁷⁴ que Jesús no rechazó el rendimiento, es decir, las obras legales, rituales y morales en sí mismas. Pero se opuso tenazmente a la idea de que las obras sean el criterio de la vida humana. ¿Qué dijo de aquel fariseo que, basándose en sus propias obras,

⁷³ Mt 16,25 (par).

⁷⁴ Cf. III. I.4 d): *Contra la presunción*; III. II.3: *La norma suprema*; III. III.3 d): *El derecho de la gracia*.

presumía de valer y ser algo, de estar plenamente justificado ante Dios y ante los hombres merced a su existencia entera, su posición y su prestigio? Dijo que aquél no volvió a casa justificado. Y ¿qué dijo Jesús del otro hombre, que, no pudiendo alegar obras de gran valor moral —si es que podía alegar alguna—, no pretendía estar justificado ante Dios, sino que declaraba ante él su fracaso y ponía toda su esperanza en la misericordia divina? Dijo que éste volvió a su casa justificado.

Con esto queda claro también que no son las obras positivas y buenas del hombre lo que cuenta en definitiva. Pero el mensaje tiene un reverso consolador: por suerte para nosotros, tampoco son decisivas las obras negativas y malas del hombre —y son muchas las ocasiones en que sucumbe el hombre aun sin ser un publicano pecador—. En todo lo que se hace o deja de hacer lo decisivo es que *el hombre, en el bien y en el mal, no abandone nunca su confianza absoluta*: que sea consciente, en sus acciones grandes y buenas, de que nada tiene que no haya recibido y de que no hay motivos para enorgullecerse, jactarse e imponerse. Desde el primer momento hasta el último de su vida no hace más que recibir, depende de otros, se encuentra con su vida cada día, debe a otros cuanto es y cuanto tiene. También es importante que el hombre sea consciente de que, por vergonzoso que sea su fracaso, nunca hay motivo para abdicar y desesperarse: de que, por grande que sea su culpa, cuenta siempre con el apoyo de aquel que sólo puede ser entendido rectamente como el Misericordioso. ¿De dónde le viene al hombre esta certeza? El Crucificado, que en su absoluta pasividad ya no es capaz de producir nada y que —en su condición de justificado por Dios— se opone a los representantes de la producción piadosa, sigue siendo el signo divino de que lo decisivo no depende del hombre ni de sus actos, sino —por fortuna para el hombre, tanto en el bien como en el mal— del Dios misericordioso, el cual espera del hombre sumergido en su propia pasión una confianza inexpugnable.

A la luz del Crucificado no es extraño —baste recordarlo⁷⁵— que Pablo presente como punto central de su mensaje el anuncio de que el hombre no se *rehabilita* ante Dios y ante los hombres por sus propias obras. No es que Pablo rechace las obras. El podía gloriarse de haber hecho más que todos los otros apóstoles y esperaba de sus cristianos obras, frutos del Espíritu, manifestaciones de amor: la fe actúa por medio del amor⁷⁶. Pero lo decisivo no son las obras, sino la fe, ese confiar absolutamente en Dios, sin tener en cuenta

⁷⁵ Cf. III. V.3 c): *Sólo por la fe*. Cf. H. Küng, *Justificación*, cap. 31s.

⁷⁶ Gál 5,6; cf. 5,22s.

los propios fallos y debilidades ni tampoco las realizaciones positivas, las prendas personales, los méritos y derechos. El hombre debe confiarse a Dios en *todo* y recibir lo que Dios tenga a bien darle.

Sólo unos teólogos que no hayan entendido el mensaje paulino de la rehabilitación podrán postular en la actual sociedad productivista, en virtud de una errónea adaptación, que se preste mayor atención al aspecto «operativo» y por tanto a la carta de Santiago con su «rehabilitación por las obras»⁷⁷. Como si Pablo no hubiera entendido lo «operativo» muchísimo mejor que aquel desconocido judeocristiano helenista de fines del siglo I que utilizó con la mejor intención el nombre de Santiago, el hermano del Señor, para defender lo mejor que pudo la necesidad de la ortopraxis frente a una ortodoxia inoperante. Comparado con él —y aquí no se pueden evitar las comparaciones—, Pablo no sólo defendió mejor la ortopraxis, sino que comprendió y fundamentó con una visión mucho más amplia qué es lo decisivo para ser hombre y ser cristiano.

Es claro que no vamos a polemizar aquí indiscriminadamente contra el rendimiento, las buenas obras, el trabajo o el progreso profesional, como si al cristiano no se le exigiera sacar el máximo provecho a sus «talentos». El mensaje cristiano de la rehabilitación no justifica el no hacer nada. Las buenas obras son importantes, pero no se puede recurrir a ningún tipo de obras para ponerlas como base de la existencia cristiana y criterio de justificación ante Dios: lo que importa no es la autoafirmación o autojustificación del hombre, sino la adhesión absoluta a Dios por medio de Jesús con una confianza nacida de la fe. Este alentador mensaje proporciona a la vida humana, pese a los inevitables fracasos, errores y desesperaciones, una base sólida y la libera de la presión de una productividad religiosa o secular, haciéndole posible una libertad que es capaz de afrontar las más difíciles situaciones.

En uno de los primeros pasos de esta exposición⁷⁸ subrayábamos cuán fundamental es la confianza para la vida humana, cómo sin una «confianza radical» el hombre no puede captar la identidad, el valor y el sentido de la realidad ni, en especial, de su propia existencia. Ahora resulta claro a otro nivel que, si el hombre quiere lograr su propia realización, si quiere adquirir su libertad, identidad, sentido y felicidad como persona, sólo puede hacerlo poniendo una confianza absoluta en aquel que está en condiciones de otorgarle todo eso. La confianza radical del hombre queda perfectamente asumida por la confianza de la fe en Dios que se hace posible en Jesucristo. Y esta confianza en Dios, que no es demostrable, muestra

⁷⁷ Cf. Sant 2,14-26.

⁷⁸ Cf. I. II.2 a): *La hipótesis*.

espontáneamente a la luz de Jesús su sentido y su fuerza liberadora cuando se tiene la valentía de abrazarla.

¿En qué consiste esta *libertad*? No en una forma ilusoria de total autonomía, de plena independencia y absoluta ausencia de vínculos. Todo hombre tiene un Dios o unos dioses que le sirven de criterio, que determinan su vida y a los cuales sacrifica todo. Pero el hombre es liberado de la dependencia y de los vínculos que lo atan a los falsos dioses y a sus continuas exigencias, sea el dinero, la carrera, el prestigio, el poder, el placer o lo que constituya para él el valor supremo.

Si el hombre se vincula exclusivamente al único Dios verdadero, que no se identifica con ninguna de las realidades finitas, queda libre frente a todos los valores, bienes y poderes finitos. Entonces descubre también la relatividad de sus propios aciertos y errores. Ya no está sujeto a la despiadada ley del «tener que hacer». No queda dispensado de producir, pero sí queda libre de la coacción y la psicosis de productividad. No se agota en su función o funciones. Ya puede ser el que es.

Así, pues, quien no vive para sí se encontrará realmente consigo, conseguirá ser hombre, tener sentido, identidad, libertad. Recordemos que «quien pierde su vida por mí —por el mensaje de Jesús y su persona— la ganará»⁷⁹. El sentido, la libertad, la identidad y la justificación de su existencia son cosas que se reciben. Y sin recibir no es posible obrar. Sin gracia no es posible la acción. Sin verdadera humildad ante el Dios único no hay verdadera superioridad ante los múltiples pseudodioses. Sólo el único Dios verdadero otorga al hombre la gran libertad soberana que le abre nuevos espacios y ocasiones de libertad frente a la multitud de realidades que le pueden esclavizar en este mundo.

El hombre queda así justificado no sólo en sus funciones y realizaciones, sino en toda su existencia, en su entidad humana, independientemente de esas realizaciones. Entonces *sabe que su vida tiene un sentido*, tanto en los éxitos como en los fracasos, tanto en las acciones espectaculares como en las fallidas, tanto en las subidas de rendimiento como en las bajadas. Su vida tiene sentido incluso cuando, por la razón que sea, el ambiente o la sociedad le rechazan, cuando los enemigos le machacan y los amigos le abandonan, cuando él mismo avanza por un camino errado y cosecha fracasos, cuando su rendimiento disminuye y otros le sustituyen, cuando ya no es útil para nadie. Ni siquiera el hombre de negocios en bancarrota, ni la divorciada rehuida por todos, ni el político fracasado y olvidado, ni el obrero sin trabajo a los cincuenta años, ni la pros-

⁷⁹ Mt 16,25 (par).

tituta envejecida, ni el criminal encarcelado tienen por qué desesperarse. Todos ellos, aunque ya nadie los acepte, siguen siendo aceptados por aquel cuya aceptación es lo único decisivo y ante quien no cuenta el prestigio de la persona, sino que juzga según los criterios de su bondad.

Lo decisivo, pues, en la vida humana es que el hombre, sano o enfermo, hábil o inhábil para el trabajo, eficiente o ineficiente, acompañado del éxito o víctima del fracaso, culpable o inocente, se aferre —durante toda su vida y no sólo al final de la misma— firmemente a lo que, con todo el Nuevo Testamento, llamamos *fe*. Si su *Te Deum* se dirige al único Dios verdadero, y no a la multitud de dioses falsos, podrá aplicarse a sí mismo, en cualquier situación que se halle, el final de este himno como una promesa: «In te Domine speravi, non confundar in aeternum» (en ti, Señor, he puesto mi esperanza: no me veré confundido para siempre)⁸⁰.

4. SUGERENCIAS

La libertad cristiana debe ser objeto de una continua realización, individual y colectiva, en toda circunstancia, lugar y tiempo. Del modelo fundamental que es Cristo Jesús con toda su plasticidad, perceptibilidad y realizabilidad se derivan innumerables posibilidades de llevar a la praxis el programa cristiano. Ya hemos hablado de muchas consecuencias prácticas no sólo para el Primer Mundo y el Segundo, sino también para el Tercero. En este capítulo no vamos a desarrollar un programa sistemático de acción cristiana. Nos limitaremos a ilustrar, alegando a título de ejemplo algunos problemas fundamentales del hombre contemporáneo y de la sociedad, qué es lo que el seguimiento de Cristo, tomado en serio, puede cambiar y de hecho ha cambiado. No sólo en el capítulo precedente, sino a lo largo de todo el libro hemos expuesto cuál es la importancia de la libertad cristiana a este respecto. Aquí bastará indicar que esta libertad puede abrir un nuevo camino no sólo en situaciones extraordinarias, sino también en muchas situaciones contradictorias

⁸⁰ Este pasaje pone de manifiesto cuán íntimamente relacionadas están la fe y la oración y cómo esta última forma parte del ser cristiano. Como continuación lógica de las ideas expuestas en la parte III sobre la oración, era mi intención introducir aquí todo un apartado sobre oración, meditación y culto cristiano (liturgia dominical). Las enojosas discusiones a que me vi sometido una vez más por parte de Roma me costaron, al menos, dos meses de trabajo en la fase decisiva de este volumen y me dejaron sin fuerzas para ampliar la obra en el limitado plazo acordado. Se echará, pues, de menos el apartado previsto: un sacrificio a la política inquisitorial de Roma.

—individuales o sociales— de la vida diaria, deduciendo de Cristo Jesús otros criterios, otras escalas de valores y otros sentidos. Se trata de breves sugerencias para una ulterior reflexión, de estímulos para meditar y actuar.

a) *Libertad en el ámbito de los derechos*

Jesús espera de sus discípulos que *renuncien espontáneamente a ciertos derechos sin buscar contrapartidas*⁸¹. A los individuos o grupos que quieren hoy comportarse siguiendo la pauta de Jesús no se les impone una renuncia radical a eventuales derechos, pero sí se les propone la posibilidad de renunciar a ellos en casos concretos por amor al prójimo.

Sirva de ejemplo el *problema de la guerra y de la paz*. Durante decenios ha resultado imposible instaurar la paz en determinadas zonas de la tierra: no sólo en el Oriente Próximo y Lejano, sino también en Europa. ¿Por qué no tenemos paz? Evidentemente, porque no quiere «la otra parte». Pero el problema es más hondo. Ambas partes alegan pretensiones y derechos a unos mismos territorios, poblaciones y ámbitos económicos. Ambas partes pueden aducir en favor de sus pretensiones y derechos razones históricas, económicas, culturales y políticas. Los gobiernos de ambas partes están obligados por sus respectivas constituciones a tutelar y defender los derechos del Estado. Antes se hablaba incluso de «acrecenarlos».

Los bloques de poder y los grupos políticos han estado y están anclados, por lo que se refiere a la política exterior, en una serie de tópicos encaminados a justificar su propia postura. Tópicos alimentados, en el terreno de la psicología individual, por el miedo a todo lo de fuera y por prejuicios contra todo lo que es diferente, diverso, desusado. Tópicos que, en el plano social, tienen una importante función identificadora y estabilizadora de la política interior. Tales tópicos y prejuicios frente a otros países, pueblos y razas son realmente cómodos, porque son populares. Y precisamente por su enraizamiento en los estratos profundos del ser humano son muy difíciles de corregir. De ahí que la situación política de los bloques de poder se caracterice por una atmósfera de recelo y de suspicacias colectivas: un círculo infernal de desconfianza en el que toda aspiración a la paz y todo conato de reconciliación se ven frustrados en su arranque, porque se los considera como una debilidad o una táctica de la otra parte.

Las consecuencias de todo esto son de una trascendencia enor-

⁸¹ Cf. III. III.2 d): *La verdadera radicalidad*.

me: carrera de armamentos, contra la cual no han logrado prácticamente nada todas las negociaciones y acuerdos concluidos en materia de limitación y control; espiral de violencia y contraviolencia en crisis internacionales en las que ambas partes intentan efectuar maniobras políticas, económicas y estratégicas. Y así en las diversas partes del mundo no se llega a una auténtica paz, dado que nadie comprende por qué ha de ser precisamente él y no el otro quien renuncie a una posición de derecho y de fuerza; nadie comprende por qué, si tiene medios para ello, no ha de imponer su propio punto de vista, incluso brutalmente si llega el caso; nadie comprende por qué no ha de practicar el maquiavelismo en política exterior cuando así disminuye notablemente sus propios riesgos. Y ¿qué pueden hacer en este punto los cristianos? Lo diremos en cuatro palabras:

- *El mensaje cristiano no dice, por ejemplo, cómo deberían trazarse las fronteras orientales de Alemania, las fronteras entre Israel y los Estados árabes o los límites internacionales en materia de pesca, ni cómo deberían arreglarse ciertos conflictos de Asia, África o Sudamérica, y en particular el conflicto Este-Oeste. Tampoco ofrece propuestas detalladas para las conferencias de desarme o las conversaciones sobre la paz. El evangelio no es una teoría política ni un método concreto de diplomacia.*
- *No obstante, el mensaje cristiano dice algo fundamental, algo que los estadistas no pueden recabar fácilmente de sus respectivos pueblos, pero que podrían e incluso deberían proclamar los obispos católicos, protestantes y ortodoxos, los dirigentes de comunidades cristianas, los teólogos, pastores y laicos cristianos de todo el mundo: que la renuncia a un derecho sin contrapartida no es necesariamente una vergüenza, que la expresión «político de la renuncia» no es necesariamente, al menos para los cristianos, un insulto. Y en casos muy concretos —no se trata de una nueva ley— la renuncia a ciertos derechos sin contrapartida puede representar la gran libertad del cristiano: caminar dos leguas con quien nos obligó a caminar sólo una.*

El cristiano que vive esta libertad constituye una crítica constante para quienes, en uno u otro frente, se limitan a afirmar verbalmente sus ansias de paz, para quienes prometen amistad y reconciliación con simples miras de propaganda, pero no están dispuestos en la praxis política a renunciar en aras de la paz a determinados privilegios de antaño, a dar el primer paso hacia el otro, a luchar abiertamente por la amistad con otros pueblos por más que esta lucha resulte impopular.

El cristiano que ve en esta libertad un valor vital y decisivo es además, en su mayor o menor esfera de influencia, un reto para quienes no quieren comprender por qué, en determinadas circunstancias, conviene renunciar a derechos y ventajas por amor al hombre y a la paz: un reto para quienes piensan que el poder y la violencia, la afirmación de sí y la explotación de los demás son, siempre que se evite el propio riesgo, lo más ventajoso, prudente e incluso humanamente razonable.

El mensaje cristiano se opone radicalmente a esa especie de lógica del dominio que pone en juego la humanidad del hombre en beneficio de unos derechos, ventajas y avasallamientos. El mensaje cristiano es una invitación a ver en la renuncia algo positivo, auténticamente humano: una garantía de la libertad propia y ajena.

Quien estime que el mensaje cristiano peca en este punto de neutralismo ingenuo y ajeno a la realidad o se reduce a una invitación privada e individual no ha entendido que este reto cristiano encierra un potencial capaz de cambiar muchas estructuras sociales, criterios, actitudes y prejuicios de los pueblos. Y esto se logra conforme aumenta el número de hombres que, sea cual fuere su partido, se ajustan a las exigencias de ese reto; conforme aumenta el número de políticos que ven en esas mismas exigencias un criterio básico, sin que por ello hayan de pronunciar continuamente, en sus discursos y actuaciones, en sus intervenciones públicas y programas, el nombre de aquel que constituye el criterio de su política.

¿Qué se gana con esto? Casi nada: «sólo» la paz. Y quizá, a la larga, se gane al otro. Pero esto hay que entenderlo rectamente, no como una solución simplista para todos los casos, como si el mensaje cristiano, y en especial el Sermón de la Montaña, pretendieran anular el ámbito de los derechos. No pretenden hacer superfluo el derecho, sino relativizarlo, para que el derecho sirva al hombre, y no viceversa.

Cuando un individuo o un grupo olvidan que el derecho es para el hombre y no el hombre para el derecho, se está contribuyendo —como lo demuestra la historia de los Estados, al igual que la de las Iglesias, las comunidades, las familias y los individuos— a que, en el ámbito social e individual, se imponga el inmisericorde punto de vista del derecho, de modo que el *summum ius* se convierta en *summa iniuria* y se extienda así cada vez más la inhumanidad entre los hombres, los grupos y los pueblos.

En cambio, cuando un individuo o un grupo tienen presente que el derecho está siempre al servicio del hombre, entonces se fomenta la humanización del orden jurídico —en sí necesario— y se abre paso, en cada situación concreta y dentro del orden existente, a la pacificación, el perdón y la reconciliación, extendiendo así la

humanidad, precisamente en el ámbito de los derechos, entre los hombres, los grupos y los pueblos. Y los que así actúan pueden aplicarse la promesa de que quienes renuncian a la violencia poseerán la tierra ⁸².

b) Libertad en la lucha por el poder

Jesús pide a sus discípulos que *utilicen espontáneamente el poder en beneficio de los demás* ⁸³. A los individuos o grupos que toman hoy a Cristo Jesús como criterio no se les impone una renuncia —de hecho imposible— a todo uso del poder, pero sí se les invita a usarlo, en cada situación concreta, en beneficio de los demás.

Pensemos, por ejemplo, en el *problema del poder económico*. Dado que esta problemática contiene numerosos puntos de contacto con la de la guerra y la paz, podemos ser aún más breves y limitarnos a lo más esencial. Los hechos son conocidos: al parecer, no hay remedio contra la continua alza de precios y la inflación; los precios suben sin freno en perjuicio de los menos dotados económicamente; los patronos culpan a los sindicatos, los sindicatos a los patronos, y unos y otros al gobierno. Un círculo vicioso. ¿Qué hacer? También aquí nos reducimos a unas indicaciones:

- *El mensaje cristiano no dice cómo hay que abordar técnicamente el problema, cómo resolver la cuadratura del círculo: cómo es posible alcanzar al mismo tiempo el pleno empleo, el crecimiento económico, la estabilidad de precios y el equilibrio de la balanza comercial con el exterior. La oferta y la demanda, el mercado interior y el exterior parecen obedecer a leyes económicas inflexibles. Y cada cual intenta explotarlas lo más posible para su propio beneficio en una despiadada lucha por el poder.*
- *Sin embargo, el mensaje cristiano dice algo que no se suele encontrar en ningún tratado de economía nacional —sea de «derechas» o de «izquierdas»—, pero que en nuestro contexto es de suma importancia: que en los inevitables conflictos de intereses no es una vergüenza que el empresario o el dirigente sindical renuncien a emplear siempre todo su poder frente a la otra parte; no es una vergüenza que el empresario renuncie a cargar sobre los consumidores cualquier aumento de los costes de producción a fin de mantener constante o incluso aumentar el margen de beneficios; tampoco es una vergüenza que el dirigente sindical renuncie a una determinada subida de salarios que él podría imponer y que los miembros del sindicato tal vez están*

⁸² Mt 5,5.

⁸³ Cf. III. III.2 d): *La verdadera radicalidad*.

esperando. En suma: no es una vergüenza que los responsables renuncien, por duros que sean los enfrentamientos, a emplear constantemente su poder social en beneficio propio y estén dispuestos, en determinadas situaciones —tampoco aquí se trata de una ley general—, a utilizar el poder en beneficio de los demás, dispuestos a «regalar» poder, ganancia e influencia, dando la capa además de la túnica.

¿Por qué? No por una engañosa ideología de compañerismo ni porque así se logren ventajas personales inmediatas, sino por razón de los demás: para utilizar el poder en beneficio del hombre, y no sacrificar el hombre (y a menudo también el Estado) en aras de la lucha por el poder. El poder, en contra de lo que algunos pretenden, no se puede suprimir sin más. Eso es ilusorio. Pero sí se puede, tomando como base la conciencia cristiana, relativizar radicalmente el poder en beneficio del hombre. Se puede emplear el poder no ya con fines de dominio, sino de servicio.

Así resulta posible en cada caso algo que parece impracticable tanto en la sociedad capitalista como en la socialista, pero que es sumamente importante para la convivencia humana de los individuos, pueblos, lenguas, clases y también de las Iglesias: el perdón sin límites en vez de los arreglos de cuentas, la reconciliación sin reservas en vez del encastillamiento en la propia postura, la superior justicia del amor en vez de las continuas polémicas sobre derechos, la paz que supera a las razones en vez de la lucha despiadada por el poder. Tal mensaje no degenera en el opio del consuelo, sino que apunta a la vida presente con más radicalidad que otros programas. Hace posible una transformación dondequiera que existe el riesgo de que los gobernantes aplasten a los gobernados, las instituciones a las personas, el orden a la libertad, el poder al derecho.

Cuando un individuo o un grupo olvidan que el poder no tiene como finalidad el dominio, sino el servicio, están contribuyendo a que en el ámbito social e individual se impongan una mentalidad y una política despóticas, con lo cual la inevitable lucha por el poder llevará a la deshumanización del hombre.

En cambio, cuando un individuo o un grupo tienen presente que el poder no es para el dominio, sino para el servicio, están contribuyendo a la humanización de la concurrencia humana en todos sus aspectos y haciendo que en ese contexto sean posibles el respeto mutuo, la consideración hacia los demás, la comunicación y el buen trato. Quienes así actúan pueden creer en la promesa de que los misericordiosos alcanzarán misericordia ⁸⁴.

c) Libertad frente a la presión del consumismo

Jesús invita a sus discípulos a ejercitar la *libertad interior frente a la posesión (consumo)* ⁸⁵. A quien busca la inspiración última de su conducta en Cristo Jesús no se le impone una renuncia radical a la posesión y al consumo. Pero sí se le propone la oportunidad de llevar a la práctica en casos concretos esa renuncia en beneficio de su propia libertad y de la ajena.

Pensemos en el *problema del desarrollo económico*. Pese a todos los progresos, esta sociedad nuestra de la productividad y el consumo incurre en continuas contradicciones. Sobre la base de una teoría económica que cuenta con el aplauso general, se ha impuesto la consigna de producir más para consumir más, y consumir más para que la producción no se hunda, sino que crezca. De ahí que, para mantener el nivel de las exigencias constantemente por encima del nivel de su satisfacción, se recurra a anuncios, carteles y otros estimulantes del consumo. La gente desea tener cada vez más. Se presentan nuevas necesidades tan pronto como se ven satisfechas las anteriores. Lo que no es más que un lujo se presenta como artículo necesario, a fin de dar salida a nuevos lujos. Conforme se van satisfaciendo las necesidades se elevan las aspiraciones en el propio nivel de vida. Se han dinamizado las ansias de bienestar y de una vida cómoda. Y la consecuencia es sorprendente: pese al continuo aumento de sus ingresos, el ciudadano medio tiene la impresión de que apenas se dispone de medios, de que vive realmente con lo imprescindible.

La sociedad industrial del bienestar y una buena parte de los economistas dan por supuesto que un mayor bienestar procura una mayor felicidad, que la posibilidad de consumo es el indicador decisivo del éxito en la vida. El consumo se convierte en la prueba palpable de una categoría social ante uno mismo y ante la sociedad, de modo que las aspiraciones se regulan conjuntamente por las leyes del instinto gregario, del prestigio y de la concurrencia. Se es lo que se consume. Se es más cuando se consigue un nivel de vida más elevado. Y no se es nada cuando no se llega a lo establecido como nivel medio de la masa. En resumen: si queremos conseguir un futuro mejor, deben crecer continuamente la producción y el consumo, todo debe ser más grande, más rápido, más abundante. Tal es la férrea ley del desarrollo económico.

Pero, por otra parte, se va advirtiendo que los presupuestos de esa ley económica han quedado ampliamente superados en los países industrializados. Nuestra primera y principal preocupación no es

⁸⁴ Mt 5,7.

⁸⁵ Cf. III. III.3 b): ¿Qué pobres?

ya vencer la pobreza y la escasez de bienes, ya que en los países de alto nivel industrial se ha conseguido regularmente el presupuesto de una vida humana. Por eso a muchos ya no les convence la consigna de buscar simplemente el pan, la posesión y el consumo. Por una parte, los esfuerzos del pasado para superar la pobreza se han convertido en una espiral ilimitada de necesidades (en los consumidores) y de estímulos (en los productores); por otra, algunos grupos de nuestra sociedad declaran cada vez con mayor franqueza que, además de las necesidades económicas primarias, hay deseos secundarios y terciarios que los bienes de la economía de masas no son capaces de satisfacer. Los que han alcanzado un alto bienestar material no son por eso más felices. Y precisamente entre la juventud habituada al consumo se va extendiendo un creciente sentimiento de hastío, desorientación y malestar frente a ese enfoque unilateral hacia un consumo sin límites.

Además, la ley del desarrollo económico incontrolado abre un abismo cada vez más profundo entre los países ricos y los países pobres, fomentando en los sectores menos favorecidos de la humanidad sentimientos de envidia, rencor y odio mortal, pero también de absoluta desesperación y desamparo. Y esa ley termina por volverse contra los mismos beneficiarios del bienestar, como indicábamos al comienzo del libro: padecemos por el crecimiento aparentemente ilimitado de las ciudades, por el exceso de tráfico, por la intensificación de los ruidos, por la contaminación de ríos y mares, por el deterioro de la atmósfera. Nos preocupa cómo eliminar montañas de mantquilla y carne, cómo librarnos de los residuos y desperdicios de nuestro propio bienestar. Las materias primas, debido a una explotación desconsiderada y creciente, comienzan a escasear. El problema de una economía mundial en creciente expansión adquiere dimensiones imprevisibles. ¿Qué hacer? Señalemos una vez más un par de sugerencias:

- *El mensaje cristiano no ofrece soluciones técnicas para proteger el medio ambiente, distribuir las materias primas, planificar los terrenos, luchar contra el ruido, eliminar los desperdicios, mejorar las estructuras de todo tipo. El Nuevo Testamento no nos dice cómo es posible colmar el abismo que separa a los ricos de los pobres, a los países desarrollados de los países industrialmente atrasados. Menos aún puede ofrecer modelos operativos e instrumentos para afrontar los enormes problemas inherentes a un cambio de rumbo: por ejemplo, la problemática congelación de la economía a nivel nacional y mundial en un punto cero sin que esto suponga un colapso de ciertos sectores económicos, sin pérdida de puestos de trabajo, sin consecuencias caó-*

ticas para la seguridad social de grandes grupos de población y para los países subdesarrollados.

- *No obstante, el mensaje cristiano puede esclarecer algo que, al parecer, no está previsto en la teoría económica ni en la escala práctica de valores de la actual sociedad consumista y productivista, pero que quizá podría desempeñar una función: la libertad frente a la coacción consumista. Siempre tendrá sentido renunciar a poner como única base de la propia felicidad el consumo y el bienestar. A la luz de Jesús puede tener sentido no afanarse de continuo, no desear tenerlo todo, no dejarse llevar por la ley del prestigio y la concurrencia, no colaborar en el culto a lo superfluo, ejercitarse desde la infancia en la libertad para renunciar al consumo. Se trata de una «pobreza de espíritu» que es libertad interior frente a la posesión: la actitud fundamental será una sencillez sin pretensiones y una confianza sin angustias frente a la arrogancia pretenciosa y la afanosa inquietud que se puede encontrar tanto en los ricos como en los económicamente pobres.*

Y esto, ¿por qué y para qué? No por ascesis o imperativos de sacrificio ni por razón de una nueva ley vinculante, sino para que el consumidor normal se libere de su ansia consumista, para que no se venda a los bienes de este mundo, sea el dinero, el automóvil, el alcohol, el tabaco, la cosmética o la sexualidad. Para que el hombre no deje de ser hombre en medio del mundo y de los bienes que puede y debe consumir. La posesión, el desarrollo y el consumo no son fines en sí mismos. No es el hombre para la posesión, el desarrollo y el consumo, sino todo esto para el hombre.

Cuando el individuo o el grupo olvidan que todos los bienes de este mundo están al servicio del hombre y no viceversa, no adoran al único Dios verdadero, sino a una multitud de dioses falsos: a Mamón, al poder, al sexo, al trabajo, al prestigio. Abandonan al hombre en poder de esos dioses despiadados. Robustecen el dinamismo destructor de lo humano en que han venido a parar nuestros procesos económicos. Fomentan la inconsciencia con que hoy se dirige la economía a costa del futuro. Apoyan al egoísmo inhumano con que las fuerzas económicas mundiales están dando de más a media humanidad lo que recibe de menos la otra media. Tal vez sin darse cuenta, en la sociedad del bienestar y del consumo están difundiendo la inhumanidad.

En cambio, cuando un individuo o un grupo tienen presente que todos los bienes de este mundo tienen su finalidad en el servicio al hombre, están contribuyendo a humanizar la sociedad —hoy imprescindible— del bienestar y del consumo. Forman así una nueva

y necesaria minoría, desligada de todo esquema de clases, que aprende a vivir en esa sociedad una nueva escala de valores y permite a la larga introducir un proceso de transformación. En esta nueva época abren el camino, para sí mismos y para los demás, a una independencia, a una soberana sencillez, a una tranquila superioridad, a la verdadera libertad. También vale para ellos la promesa de que el reino de los cielos pertenecerá a todos los que son pobres de espíritu⁸⁶.

d) *Libertad para el servicio*

Jesús pide a sus discípulos un *servicio voluntario sin distinciones jerárquicas*⁸⁷. A los individuos o grupos que deciden seguir el camino de Cristo Jesús no se les impone una ilusoria abolición de todas las relaciones sociales de superioridad y subordinación. Pero sí se les propone el servicio mutuo entre todos como una nueva posibilidad de convivencia.

Pensemos en el *problema de la educación*. Los programas, métodos y objetivos educativos, así como los mismos educadores, están atravesando por una profunda crisis. Las estructuras educativas y los órganos de socialización (familia, escuela, Universidad, pero también las residencias y centros de esparcimiento) se ven expuestos, al igual que los educadores (padre, madre, maestro, tutor, formador), a una crítica masiva y a reproches impacientes por parte de la derecha y de la izquierda: según de donde venga la acusación, son demasiado conservadores o demasiado progresistas, demasiado políticos o demasiado apolíticos, demasiado autoritarios o demasiado antiautoritarios. Cunden la perplejidad y la desorientación. Veamos brevemente cuáles son las causas y los condicionamientos, los síntomas y los efectos de esta crisis.

Por lo que se refiere a la familia, el acelerado proceso de cambio social hace que los padres no sólo envejezcan, sino que a menudo queden rápidamente anticuados. Los criterios con que educan a sus hijos ya no funcionan. Esto origina incompreensión, desconocimiento y una profunda inseguridad que suele llevar a un erróneo afán de afirmación y provoca catastróficos conflictos de autoridad con los hijos y con toda la familia.

En cuanto a la escuela y la Universidad, la discrepancia entre las expectativas y la realidad, entre una teoría a menudo ajena a la vida y unas exigencias y necesidades prácticas crecientes, así como

el conflicto de funciones entre profesores y estudiantes, entre maestros y alumnos, hacen de la Universidad y de la escuela un objeto de polémica pedagógico-política entre todos los grupos socialmente significativos y un campo de experimentación para nuevos planes de estudios y proyectos pedagógico-didácticos. Tras la euforia de la organización amenaza ahora el letargo, tras la superorganización viene la desorganización, tras el optimismo de una igualdad de oportunidades asoma la inseguridad ante un futuro con crecientes limitaciones para el estudio, tras la proclamación de un estado de emergencia cultural y tras un agotamiento de las últimas reservas educativas nos hallamos ante un «abrevadero de cultura» y un «proletariado académico».

¿Y los jóvenes? Sumergidos en el conflicto de ese contradictorio escenario pedagógico-cultural, reaccionan con creciente apatía, indiferencia y desagrado, terminando con frecuencia en un verdadero fracaso. Se sienten tomados en serio e incluso mimados por la sociedad en su condición de consumidores, mientras que en casa y en la escuela se suelen ver privados de autonomía e independencia. Alentados por los adultos a conseguir un prestigio social mediante el estudio y la obtención de títulos académicos, descubren que los criterios de rendimiento son problemáticos, que la formación cultural no siempre tiene que ver con la vida y que las perspectivas profesionales no son seguras.

¿Y los adultos? Algunas virtudes pedagógicas que hasta ayer eran intocables e indiscutibles parecen hoy anticuadas: la autoridad de los adultos, la obediencia a los mayores, la sumisión a la autoridad de los padres, el encuadramiento en unas estructuras dadas. Y no sólo los contenidos y métodos educativos, sino la misma educación se ha vuelto problemática para muchos. Quienes identificaban la educación con las normas impuestas desde fuera, la manipulación y la coacción han realizado un giro de 180 grados: educación antiautoritaria, autonomía absoluta, libertad sin límites, despliegue de agresiones, frustraciones, instintos y conflictos. Las relaciones se invierten: no ya sumisión de los jóvenes a la voluntad de los adultos, sino subordinación de las pretensiones de los adultos a las pretensiones, necesidades y exigencias de los jóvenes.

En el cuadro precedente se perfila una tendencia significativa: una idea errónea de la autoridad por ambas partes, el miedo y la inseguridad ante la reacción del otro engendran una atmósfera de presión y antipresión, de repulsa y autoafirmación, de reforzamiento de la tendencia a la destrucción, de brutalidad y agresión. Y la escuela declina la responsabilidad en la familia y la sociedad; la sociedad, en la escuela y la familia; la familia, en la escuela y la socie-

⁸⁶ Mt 5,3.

⁸⁷ Cf. III. III.2 d): *La verdadera radicalidad*.

dad: un círculo vicioso. ¿Qué hacer? Formulemos también aquí algunas sugerencias:

- *El mensaje cristiano no dice en detalle cómo es posible organizar mejor y más eficazmente el sistema de formación escolar y profesional, cómo elaborar los planes de estudios, cómo aplicar los programas didácticos y educativos, cómo resolver los problemas de formación, cómo dirigir instituciones y educar a los hijos.*
- *No obstante, el mensaje cristiano dice algo realmente decisivo sobre la actitud del educador para con el niño y del niño para con el educador, sobre las razones de un compromiso que hay que cumplir aun en medio de decepciones y fracasos: a la luz de la figura de Jesús, la educación es una tarea que no ha de realizarse por motivos de prestigio, reputación o interés, sino únicamente buscando el bien del educando. Se trata de una educación no represiva, de un servicio mutuo sin distinciones jerárquicas. Esto significa que los alumnos no están en función de los educadores ni los educadores en función de los alumnos; que los educadores no han de utilizar a sus alumnos, pero tampoco los alumnos a sus educadores; que los educadores no deben imponer autoritariamente su voluntad a los alumnos, pero tampoco los alumnos deben imponer antiautoritariamente la suya a los educadores. El servicio mutuo sin distinciones jerárquicas y con espíritu cristiano significa para los educadores un anticipo espontáneo e incondicional de confianza, bondad, generosidad y benevolencia afectuosa.*

La exigencia de un servicio sin distinciones jerárquicas no es una nueva ley, sino una invitación dirigida a ambas partes: los educadores no deben entender este servicio como enmascaramiento piadoso de una práctica que seguiría siendo autoritaria, ni como debilidad de los adultos frente a los niños; por su parte, los niños no han de entenderlo como una invitación a explotar la disponibilidad del adulto a título de debilidad para con ellos. El servicio sin distinciones jerárquicas significa, por el contrario, apertura mutua, disponibilidad para aprender y dejarse corregir.

Este servicio sin distinciones jerárquicas, motivado por la figura de Jesús, hace dudar del pragmatismo de algunos educadores que se limitan a reaccionar ante los deseos, necesidades y exigencias de los niños, sin hacer por éstos nada más que su deber. Hace dudar de la inmovilidad de un estilo de vida anquilosado y cómodo que, más allá de una medida establecida a su arbitrio, no se deja preocupar por ninguna expectativa de los niños. Hace dudar de ese mora-

lismo, ampliamente aceptado por la sociedad, que pretende vincular a los niños a sus propias concepciones morales y que cree estar en su derecho cuando da de lado a los niños que no están dispuestos a someterse a ellas. Hace dudar también de ese espíritu mercantilista, aparentemente tan razonable, que condiciona —al menos tácitamente— su interés por los niños a que éstos correspondan luego en igual medida y que, desde semejante actitud, todavía se sorprende de que a su requerimiento moralizante se responda con un brusco rechazo.

Los cristianos entienden el servicio mutuo en el proceso educativo sin distinciones jerárquicas como un anticipo racional y espontáneo fundado en la figura de Jesús; un anticipo de confianza, bondad, generosidad y entrega al otro que no se desconcierta cuando este otro, el niño, no responde a nuestras ideas, concepciones y esperanzas, cuando conseguimos la confirmación que esperamos o necesitamos, cuando estamos seguros de dar mucho más de lo que recibiremos a cambio, cuando todas las previsiones humanas nos permiten sospechar que todo el empeño puesto en la educación de un determinado niño no producirá ningún resultado visible. Quien se propone seguir como criterio educativo esta exigencia cristiana de servicio sin distinciones jerárquicas, ése ha entendido que lo que aquí se ventila es el amor al prójimo con toda su radicalidad.

En esta perspectiva se perfila para la educación una nueva escala de valores aplicables a las relaciones humanas, unos nuevos puntos de referencia para educadores y niños, una nueva gama de sentidos: no una absolutización del propio yo, sino un respeto permanente al otro, prescindiendo de la propia persona, actitud que se manifiesta en el saber compartir, en el saber perdonar, en el buen trato, en la renuncia espontánea a derechos y privilegios, en la generosidad sin contrapartida.

¿Por qué este servicio? No por debilidad, sino por la fuerza de la convicción, que nace no tanto de haber visto la necesidad de una relación de colaboración y compañerismo entre el educador y el educando cuanto de una entrega personal que va más allá de lo que exige la colaboración. Así es posible crear una atmósfera de confianza y comprensión, de auténtica orientación, una educación no represiva, más allá de lo autoritario y lo antiautoritario. Así es posible poner ante los ojos del joven cuál es el verdadero sentido de la vida: mi vida sólo tiene sentido si la vivo no para mí mismo, sino para los otros, y sólo si mi vida y la de los otros tiene su apoyo, orientación e inspiración en una realidad más grande, más duradera y más perfecta que nosotros mismos: en esa realidad que nos envuelve misteriosamente y que llamamos Dios.

Cuando un individuo o un grupo olvidan que la educación no

consiste en condicionar al hombre, sino en el servicio mutuo sin distinciones jerárquicas, se hacen responsables de que en el ámbito individual y social imperen los derechos del más fuerte y del que está por encima, las leyes de la imposición desde fuera y del avasallamiento, y de que así se pongan los presupuestos para una vida sin humanidad ni dignidad.

En cambio, cuando un individuo o un grupo tienen presente que la educación no consiste en condicionar al hombre, sino en un servicio mutuo sin distinciones jerárquicas, en un anticipo de confianza y disponibilidad, de ayuda e incluso de benevolencia y amor, más allá de una simple interacción y cooperación no impositiva, entonces contribuyen a la humanización de las relaciones humanas y hacen posible, incluso en una fase de inseguridad y desorientación, una vida que tenga sentido y plenitud. Y a quienes entienden así la educación, como un servicio sin distinciones jerárquicas, se les aplica la promesa de que quien acoge a un niño no en su propio nombre, sino en el de Jesús, acoge al propio Jesús⁸⁸.

Esperamos que estas sugerencias den pie a ulteriores reflexiones. Si se quisiera consignar todo lo que Jesús hizo, el mundo no podría «contener los libros que se escribirían»⁸⁹. ¿Y podría contener el mundo los libros que se escribirían si se quisiera consignar todo lo que, siguiendo a Jesús, se ha hecho, se hace y se hará?

e) *Superación del ser hombre en el ser cristiano*

Una pregunta directa: *¿Por qué hay que ser cristiano?* Así comenzábamos este libro. Y una respuesta no menos directa: *Porque hay que ser realmente hombre.*

No se puede ser cristiano renunciando a ser hombre. Y viceversa: no se puede ser hombre renunciando a ser cristiano. Lo cristiano no puede ponerse encima, debajo o al lado de lo humano: el cristiano no debe ser un hombre dividido.

Lo cristiano no es, por tanto, una superestructura ni una infraestructura de lo humano, sino una «superación» de lo humano en el pleno sentido de la palabra, que implica afirmación, negación y trascendencia. Ser cristiano significa una «superación» de los otros humanismos: éstos son afirmados en la medida en que afirman lo humano; son negados en la medida en que niegan lo cristiano, es decir, a Cristo; son trascendidos en cuanto que el ser cristiano puede incorporar plenamente lo humano y demasiado humano con todas sus dimensiones negativas.

Los cristianos no son menos humanistas que otros humanistas.

Pero ven lo humano, lo verdaderamente humano, ven al hombre y a su Dios, ven la humanidad, la libertad, la justicia, la vida, el amor, la paz y el sentido a la luz de Jesús, que es para ellos el criterio concreto, Cristo. En esta perspectiva estiman que no pueden ser partidarios de un humanismo cualquiera, que se limite a afirmar lo verdadero, lo bueno, lo bello y lo humano. El suyo es un *humanismo realmente radical*, capaz de integrar y asumir lo no verdadero, lo no bueno, lo no bello y lo no humano: no sólo todo lo positivo, sino también —y esto es lo que decide el valor de un humanismo— todo lo negativo, incluso el dolor, la culpa, la muerte, el absurdo.

Con la mirada puesta en él, el Crucificado y Resucitado, puede el hombre no sólo actuar en este mundo, sino también padecer: no sólo vivir, sino también morir. Ante su vista aparece un sentido incluso allí donde la razón como tal debe capitular, en el mismo absurdo de la miseria y la culpa, porque el hombre se sabe sostenido por Dios también en eso, tanto en lo positivo como en lo negativo. La fe en Jesucristo procura paz con Dios y consigo mismo, pero no escamotea los problemas del mundo. Hace al hombre verdaderamente humano porque le pone en contacto con la humanidad de los demás: le abre radicalmente a quien tiene necesidad de él, al «prójimo».

Hemos preguntado por qué hay que ser cristiano. Ahora se comprenderá la respuesta, que resumimos en la siguiente fórmula:

*Siguiendo a Cristo Jesús,
el hombre puede en el mundo actual
vivir, actuar, sufrir y morir realmente como hombre:
sostenido por Dios y ayudando a los demás
en la dicha y en la desdicha, en la vida y en la muerte.*

⁸⁸ Mc 9,27 (par). ⁸⁹ Jn 21,25.

El profano en teología difícilmente se hará una idea de la amplia y compleja bibliografía teológica que hizo posible, directa o indirectamente, un libro como éste. En las notas indicamos en forma más o menos exhaustiva los más importantes libros y artículos de revista que se ocupan de los diversos problemas aquí estudiados.

Para que no se pierda el lector en esa pleamar bibliográfica, le ofrecemos aquí una breve muestra de las obras fundamentales recientes, citadas de ordinario en el libro en la forma abreviada de unas siglas.

1. Diccionarios

Bibellexikon, ed. por H. Haag, Einsiedeln-Zürich-Colonia, 1968 (= BL).

Trad. española: *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1976).

Catholicisme. Hier-aujourd'hui-demain, ed. por G. Jaquemet (París 1948ss).

Dictionnaire de la Bible. Supplément, tomos I-VIII, iniciado por L. Pirot y continuado por A. Robert, París 1928ss (= DBS).

Dictionnaire de Théologie Catholique, tomos I-XVI, ed. por A. Vacant y E. Mangenot, continuado por E. Amann, París 1903ss (= DThC).

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, ed. por H. Brunotte y O. Weber, Gotinga 1955ss (= EKL).

Lexikon für Theologie und Kirche, tomos I-X, ed. por J. Höfer y K. Rahner, Friburgo 1956ss (= LThK).

New Catholic Encyclopedia, tomos I-XV, ed. por la Catholic University of America, Washington-Nueva York 1967 (= NCE).

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, tomos I-VI, ed. por K. Galling, Tübinga 1957 (= RGG).

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, tomos I-VIII, ed. por G. Kittel, continuado por G. Friedrich, Stuttgart 1933ss (= ThW).

2. Comentarios bíblicos

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, fundado por H. A. W. Meyer. 16 vol., corregidos y reimpresos con frecuencia, Tübinga 1932ss (Meyers Kommentar).

Handbuch zum Neuen Testament, iniciado por H. Lietzmann y continuado por G. Bornkamm. 22 secciones, editadas repetidas veces, Tübinga 1906ss (Lietzmanns Handbuch).

Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, ed. por P. Althaus y J. Behm. 12 vols., en diversas ediciones, Gotinga 1932ss (NT Deutsch).

Das Neue Testament, trad. y comentarios, ed. por A. Wikenhauser y O. Kuss. 9 tomos, en diversas ed., Ratisbona 1938ss (Regensburger NT).

Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, ed. por A. Wikenhauser y A. Vögtle. En curso de publicación. Friburgo Br. 1953ss (Herders Theologischer Kommentar).

The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, ed. por S. A. Driver, A. Plummer y C. A. Briggs (Edimburgo 1895ss).

Études Bibliques (París 1907ss).

Commentaire du Nouveau Testament, ed. por P. Bonnard y F. Bovon (Neuchâtel-París 1949ss).

Comentario Bíblico «San Jerónimo», 5 tomos, dirigido por R. E. Brown, J. A. Fitzmyer y R. E. Murphy (Madrid, E. Cristiandad 1971-72).

3. Teología del NT y Cristologías

Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments* (Tübinga 1953, 1958).

Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Munich 1968).

Jeremias, J., *Neutestamentliche Theologie*. I, Die Verkündigung Jesu (Gütersloh 1971; trad. castellana: *Teología del NT*, Salamanca 1974).

Kümmel, W. G., *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes* (Gotinga 1969).

Schelkle, K. H., *Theologie des Neuen Testaments*, 4 t. (Düsseldorf 1968ss).

Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübinga 1957, 1963).

Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga 1963).

Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1964; trad. castellana: *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974).

4. Colecciones de textos

Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona-Friburgo de Br. 1960 (= Denz).

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed. por el Centro di Documentazione, Istituto per le Scienze Religiose - Bolonia, bajo la dirección de J. Alberigo, etcétera (Friburgo 1962).

5. Manuales de teología

Althaus, P., *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* (Gütersloh 1947, 1962).

Barth, K., *Die kirchliche Dogmatik*, 4 tomos (Zürich 1932ss).

Brunner, E., *Dogmatik*, 3 tomos (Zürich 1946ss).

Diem, H., *Theologie als kirchliche Wissenschaft*, 3 tomos (Munich 1951ss).

Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, 5 tomos en 9 vols., dirigido por F. Feiner y M. Löhrer (Einsiedeln-Zürich-Colonia 1965-1977). Traducción española en Ediciones Cristiandad, Madrid 1969-1977.

Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, ed. por J. Feiner y L. Vischer (Friburgo-Zürich 1973).

Ott, H., *Die Antwort des Glaubens* (Stuttgart-Berlin 1972).

Rahner, K., *Schriften zur Theologie*, 12 tomos (Einsiedeln-Zürich-Colonia 1959ss). Hay traducción española de los siete primeros tomos, Madrid 1961ss.

- Schmaus, M., *Katholische Dogmatik*, 5 tomos (Munich 1956ss; trad. española: *Teología dogmática*, 8 tomos, Madrid 1963ss).
 Tillich, P., *Systematische Theologie*, 3 tomos (Stuttgart 1956ss; trad. española, Barcelona 1973).
 Weber, O., *Grundlagen der Dogmatik*, 2 vols. (Neukirchen 1959-62).

6. Introducciones al cristianismo o al símbolo apostólico

- Balthasar, H. U. von, *Wer ist ein Christ?* (Einsiedeln 1965).
 Ebeling, G., *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Tubinga 1963).
Glaubensverkündigung für Erwachsene (Catecismo holandés), editado por encargo del episcopado holandés por el Instituto Superior de Catequesis de Nimega (Nimega-Utrecht 1968; traducción española: *Nuevo Catecismo Católico*, Barcelona 1969).
 Harnack, A., *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1900).
 Kasper, W., *Einführung in den Glauben* (Maguncia 1972).
 Barth, K., *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis* (Munich 1935).
 Pannenberg, W., *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart* (Hamburgo 1972).
 Ratzinger, J., *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (Munich 1968; trad. española: *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1975).

7. Obras del autor traducidas al castellano

- La justificación según Karl Barth* (Barcelona 1965).
Estructuras de la Iglesia (Barcelona 1965).
Para que el mundo crea (Barcelona 1965).
La Iglesia (Barcelona 1968, 1975).
La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura (Barcelona 1970).
Sinceridad y veracidad. En torno al futuro de la Iglesia (Barcelona 1970).
Sacerdotes ¿para qué? (Barcelona 1972).
¿Infalible? Una pregunta (Buenos Aires 1972).
Libertad del cristiano (Barcelona 1975).
Lo que debe permanecer en la Iglesia (Barcelona 1975).

ABREVIATURAS UTILIZADAS

| | |
|------|---|
| BL | Bibellexikon. |
| EKL | Evangelisches Kirchenlexikon. |
| DBS | Dictionnaire de la Bible, Supplément. |
| Denz | H. Denzinger, <i>Enchiridion symbolorum</i> . |
| LThK | Lexicon für Theologie und Kirche. |
| RGG | Die Religion in Geschichte und Gegenwart. |
| ThQ | «Tübinger Theologische Quartalschrift». |
| ThW | Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. |

PALABRAS DE GRATITUD

Este libro, insólito por varias razones, sale a la luz gracias a una colaboración también insólita. Son varias las personas que le han dedicado sus días y sus noches. Algunos capítulos han sido objeto de múltiples redacciones y se han mecanografiado más de media docena de veces. La pesada tarea de preparar el manuscrito y controlar las notas corrió a cargo de Margret Gentner, asistida, en Tubinga, por Ruth Sigrist y, en ocasiones, por Marlis Abendroth-Knüsel. Las pruebas fueron corregidas por Christa Hempel, quien verificó los datos bibliográficos. Annegret Dinkel se encargó de multicopiar el manuscrito. Junto con Margret Gentner, merecen mi especial agradecimiento Hermann Häring y mi discípulo Karl-Josef Kuschel, quienes, con ejemplar dedicación, leyeron una y otra vez las diversas redacciones del manuscrito, discutieron y estudiaron continuamente conmigo los problemas que iban surgiendo en cada momento y me prestaron un gran servicio con sus innumerables sugerencias y correcciones. Sin la generosa ayuda de todos mis colaboradores del Instituto de Estudios Euménicos, el libro habría sufrido un notable retraso. La esmerada atención con que fuimos tratados en mi casa, en una atmósfera positivamente grata se debe al elogiado esfuerzo de Charlotte Renemann.

No menos importante, en otros aspectos, fue para mí la colaboración de varios colegas de Tubinga, ciudad que, sin exageración, sigue siendo uno de los mejores sitios del mundo para el estudio de la teología. Sin el continuo diálogo con teólogos católicos y protestantes y sin el clima de libertad de Tubinga, no habría sido posible este libro o habría resultado distinto. No es corriente que un profesor de germanística se preocupe por una obra de teología: estoy particularmente agradecido a Walter Jens por haber leído y releído el manuscrito, de la primera a la última línea, sugiriendo correcciones tanto de estilo como de contenido. Por otra parte, cuando un teólogo dogmático se introduce a fondo en el mundo del Nuevo Testamento necesita recurrir a alguien que controle sus exégesis y síntesis: este control fue realizado de hecho por mi colega el profesor de exégesis neotestamentaria Gerhard Lohfink, quien leyó todo el manuscrito. Lo mismo cabe decir de los capítulos de la parte IV, en los cuales el teólogo dogmático debía abordar problemas éticos. Tales capítulos fueron leídos por mis colegas los profesores de moral Alfons Auer y Wilhelm Korff. A todos ellos agradezco sus correcciones y sugerencias. Doy asimismo las gracias por la revisión de las páginas sobre las grandes religiones a la profesora Julia Ching de Camberra (Australia), actualmente en Tokio, y al profesor Heinrich Dumoulin (Tokio).

Permitaseme expresar también mi agradecimiento a otro colega que sólo indirectamente tiene relación con este libro, pero cuya constante solidaridad y amistad —que se patentizaron especialmente en la respuesta a las preguntas del secretario de la Congregación para la Fe, Jérôme Hamer— evitaron que mi trabajo se difiriera aún por culpa del debate sobre la infalibilidad: Johannes Neumann, quien con su callada labor de canonista demuestra que también en la Iglesia el derecho es para los hombres y no los hombres para el derecho.

Al Ministerio de Educación de Baden-Württemberg le agradezco que me

concediera un semestre de investigación en el invierno 1973-1974, lo cual hizo posible en definitiva la aparición del libro.

Agradezco, en fin, a José María Bravo Navalpotro, profesor en el Estudio Teológico de Madrid, la competencia y el esmero con que ha hecho la presente traducción, abriendo así la lectura de la obra al mundo de habla española.

Tubinga 1977