

JOSÉ M. CASTILLO  
LA HUMANIZACIÓN  
DE DIOS EDITORIAL TROTTA  
ENSAYO DE CRISTOLOGÍA

La humanización de Dios

La humanización de Dios.  
Ensayo de cristología

José M. Castillo

E D I T O R I A L T R O T T A



**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2009, 2012  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© José M. Castillo, 2009

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-297-3



*A Marga*

*A Juan A. Estrada y Miguel Pérez  
que me han motivado  
para escribir este libro*







## CONTENIDO

<i>Introducción</i> .....	11
1. Saber sobre Jesús y creer en Jesús .....	21
2. Presupuestos básicos para una cristología.....	47
3. Jesús y la relación con Dios .....	75
4. Jesús y la religión.....	93
5. Jesús y Dios.....	119
6. El dogma cristológico y la teología política de la Iglesia antigua ...	153
7. La humanidad de Dios.....	191
8. Jesús y la salud humana .....	205
9. Jesús y la comida .....	219
10. Jesús y las relaciones humanas .....	237
11. Jesús y el Dios excluyente.....	257
12. Jesús y el Dios violento.....	285
13. Jesús el Viviente .....	327
Propuestas finales .....	345
<i>Índice de citas bíblicas</i> .....	361
<i>Índice de autores</i> .....	369
<i>Índice analítico</i> .....	375
<i>Índice general</i> .....	379



## INTRODUCCIÓN

Las religiones tienen como finalidad explicar, justificar y organizar la relación de los seres humanos con Dios. Pues bien, supuesto este planteamiento elemental del hecho religioso, el cristianismo presenta una notable variante respecto a las demás religiones. La originalidad del cristianismo consiste, entre otras cosas, en que no se limita a hablar de la *relación* de Dios con el ser humano, sino que, además de eso, establece como punto de partida la *unión* de Dios con el ser humano. Porque eso, en realidad, es lo que representa Jesucristo. Jesús, en efecto, fue un hombre. Pero, como bien sabemos, la Iglesia afirma que Jesús no fue sólo un hombre. Además de hombre e incluso antes que un hombre, Jesús es *la encarnación de Dios* en este mundo. Con lo cual la Iglesia se ha visto (y se ve) ante la exigencia de explicar cómo es eso posible, es decir, cómo y en qué sentido se puede afirmar que Jesús es, a la vez, Dios y hombre. Una tarea, no sólo enormemente complicada, sino además de imprevisibles consecuencias. No olvidemos que la distancia entre lo divino y lo humano es infinita. Más aún, no sólo se trata de una distancia infinita, sino algo mucho más problemático. Porque lo divino y lo humano se sitúan en dos ámbitos de la realidad tan radicalmente distintos que, si se pretende unirlos, corremos el peligro de desnaturalizarlos. Es decir, bien puede ocurrir que presentemos lo divino y lo humano como realmente no son. En este libro intento explicar la complejidad de este problema. Sin duda alguna, el problema más profundo que tiene que afrontar y resolver la Iglesia.

Desde ahora advierto que no se trata de un problema meramente teórico, que nos remite a cuestiones especulativas y sin incidencia en las realidades concretas de la vida. Precizando más, este libro se ha escrito desde la convicción según la cual, si queremos decir algo verdaderamente serio sobre Jesús, es imprescindible tomar como punto de partida una

cuestión que me parece determinante para la cristología. Esta cuestión se puede formular así: cuando hablamos de *la unión* de Dios con el ser humano, ¿se trata primordialmente y ante todo de la *humanización de lo divino* o más bien estamos hablando de la *divinización de lo humano*? Por supuesto, la encarnación de Dios supone ambas cosas. Pero este libro se ha escrito desde la convicción de que, con afirmar que Jesús es «perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad» (definición del concilio de Calcedonia)<sup>1</sup>, *sólo con eso no resolvemos el problema central de la cristología*. Porque, si hablamos de la unión de Dios con el ser humano, tal afirmación nos enfrenta a una disyuntiva que orienta la vida entera en dos direcciones distintas. Quiero decir: ¿qué significa y qué representa Jesús para cualquier ser humano?, ¿significa y representa un *proyecto de divinización* o significa y representa un *proyecto de humanización*? En definitiva, ¿se trata de que la misión del cristianismo y de la Iglesia consiste en *divinizarnos* o, más bien, la cuestión está en que esa misión consiste en *humanizarnos*? Se dirá que ambas cosas. De acuerdo. Pero, ¿cómo se ha de explicar esa *unión* para que en ella se respete su razón de ser, su verdadera naturaleza y su finalidad?

Insisto en que no basta con decir que el cristianismo y la Iglesia tienen por misión divinizarnos y humanizarnos, lo uno y lo otro. Precisamente porque se dice eso, porque en Jesús se unen lo divino y lo humano, por eso en la Iglesia y en la vida cristiana se pretende unir lo que es propio de Dios con lo que es propio del ser humano. Pero ocurre que, cuando se quiere unir lo divino con lo humano, ya sea que eso suceda en la conciencia y en la vida de una persona con creencias religiosas, ya sea que eso se produzca como fenómeno social y público, entonces se suceden dos hechos de enorme importancia: 1) como es lógico, entre personas verdaderamente religiosas o en ambientes marcados por la religión, el peso y la influencia de lo divino supera con mucho el peso y la influencia de lo humano; 2) lo divino se asocia con «lo religioso» y «lo sagrado», mientras que lo humano se relaciona espontáneamente con «lo profano» y «lo laico». De donde resulta que cuando la cristología se limita a la afirmación dogmática de la unión en Cristo de lo divino y lo humano, la primera consecuencia que de eso se sigue es que los creyentes en Cristo se sienten espontáneamente inclinados a ver en Jesús más a Dios que a un hombre. Surge así una especie de «monofisismo larvado», algo que muchas personas no saben formularse, pero que lo viven de forma que, siendo consecuentes con ese modo de ver a Jesús, le dan más importancia a lo celestial que a lo terrenal, aprecian más el espíritu que la carne, valoran más el amor a Dios que el amor a los seres humanos,

1. DH 301. Con la sigla DH, que en lo sucesivo se incluye dentro del texto, remito a H. Denzinger y P. Hünermann, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 2006.

sienten más respeto por lo sagrado que por lo profano, luchan con más ardor por presuntos derechos divinos que por los derechos humanos, y así sucesivamente. Pero no sólo esto. Además, cuando la Iglesia afirma que Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre, sin más, en la práctica vemos lo que viene ocurriendo. La Iglesia, desde ese presupuesto cristológico, insiste más en lo divino que en lo humano, y defiende más lo sagrado que lo profano, con todo lo que eso lleva consigo: aparecer y estar en la sociedad de forma que, *de facto*, deja a la institución religiosa anclada en tiempos lejanos, los tiempos pasados, previos a la Ilustración. Una institución irreconocible como portadora de un mensaje que, en la cultura actual, pueda tener la debida recepción. No nos extrañemos, pues, si a la gran mayoría de las gentes de nuestro tiempo, lo que dice la Iglesia es un mensaje que ni se entiende, ni le interesa.

Soy consciente de que, al decir estas cosas, estoy vinculando el problema de la cristología con el problema de la Iglesia. Es así. Y lo hago a ciencia y conciencia. Porque cada día veo más claro que se trata de dos problemas inseparables. Hoy no se pueden tratar con seriedad los problemas cristológicos sin tener en cuenta, al mismo tiempo, los problemas eclesiológicos. Por la sencilla razón de que, si hoy la Iglesia se ve confrontada a problemas que no acierta a resolver, en el fondo tales problemas no encuentran la adecuada solución porque están, en buena medida, determinados y condicionados por problemas cristológicos acuciantes sobre los que tenemos que trabajar, indagar y pronunciarnos con la seriedad, honestidad intelectual y con toda la libertad que nos sea posible. Quiero decir, por lo tanto, que en la actualidad no es posible afrontar correctamente un simple ensayo de cristología, si en él se prescinde de problemas muy serios que la Iglesia se ve obligada a resolver. Como, a su vez, ocurre que no pocos problemas de la Iglesia no acaban de encontrar la correcta solución porque no se abordan, incluso con peligro de no acertar, determinados problemas muy fundamentales que tiene planteados la cristología.

Pero hay algo que seguramente es más importante. Dada la situación que acabo de explicar sumariamente, lo peor que ha ocurrido en la teología cristiana es que los intentos por renovar la cristología se han quedado a medio camino. Es decir, tengo la impresión de que no se han afrontado, con tiempo y con la necesaria profundidad, problemas muy serios que ya tendrían que estar analizados de forma que, a estas alturas, existiera un suficiente consenso en los ambientes teológicos. Pero el hecho es que en buena medida ese trabajo está aún por hacer. Indico algunas cuestiones que me parecen especialmente apremiantes.

## 1. *Conocimiento de Dios*

Leyendo no pocos libros de teología y, más en concreto, algunas cristologías, se tiene la impresión de que los autores de tales libros conocen a Dios con más seguridad y más claridad que a Jesús. Empezando por la clásica pregunta: ¿Jesús es Dios? Como es lógico, el que hace esa pregunta, lo que en realidad está diciendo es que él ya sabe quién es Dios y cómo es Dios. Y, dado que ya se conoce a Dios, se quiere saber además si lo que sabemos de Dios se puede aplicar también a Jesús. De donde resulta que, si efectivamente es Dios quien nos revela a Jesús y nos dice quién es Jesús, lo que en realidad estamos haciendo es anular una de las grandes afirmaciones del Nuevo Testamento según la cual «a Dios nadie lo ha visto jamás». Y por eso, es «el Hijo unigénito del Padre [Jesús] quien nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18). De esta manera, algunos libros de cristología le arrebatan a Jesús (sin darse cuenta) la misión central de ser él precisamente el Revelador de Dios, el que nos da a conocer a Dios. Pero no sólo eso. Porque, si hacemos una cristología desde el supuesto de que ya sabemos quién es Dios y cómo es Dios, toda la cristología se descompone y, en buena medida, pierde su razón de ser, como indicaré a partir del capítulo segundo de este libro. Por lo demás, si es Dios el que nos da a conocer a Jesús, es evidente que con eso le estamos dando a «lo divino» un valor que está por encima de «lo humano». Lo cual es lógico si este asunto se considera desde el punto de vista del «ser». Pero es absolutamente ilógico si todo esto se piensa desde el punto de vista del «conocer». Dicho de otra manera, «ontológicamente», Dios es, por supuesto, infinitamente superior al ser humano, lo cual quiere decir que Dios se sitúa en otro orden del ser que es absolutamente distinto del nuestro. Por eso decimos que «epistemológicamente», Dios es el Trascendente, es decir, trasciende nuestra capacidad de conocimiento y, por tanto, ni está ni puede estar a nuestro alcance. De ahí que Dios es siempre el desconocido, que no puede ser nunca el referente desde el que los seres humanos podemos conocer lo que más cerca tenemos y lo que mejor conocemos, el ser humano, concretamente y en el caso de la cristología, el ser humano que fue Jesús.

## 2. *Jesús y la religión*

Sabemos por los evangelios que la historia de Jesús estuvo marcada por el enfrentamiento con la religión. Un enfrentamiento que llegó hasta el extremo de la exclusión total hasta la muerte. Es decir, tanto los dirigentes de la religión como el propio Jesús vieron que ellos y él eran incompatibles. Este hecho, en su conjunto, está sobradamente atestiguado en los relatos evangélicos. Ahora bien, esto supuesto, la cuestión que se

plantea está en saber si aquel enfrentamiento fue un incidente coyuntural, que puede ocurrir o no ocurrir, o por el contrario, en el conflicto de Jesús con la religión se nos revela algo mucho más profundo y hasta radical. Quiero decir, ¿se trata de que Jesús no se entendió con los sumos sacerdotes, ancianos, letrados y fariseos?, ¿o el problema está en que el proyecto de Jesús y el proyecto de la religión son incompatibles? Pero entonces, si esto fuera efectivamente así, ¿habría que deducir de ahí que Jesús pretendió iniciar un movimiento no-religioso? Leyendo los evangelios con la objetividad que nos es posible, resulta evidente que Jesús fue un hombre profundamente religioso. Su relación con el Padre y sus enseñanzas sobre la relación con el Padre ponen de manifiesto la experiencia y el proyecto de un hombre para el que la religiosidad es central en su vida. Pero el problema no está en eso. El problema está en saber qué tipo o qué proyecto de religiosidad es el que quiso Jesús. Pues bien, si el problema se plantea desde este punto de vista, está fuera de duda que la religiosidad de Jesús, no sólo no se ajustó a la religiosidad establecida, sino que sobre todo entró en conflicto con ella. Lo cual plantea uno de los problemas más serios que debe afrontar la cristología. El problema que consiste en saber si, desde las claves de comprensión que lleva consigo «lo religioso» y «lo sagrado», es posible entender a un hombre que intencionadamente vivió de forma que acabó crucificado por los representantes oficiales de lo religioso y lo sagrado; y además quiso vivir como un laico, en el ámbito de «lo secular» y «lo profano». Una cristología que prescinde de la condición secular y laica de Jesús no puede entender ni lo que Jesús vivió, ni cómo vivió su relación con Dios, ni qué modelo de religiosidad nos quiso enseñar. En definitiva, una cristología que interpreta a Jesús desde la «rejilla hermenéutica» de «lo sagrado» no puede ni entender ni explicar quién fue Jesús y qué es lo que él realmente pretendió.

### 3. *La «cristología política» de la Iglesia antigua*

Se sabe que el dogma cristológico se planteó, se discutió, se definió y se promulgó en los cuatro primeros concilios ecuménicos, Nicea, Constantinopla I, Éfeso y Calcedonia. Especialmente en Nicea y Calcedonia. Pues bien, lo primero que llama la atención es que estos cuatro concilios no fueron ni convocados, ni presididos, ni promulgados por los papas correspondientes, sino por los emperadores. Este hecho es especialmente significativo, por ejemplo, en el caso del concilio de Nicea, en el que se definió el Símbolo de la fe, el Credo de la Iglesia, y dentro de eso, el dato dogmático fundamental de que Jesucristo es «de la misma naturaleza» (*homoúsios*) que el Padre. El concilio fue convocado por el emperador Constantino, fue costado por él, presidido



por él en su propio palacio imperial, y al final fue aprobado y promulgado por el mismo emperador, que ostentaba el título de *Pontifex Maximus*<sup>2</sup>, el «Sumo Pontífice», un título que los emperadores conservaron hasta Teodosio I, que presidió el segundo concilio ecuménico. Precisamente fue en el 383 cuando san Ambrosio consiguió que el emperador renunciara a utilizar semejante título<sup>3</sup>. A la vista de estos hechos, y utilizando una semejanza que no resulta extravagante, no es fácil imaginarse la credibilidad y la recepción que hoy podría tener un concilio de la Iglesia que fuera convocado y costado por el presidente de los Estados Unidos, celebrado en la Casa Blanca y promulgado por el gobernante más poderoso del mundo en este momento. Por supuesto, no se pueden extrapolar ni los hechos ni las situaciones históricas. Pero, en cualquier caso y con todas las reservas que sea necesario tener en cuenta, resulta difícil entender cómo los especialistas en cristología han analizado hasta el último detalle los términos y conceptos de los dogmas cristológicos, pero no han tenido debidamente en cuenta los condicionantes políticos que determinaron de forma decisiva el contenido de tales dogmas. Si Jesús reprobó severamente a «los jefes de las naciones y a los grandes que las oprimen» (Mc 10, 42 par), ¿hasta qué punto pueden analizarse los dogmas sobre Jesús, que se formularon de acuerdo con tales jefes y prescindiendo de que se trata de una teología aceptada por quienes el propio Jesús rechazó tan ásperamente?

#### 4. *Jesús como factor de división*

No pocas cristologías se han escrito de forma que la conclusión que de ellas se deduce es que Jesús es el *único Salvador* y el *único Mediador* entre Dios y los seres humanos. Más aún, tales cristologías dan pie para pensar que, efectivamente, la Iglesia es el «nuevo pueblo de Dios», el «nuevo pueblo elegido» y preferido sobre los demás pueblos y, desde luego, sobre las demás religiones. Ahora bien, es claro que, desde el momento en que a Jesús se le vincula con una religión que se sitúa por encima de las demás, existe el peligro de que el Evangelio, en lugar de unir a los seres humanos, en sus diversas culturas y tradiciones religiosas, sirva para dividir, separar, alejar y enfrentar a los humanos entre sí. Cosa, por lo demás, que no es una mera hipótesis, sino una penosa realidad que

2. H. Ch. Brennecke, «Nicäa»: *Theologische Realenzyklopädie* 24 (1994), p. 429.

3. A. Cameron, «Gratian's Repudiation of the Pontifical Role»: *Journal of Roman Studies* 58 (1968), pp. 96-109. Si bien hay quienes piensan que Teodosio renunció al título ya en el 379. Cf. F. Paschoud, *Cinq études sur Zosime*, Belles Lettres, Paris, 1975, pp. 63-90. Cf. E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Il Cigno GG Edizioni, Roma, <sup>10</sup>2008, pp. 32-33.

ha manchado la historia del cristianismo. Y que sigue siendo motivo de incesantes confrontaciones, incluso entre los mismos creyentes en Jesucristo. Así las cosas, a cualquiera se le ocurre que un Jesús excluyente y causa de enfrentamientos no puede ser el verdadero Jesús. Además, lo preocupante en este asunto no es ya la dificultad del tema en sí mismo, sino, además, la resistencia que se palpa en la alta dirección de la Iglesia para aceptar un planteamiento y la gestión eficaz del diálogo con otras creencias religiosas. Este hecho agrava las cosas porque genera una corriente de miedo entre quienes tendrían que afrontar, estudiar con libertad y resolver el problema.

### 5. *La violencia de la cristología*

Dado que la cristología es indisociable de la soteriología, parece razonable pensar que cualquier estudio sobre Jesucristo debe tener muy presente, de principio a fin, que la teología de la redención y de la salvación, asociadas a la teología de la cruz y del dolor, han servido, en muchos casos, más para alejar a la gente de la fe en Jesús que para acercarla a Dios. Por la sencilla razón de que tales teologías no afrontan debidamente el problema del mal. Y, lo que es peor, plantean el tema del sufrimiento de forma que la solución rebota contra Dios mismo, hasta convertirlo en el «dios-vampiro», sádico y cruel, del que tantas veces se ha hablado con más resentimiento y demagogia que con el debido respeto que merecen asuntos tan serios para muchas personas. El hecho es que, a estas alturas, se sigue enseñando que Dios quiso la muerte de su Hijo, que necesitó el dolor y la sangre de su hijo para salvarnos del pecado. Con lo que el mensaje que se le envía a la gente es que el camino más derecho para acercarse a este extraño Padre es sufrir, privarse de tantas cosas que, según decimos, Dios ha puesto en la vida y nos hacen felices, hasta hacer de la vida cristiana un proyecto de dolor y desgracia, en lugar de una oferta de paz, alegría y felicidad. Está claro que en esto la Iglesia, la teología y la espiritualidad tienen una «asignatura pendiente». Y además, una asignatura que hay que aprobar con urgencia.

Comprendo que, si estas cuestiones se toman en serio y se afrontan con el firme propósito de buscarles solución, tendríamos que plantearnos cambios importantes en la teología cristiana, en la orientación y la presencia de la Iglesia en la sociedad, y en tantas otras cosas que se ven con inseguridad, quizá con miedo y, en todo caso, como algo inalcanzable. En cualquier caso, no he pretendido hacer una operación de *marketing* para que el producto que presento obtenga mejor acogida en determinados sectores. O, en otras palabras, no he escrito este libro para tratar cuestiones que están de moda. La motivación que me ha

llevado a escribir este libro tiene su explicación en la profunda crisis religiosa que estamos viviendo. Estoy convencido de que el Evangelio tiene algo muy importante que decir en este momento. Como igualmente pienso que el cristianismo primitivo tiene una actualidad palpante, bastante mayor de lo que muchos imaginan. Desde hace algunos años, me viene llamando la atención la cantidad de libros que se publican sobre el tema de Dios, libros escritos por ateos o agnósticos, desde un proyecto de ateísmo (o agnosticismo) militante, y, además, libros que pronto se erigen en notables éxitos editoriales<sup>4</sup>. Señal evidente de que los temas de Dios y de la religión interesan. Pero parece que, sobre esos temas precisamente, interesa más lo que piensan y dicen los ateos que lo que escriben los teólogos. Da la impresión de que la «producción teológica» de siempre se está agotando en su capacidad de decir algo que pueda interesar a los más amplios sectores de la opinión pública, mientras que la «producción atea», siendo de una calidad teológica muy discutible y con frecuencia bastante débil, sin embargo es un hecho que son muchos los que en eso encuentran un sentido y una respuesta que no suelen encontrar en los que hablamos o escribimos desde la etiqueta de «profesionales» de la teología. El hecho es que el esoterismo o la crítica teológica interesan más y a bastante más gente que la teología erudita con cuño de ortodoxia.

Así las cosas, pienso que o abrimos caminos nuevos a la teología o la teología termina por agotarse en sí misma. Porque nuestra cultura y nuestros problemas son, en cosas muy fundamentales, distintos de los problemas que se vivían en la cultura en la que nació y se gestó la teología que hoy se tolera en los ambientes eclesiásticos normales. Por eso, entre otras razones, este libro no pretende ser nada más que un «ensayo». Es decir, una propuesta, hecha con modestia y sencillez, por

4. Algunos ejemplos: R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, Espasa-Calpe, Madrid, 2007; Ch. Hitchens, *Dios no es bueno*, Debate, Barcelona, 2008; F. Savater, *La vida eterna*, Ariel, Barcelona, 2007; É. Barnavi, *Las religiones asesinas*, Turner, Madrid, 2006; M. Onfray, *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006; J. Kirsch, *Dios contra los dioses*, Ediciones B, Barcelona, 2006; R. Sánchez Ferlosio, *God & Gun*, Destino, Barcelona, 2008; P. Odifreddi, *Por qué no podemos ser cristianos y menos aún católicos*, RBA, Barcelona, 2008; D. Dennet, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin, London, 2006; S. Harris, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*, Norton, New York, 2004; S. Taylor, *The Fall*, Orbis Books, New York, 2005; M. Martin, *The Cambridge Companion to Atheism*, CUP, Cambridge, 2006; J. Konner, *La biblia del ateo. Una ilustre colección de pensamientos irreverentes*, Seix-Barral, Barcelona, 2008; G. Puente Ojea, *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Siglo XXI, Madrid, 1995; A. García-Santesmases, *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007. Referencias a este fenómeno, en F. Duque, «Sobre la esencia del fundamentalismo, o sobre la violencia», en P. Lancersos y F. Diez de Velasco (eds.), *Religión y violencia*, UAM, Madrid, 2008, pp. 69-117.

más que aquí se digan las cosas con firmeza y después de cuatro años de serio estudio. Así expreso mis convicciones. Con tanta firmeza como humildad. Desde supuestos y hacia propuestas que considero compatibles con la fe que ha dado y puede seguir dando sentido a la vida de muchas personas que buscan precisamente eso, una forma de vivir las creencias religiosas que pueden dar el sentido último a sus vidas.



## SABER SOBRE JESÚS Y CREER EN JESÚS

Es frecuente que los estudios de cristología empiecen analizando lo que cada autor piensa que puede aportar sobre la investigación en torno al «Jesús histórico». Y es que, como es bien sabido, lo primero que suele preguntar cualquiera que se pone a estudiar la figura de Cristo y su profundo y misterioso mensaje es, antes que nada, *lo que podemos saber con suficiente seguridad sobre el hombre Jesús de Nazaret*. ¿Qué credibilidad merece lo que los evangelios nos cuentan sobre Jesús? Y por tanto, ¿qué significado tienen los relatos (evangelios) que han llegado hasta nosotros sobre este personaje tan único y enteramente singular? Es lo primero que quiero afrontar en este libro. Por supuesto, sin la pretensión de decir todo lo que se podría decir sobre este asunto. Es tanto lo que se ha dicho y se ha escrito acerca de este tema, que sería una ingenuidad querer presentar un análisis exhaustivo sobre el valor histórico de los evangelios. En todo caso, me parece que es conveniente proponer algunas indicaciones que considero pertinentes para situarse mejor ante lo que quiero explicar en los capítulos siguientes. Tal es el sentido, el alcance, y también las limitaciones, de lo que he recogido en este capítulo primero.

## «CONOCIMIENTO» Y «CONVICCIÓN»

Los evangelios fueron escritos *por* creyentes en Jesús y *para* creyentes en Jesús. El *origen* de los evangelios y la *intención* de quienes los redactaron determinan su contenido. Además, ese origen y esa intención nos indican *la clave de lectura* que, según creo, es la más conveniente para comprender lo que se dice en los evangelios. Y también lo que, en esos escritos, no se pretende decir.

Es necesario tener esto presente desde el primer momento. Porque los evangelistas no fueron primordialmente *cronistas*, que nos relataron

una *historia*. Los evangelistas fueron, antes que nada, *creyentes*, que nos transmitieron una *fe*. Por eso, cuando los cristianos tenemos los evangelios en nuestras manos, no estamos simplemente ante una serie de *datos* que ilustran nuestro *conocimiento*. Los evangelios nos presentan una serie de *convicciones* que determinan (o deberían determinar) nuestra *vida*. Por tanto, lo que interesa al creyente, cuando lee los evangelios, no es, ante todo, el *dato histórico* que en ellos se nos presenta, sino el *mensaje de vida* que debe marcar nuestro destino.

Lo que acabo de apuntar explica por qué nadie dice «yo creo en Napoleón» o «yo creo en Alejandro Magno». De esos personajes del pasado, decimos que «sabemos» quiénes fueron, lo que dijeron o lo que hicieron. Nuestra relación con tales personajes se sitúa en el ámbito propio del «dato histórico» y por tanto del «conocimiento». Porque lo que nos relaciona con Napoleón o con Alejandro Magno es eso. Y probablemente sólo eso: que conocemos, con más o menos datos y con más o menos seguridad, cuándo vivieron y por qué su nombre ha pervivido en la historia. Pero de sobra sabemos que ni la historia de Napoleón ni la historia de Alejandro Magno condicionan para nada nuestras vidas. Ni nosotros nos sentimos impulsados a pensar o vivir como pensó Napoleón o como vivió Alejandro Magno. Nos basta saber de ellos lo que se puede alcanzar a saber. Y nada más.

En el caso de Jesús, la cosa es distinta. Porque casi todo lo que conocemos de él, no lo sabemos por informaciones que nos han proporcionado los *historiadores* del siglo I, sino por testimonios que nos han transmitido *creyentes* de aquel tiempo. Ahora bien, desde el momento en que mucha gente, cuando habla de Jesús, no tiene clara esta distinción entre «historiadores» y «creyentes», desde ese momento son muchas las personas que se organizan, sobre el asunto de Jesús, un lío mental del que no aciertan a salir. Lo que da pie para que, cuando se habla o se escribe sobre Jesús, sean muchas las personas que, sin darse cuenta, quedan atrapadas por la «ratonera» que es el lenguaje (Wittgenstein). Por eso resulta chocante, y en ocasiones hasta ridícula, la seguridad con que hablan o escriben de este complicado asunto personas que dan pruebas abundantes de saber poco de él, pero que lo despachan rápidamente con un desenfado sorprendente. Es el caso, por poner un ejemplo, del filósofo Michel Onfray, que, en su *Tratado de ateología*, afirma con tanta seguridad como desenfado: «La existencia de Jesús no ha sido verificada históricamente. Ningún documento de la época, ninguna prueba arqueológica ni ninguna certeza permite llegar a la conclusión» de que efectivamente Jesús existió<sup>1</sup>. Y el mismo Onfray añade: «No hay tumba,

1. M. Onfray, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, Anagrama, Barcelona, 2006, p. 127.

ni sudario, ni archivos, apenas un sepulcro que, en el año 325, inventó santa Helena, la madre de Constantino»<sup>2</sup>. Para este autor, por lo visto, sólo la «verificación histórica» puede ofrecer «certeza». Enseguida voy a indicar por dónde Onfray se ha metido en la «ratonera». Pero más llamativo, si cabe, es el caso de Richard Dawkins que asegura con aplomo y sin titubeos: «Creemos en la evolución porque hay evidencias que la apoyan, y dejaríamos de creer en ella si, de la noche a la mañana, aparecieran nuevas evidencias que la negaran»<sup>3</sup>. Aquí la «ratonera» ha sido más cruel. Porque ha dejado patente hasta qué punto este autor, por lo demás un hombre de reconocido prestigio, confunde la «creencia» con la «evidencia», dos cosas que, por supuesto, tienen que ver con el conocimiento, pero que en realidad son muy distintas y se relacionan la una con la otra desde puntos de vista muy diversos.

Explico esto. Tener un *conocimiento* de algo es, obviamente, «saber» algo de alguien o de alguna cosa. Tener una *convicción* es también, y por supuesto, saber algo de alguien o de alguna cosa. Pero la convicción es *algo más* que un saber. O para hablar con más propiedad, se puede decir que la «convicción» se fundamenta en algo que es distinto del fundamento en el que se basa el mero «conocimiento».

Quiero decir: el *conocimiento* se basa «en criterios fiables sobre la validez de nuestros juicios»<sup>4</sup>. Por eso, un conocimiento es enteramente seguro cuando los criterios o argumentos en que se fundamenta no admiten duda. Tal es el caso de la ciencia matemática, como ya indicaba Kant en el prefacio de la *Crítica de la razón pura*<sup>5</sup>. Decir que dos y dos son cuatro es tener un conocimiento seguro, que no admite duda. Pero, por eso mismo, el conocimiento indudable de la matemática se localiza en la sola inteligencia y no tiene por qué determinar el comportamiento del que tiene ese conocimiento. Se trata de un conocimiento que se impone de tal manera que, ante una ecuación matemática, no tiene sentido ni tiene lugar ningún tipo de decisión. Lo que significa que, ante una ecuación matemática, *no tiene por qué intervenir la libertad*. La ecuación se impone por la fuerza de su propia lógica y, en ese sentido, de su propia evidencia, que no necesita de la libertad, ni da lugar a ella. Por eso el solo conocimiento científico o histórico no tiene por qué *modificar la vida* del que lo posee.

La *convicción* se basa también en criterios que, para quien los percibe así, son criterios fiables. Pero la fiabilidad, en el caso de la convicción,

2. *Ibid.*

3. R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, Espasa-Calpe, Madrid, 2007, p. 302. En realidad, el título de este libro es más fuerte: *The God Delusion*, la «desilusión» de Dios, es decir, Dios es un «engaño».

4. H. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, p. 14.

5. H. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 21.



no está (ni puede estar) exenta de posibles dudas. Por eso la convicción tiene que echar mano de la *decisión*. De una decisión *libre*. De ahí que el mero conocimiento no es, por sí solo, un *acto religioso*, en tanto que la convicción pertenece a la estructura básica del *acto religioso*. Esto explica la diferencia clave entre el *conocimiento* que caracteriza al *historiador* y la *convicción* que es propia del *creyente*.

Esta distinción entre el «conocimiento» propio del historiador y la «convicción» específica del creyente es lo que (al menos, en buena medida) no tuvo en cuenta la escuela liberal del siglo XIX. Desde el punto de vista de la escuela liberal, resulta lógica la afirmación de uno de sus más destacados representantes, A. von Harnack: *Vita Jesu scribi nequit*<sup>6</sup>, cuya traducción exacta sería: «No es posible escribir una biografía de Jesús». Y es verdad. Los evangelistas no pretendieron escribir una biografía porque eso es tarea de los historiadores. Los evangelistas nos transmitieron un mensaje religioso, en el que tiene que entrar necesariamente, para que sea en realidad «religioso», la intervención de la libertad y, en ese sentido, la convicción. Por su parte, la escuela de la historia de las religiones llevó el planteamiento liberal del siglo XIX hasta el extremo de renunciar al nombre mismo de «teología». A la escuela liberal de la historia de las religiones lo que simplemente le interesó fue el «fenómeno histórico» de la religión<sup>7</sup>. Esta fijación en el conocimiento del hecho histórico es el problema en el que, por un camino distinto, se vino a atascar también R. Bultmann. A juicio de este autor, lo que al creyente le importa «no es el Jesús histórico, el Jesús que predica, sino el Jesús que es predicado... éste y no aquél es el Señor»<sup>8</sup>. Esta postura es el resultado de «una fidelidad absoluta a la regla fundamental de la historia científica»<sup>9</sup>. Pero la historia científica, por sí sola, no lleva nunca a la fe. El «historiador», en cuanto tal y por su sola erudición, la más exacta posible, no termina siendo «creyente». Es verdad que Bultmann echa mano de la conocida distinción que hacen los alemanes entre *historisch* y *geschichtlich*. El término *historisch* remite al contenido estricto del «conocimiento sobre el pasado», en tanto que *geschichtlich* se refiere al pasado «como algo que tiene significado y que supone para el hombre un reto de compromiso»<sup>10</sup>. Pero también es cierto que Bultmann entiende de todo este asunto de forma que el método histórico-científico que él

6. Cf. E. Baron, *La investigación del Jesús histórico*, Facultad de Teología, Granada, 1971, p. 12.

7. *Ibid.*, p. 13.

8. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1964, p. 208.

9. R. Malet, «Rudolf Bultmann», en R. Vander Gucht y H. Vorgrimler, *Bilan de la Théologie du xx siècle* II, Casterman, Tournai-Paris, 1970, p. 754.

10. J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva versión del Jesús histórico* I, EVD, Estella, 2004, p. 52.

aplica a la historia de Jesús, no sólo no lleva a la fe, sino que, «más bien, sería un intento de querer dominar el objeto del conocimiento y por tanto una actitud contraria a la fe»<sup>11</sup>.

Con razón los discípulos de Bultmann vieron con claridad que tenían que moderar la postura radical de su maestro. El veredicto de Günther Bornkamm es elocuente: «los evangelios no autorizan de ninguna manera la resignación o el escepticismo. Por el contrario, nos hacen sensibles a la persona histórica de Jesús, aunque de manera muy distinta de como lo hacen las crónicas o los relatos históricos. Está bien claro: lo que los evangelios relatan del mensaje de los hechos y de la historia de Jesús está caracterizado por una autenticidad, una frescura, una originalidad que ni siquiera la fe pascual de la comunidad pudo reducir. Todo eso nos remite a la persona terrestre de Jesús»<sup>12</sup>. Pero nos remite, no al simple conocimiento de una historia que pasó y se recuerda, sino a la convicción que brota de una libre decisión que se asume y condiciona (quizá decisivamente) nuestra vida.

#### LA FUERZA DE LA «CONVICCIÓN»

Lo que caracteriza la fe del que cree en Jesús no es simplemente el *conocimiento* (por más ortodoxo y seguro que sea) que se tiene sobre Jesús. Lo específico de la fe es la *convicción* libremente asumida. Ahora bien, como se ha dicho con toda precisión, «una convicción se define por el hecho de que *orientamos nuestro comportamiento conforme a ella*»<sup>13</sup>. Charles S. Peirce, ha sabido formular este principio con exactitud: «La convicción consiste principalmente en el hecho de que está uno dispuesto reflexivamente a dejarse guiar en su actividad por la fórmula de la que está convencido»<sup>14</sup>. O dicho en otras palabras, «la esencia de la convicción [...] estriba en el establecimiento de una forma de comportamiento y las diferentes convicciones se distinguen por los diferentes tipos de acciones a los que dan origen»<sup>15</sup>. Y todavía una observación importante, «una convicción es una regla de comportamiento, pero no el comportamiento mismo determinado por la costumbre»<sup>16</sup>. Es decir, el hecho de portarse de una forma determinada no es, por eso sólo, una convicción. La convicción empieza donde se rompe con lo que hacemos

11. E. Baron, *La investigación del Jesús histórico*, pp. 22-23.

12. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 24-25.

13. H. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 127. La cursiva es mía.

14. Ch. S. Peirce, «Lectures on pragmatism», en *Collected Papers V*, HUP, Cambridge, 1931-1968, p. 27.

15. Ch. S. Peirce, «How to Made our Ideas Clear», *Ibid.* V, p. 398.

16. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, pp. 127-128.

por mera costumbre, por la rutina de lo que hemos hecho toda la vida o de lo que hace todo el mundo. Nada de eso expresa una convicción. *Uno está convencido de algo cuando lo pone en práctica*. El que está realmente convencido de que es necesario dejar de fumar, lo hace. Y si no lo hace, es que no está verdaderamente convencido de eso. Además, la convicción tiene de particular que, cuando es auténticamente tal, lo que se pone en práctica se hace *a base de romper con la fuerza y la rutina de la costumbre*, es decir, se rompe con todo aquello a lo que nos ha acostumbrado la sociedad, los usos y prácticas establecidas, los valores con los que comulga el común de los mortales. Es más, a partir de las convicciones serias que se tienen en la vida, se puede prever y predeterminar el comportamiento de una persona o de un grupo. En este sentido, Habermas (siguiendo a Peirce) insiste: «Las convicciones verdaderas definen el ámbito del comportamiento futuro que el sujeto agente tiene bajo control»<sup>17</sup>.

Esto supuesto, se comprende la fuerza que tiene la convicción y, por tanto, la fe. Si tenemos en cuenta que la fe no consiste sólo en un *conocimiento*, sino que comporta específicamente una *convicción*, es correcto el criterio de Peirce al que se refiere Carli Sini: «para desarrollar el significado de una cosa no tenemos más que determinar qué hábitos produce, ya que lo que una cosa significa equivale a los hábitos que comporta»<sup>18</sup>. Este criterio es clave para determinar lo que Jesús significa para alguien. Si la relación con Jesús se reduce a meros conocimientos sobre los evangelios o sobre los dogmas cristológicos que ha definido el magisterio de la Iglesia, en tal caso la persona que tiene ese tipo de relación puede ser (en el mejor de los casos) un buen *historiador*, pero no por eso es un *creyente*. Como sabemos, hay personas que poseen una notable erudición de conocimientos históricos sobre los evangelios o sobre la cristología que han escrito los teólogos. Pero con eso nada más no tenemos todavía un creyente. Una persona que está *convencida* de que el Sermón del Monte es verdad, *vive* de acuerdo con lo que Jesús enseña en ese texto evangélico. Criterio determinante para saber si una persona es o no creyente en Jesús está en observar sus comportamientos y, sobre todo, *sus hábitos de conducta*. Cuando la conducta no coincide con las costumbres y las preferencias de Jesús, con su forma de vivir y de relacionarse con los demás, no puede haber fe, por más exacta que sea la ortodoxia doctrinal del sujeto; o por más documentados que estén sus conocimientos históricos. En el caso de una recta ortodoxia que no se traduce en unos hábitos de conducta según el Evangelio, se produce en el sujeto la falsa ilusión de tener una fe que en realidad no tiene.

17. *Ibid.*, p. 128.

18. C. Sini, *El pragmatismo*, Akal, Madrid, 1999, p. 26.

Pero aquí es necesario insistir todavía en un dato importante. Si la fe cristiana es fe en Jesús, nunca se debe olvidar que Jesús (tal como lo presentan los evangelios) fue, desde el punto de vista sociológico, un *carismático*. Ahora bien, el carisma es el don de ejercer autoridad, sin basarse en instituciones o funciones previas<sup>19</sup>. A menudo, «los carismáticos rompen con expectativas de funciones depositadas en ellos y entran en conflicto con las instituciones, en cuyo marco se reglamentan las conductas y se distribuyen las posiciones»<sup>20</sup>. Esto supuesto, se comprende la fuerza de la convicción que ha de configurar la fe del creyente. Desde este punto de vista, no resulta exagerado afirmar que todo creyente ha de ser un auténtico carismático. Hasta eso han de llegar los hábitos de conducta que genera la convicción propia del que cree en Jesús.

#### EL ESPEJISMO DE «CONOCER» A JESÚS

Como es bien sabido, todo el problema del Jesús histórico se plantea en el siglo XVIII, cuando el racionalismo de la Ilustración había desmontado el antiguo dogma cristológico. Para hombres como H. S. Reimarus y G. E. Lessing, el Jesús que había presentado la teología tradicional era inadmisibles porque no se ajustaba a los postulados más elementales de la razón, es decir, del *conocimiento racional*. No se trata aquí de repetir, una vez más, la historia de la larga controversia y la enorme literatura que ha producido el problema que plantearon estos hombres, hace más de dos siglos. Lo que sí me parece importante destacar es que esta controversia ha sido posible por causa de la singular fascinación que la cultura occidental ha sentido, y continúa sintiendo, por el conocimiento como medio privilegiado y determinante de acceso a la realidad. Una fascinación que experimentó un impulso extraordinario con motivo de la Ilustración. Pero una *fascinación por el conocimiento* que tiene sus raíces en un fenómeno mucho más antiguo y misterioso. Un fenómeno que ha tenido una importancia determinante en la historia de la cristología. Un asunto, por tanto, del que es conveniente decir algo, ya desde el comienzo de este libro.

Al hablar de lo que he denominado la «fascinación por el conocimiento», me refiero al antiguo fenómeno del *gnosticismo*, que sigue siendo hoy «uno de los problemas, tal vez el más complicado, que se le presentan a la Historia de las ideas y de las religiones»<sup>21</sup>. Pero aquí

19. M. Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1969, pp. 193-197.

20. G. Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de valores*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 35.

21. F. Coudaut, *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*, Akal, Madrid, 1996, p. 5.

es necesario aclarar una cuestión fundamental. Como sabe cualquier persona medianamente culta, el problema del «conocimiento» se plantea en la Ilustración de forma muy distinta a como se plantea en el gnosticismo. Para los ilustrados la clave de la historia y de la cultura es el conocimiento «racional», mientras que para los gnósticos la clave está en el conocimiento «esotérico». Para los ilustrados, el conocimiento racional se interpone entre el hombre y Dios, en tanto que para los gnósticos el conocimiento esotérico es el medio que nos revela a los humanos al Dios desconocido, haciéndonos «salir así del mundo de la ignorancia»<sup>22</sup>. En otras palabras, para la Ilustración el conocimiento racional es un impedimento para encontrar a Dios, en tanto que en la gnosis el conocimiento esotérico es algo divino que trasciende toda fe hasta el extremo de llegar a ser una «ciencia inmediata y absoluta de la divinidad que se considera como verdad absoluta»<sup>23</sup>. Por otra parte, desde un punto de vista sociológico, en tanto que la Ilustración pretendió desde el primer momento ser una exaltación de la razón con presencia en toda la sociedad, la gnosis tuvo siempre las características de un «grupo minoritario elitista»<sup>24</sup>.

Todo esto es verdad. Pero también es cierto que, por más diferencias que se puedan establecer entre la gnosis y la Ilustración, como dos fenómenos no sólo distintos, sino incluso contrapuestos, ambos tienen una cosa en común: *la primacía que se le dio a la dimensión doctrinal*. Una primacía que se fraguó en el cristianismo a partir de las confrontaciones especulativas con los teólogos gnósticos<sup>25</sup>. De ahí la importancia desproporcionada que «lo doctrinal» sigue teniendo en la historia de la Iglesia<sup>26</sup> e incluso en su organización interna, en la que una Congregación para la Doctrina de la Fe tiene la última palabra en todo cuanto la Iglesia enseña o deja de enseñar. Por eso, la ortodoxia doctrinal es lo que más se vigila, más se controla y también es lo que más se castiga en caso de posibles desviaciones.

En el fondo de toda esta mentalidad, está la importancia desmesurada que el gnosticismo le dio siempre al conocimiento. Para los gnósticos, el conocimiento de uno mismo y de Dios es más importante que la fe en Dios. Con un ejemplo basta para ver hasta qué punto el conocimien-

22. *Ibid.*, p. 27.

23. A. Piñero y J. Montserrat, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, Trotta, Madrid, 32007, p. 33.

24. *Ibid.*, p. 33.

25. F. Culdaut, *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo*, p. 55.

26. Cf. el excelente estudio de K. Koschorke, «Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum unter besonderer Berücksichtigung der Nag.Hammadi Traktate 'Apokalypse des Petrus' und 'Testimonium Veritatis'», en *Nag Hammadi Studies XII*, Leiden, 1978.

to era, en los escritos gnósticos, la clave de la relación del hombre con Dios. En el libro de *Tomás el Atleta* dice el Salvador a su hermano Judas Tomás: «Yo soy el conocimiento de la verdad. Mientras andas conmigo, aunque eres ignorante, has llegado a conocer, y te llamarán “el que se ha conocido a sí mismo”. Pues el que no se ha conocido a sí mismo no ha conocido nada, pero el que se ha conocido a sí mismo ha comenzado ya a tener conocimiento sobre la profundidad del Todo»<sup>27</sup>. Pero no se trata sólo del «conocimiento de la profundidad del Todo», sino que, además, lo que está en juego, en las enseñanzas de los gnósticos, es el problema fundamental de ser libre o esclavo. El *Evangelio de Felipe* dice: «Aquel que tiene el conocimiento de la verdad es libre. El que la desconoce es esclavo»<sup>28</sup>. Es decir, del *conocimiento*, y no de la *fe*, depende nuestra relación con la totalidad, incluido Dios. Y también del conocimiento depende nuestra libertad. Se trata, por tanto, de que el conocimiento es considerado como la «llave de la salvación».

Esto explica por qué hago aquí referencia al viejo problema del gnosticismo en la historia de la cristología. La misteriosa relación entre *conocimiento* y *salvación* vino a ser la clave del *espejismo* que es, de hecho, para muchas personas el *conocimiento de Jesús*. Por causa de este espejismo, en los primeros siglos del cristianismo se llegó a complicar hasta extremos increíbles la significación de Jesús. De ahí las controversias cristológicas de las que hablaré en su momento. Y también por causa de este espejismo, a partir del siglo XVIII, se originó la polémica en torno a lo que podemos o no podemos conocer sobre Jesús. Insisto en que se trata de dos problemas muy distintos. Pero nunca deberíamos olvidar que, en última instancia, se trata de un fenómeno que es común a ambas situaciones. Por eso se comprende la larga historia de las controversias en torno al «Jesús histórico» y al «Cristo de la fe». Y por eso también la importancia que en la Iglesia han tenido (y tienen) los dogmas cristológicos, en los que lo determinante es afinar hasta el detalle de la fórmula exacta en el recto conocimiento de Jesús. Todo esto es lo que lleva a muchas personas a sentir la inquietud y hasta la angustia por el más correcto y exacto conocimiento de Jesús y de la verdad de cada página, de cada relato, de los evangelios, cuando, al mismo tiempo, semejante obsesión por el conocimiento no se ve acompañada por la correspondiente preocupación y el necesario interés por vivir de acuerdo con la Buena Noticia que es el Evangelio. Sin duda, esto es lo que explica que hoy haya tanta gente interesada en saber si de verdad Jesús existió y si

27. M. López Salvá, «Pablo y las corrientes gnósticas de su tiempo», en A. Piñero (ed.), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y el cristianismo*, El Almendro, Córdoba, 2006, p. 317.

28. F. Coudaut, *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo*, p. 30.

son verdad los hechos y dichos que se le atribuyen, mientras que a muchas de esas gentes les importa poco si su vida se ajusta o no se ajusta a la forma de vida que llevó Jesús o a sus enseñanzas en el gran relato de los evangelios. En última instancia, siempre nos encontramos con lo mismo: en el cristianismo el *conocimiento* le ha ganado la partida a la *convicción*.

#### «SABER» SOBRE JESÚS Y «CREER» EN JESÚS

A partir de lo que acabo de explicar sobre el «conocimiento» y la «convicción», se comprende lo que significa *saber* sobre Jesús y *creer* en Jesús. El saber se sitúa en el conocimiento, el creer pertenece al ámbito de la convicción. Saber sobre Jesús es propio de la *historia*, creer en Jesús es característico de la *religión*. Porque la historia se basa en los conocimientos que tenemos sobre lo que ocurrió en tiempos pasados, en tanto que la religión se fundamenta en las creencias, es decir, en las convicciones que dan sentido a nuestras vidas y determinan nuestros comportamientos. De ahí que la historia se construye mediante la acumulación de datos, de informaciones y documentos. Mientras que la religión comporta un conjunto de creencias, es decir, de convicciones, libremente asumidas, y determinantes de nuestra conducta.

Esto supuesto, hay que hacer dos advertencias importantes. La primera se refiere al puesto y *la importancia que desempeñan en nuestra vida las convicciones* o, lo que es lo mismo, las creencias. La segunda nos explica cómo y por qué *las convicciones son el test de autenticidad de las creencias* (la «fe»).

En cuanto a la primera advertencia, por supuesto, nadie va a poner en duda que los conocimientos, los saberes, tienen una importancia de primer orden en la vida de una persona o de cualquier comunidad humana. Esto es algo que no necesita ser ponderado, ni siquiera argumentado. La cultura, la ciencia, la técnica, el desarrollo, en cualquier tipo de sociedad, dependen ante todo de la acumulación y buen uso que se hace de los conocimientos. Pero tan cierto como lo que acabo de decir es que una persona o un grupo humano en el que solamente se fomentaran los conocimientos, sería un ser deforme, una especie de monstruo, con una cabeza desproporcionadamente grande, un corazón diminuto y un cuerpo de enano raquítrico. No olvidemos jamás que los conocimientos más determinantes de nuestras vidas no consisten en meros saberes intelectuales, ni se consiguen a base de acumular información. Lo que nos equilibra o nos desquicia, lo que nos hace felices o desgraciados, es todo *un conjunto de convicciones* que no son, ni lo serán jamás, demostrables por la evidencia de sus argumentos. El amor o el odio, la dicha o la

desgracia, la sensibilidad o la insensibilidad, el sentido o el sin-sentido de la vida, la ilusión, la fortaleza, la esperanza, todo eso *no proviene de los conocimientos, sino de las convicciones*. Es decir, lo más importante en nuestra vida no es *el saber*, que se demuestra con razones irrefutables, sino *la convicción* que se asume libremente. De manera que *porque es una convicción libremente asumida, por eso la convicción enriquece nuestra humanidad* como no puede hacerlo el mero conocimiento.

En segundo lugar, *las convicciones son la prueba de autenticidad de nuestra fe religiosa*. Porque si «una convicción es una regla de comportamiento», entonces podemos afirmar, sin lugar a duda, que *la fe religiosa, en cuanto conjunto de «convicciones» (y no meramente de «saber es»), es auténtica en la medida, y sólo en la medida en que se traduce en los comportamientos que exige esa fe*. Una persona que asegura estar convencida de que lo mejor es creer en Jesús, pero se comporta (en no pocas cosas) de manera opuesta a como se comportó Jesús, es una persona que no cree en Jesús. Es verdad que hay tantos casos de personas que tienen una fe sincera, pero que tienen también debilidades humanas y desarreglos internos que les impiden vivir en una coherencia de conducta evangélica cabal. Jesús aceptó a pecadores y personas de conducta poco ejemplar. Porque la misericordia y la gracia están por encima de toda debilidad humana. Pero, en cualquier caso, siempre será cierto que la fe no consiste solamente, ni principalmente, en *estar seguro de una serie de conocimientos* o verdades, sino en *tener unas convicciones que producen una conducta*, una forma de vivir.

#### LO QUE SABEMOS Y PODEMOS SABER SOBRE JESÚS

No se trata en este libro de exponer y discutir, ni siquiera de forma resumida, la larga y complicada controversia que durante más de dos siglos ha ocupado a los estudiosos en la investigación sobre el Jesús histórico. Ya tenemos excelentes trabajos dedicados a este asunto, con la abundante bibliografía que conocemos y que analiza detenidamente las diversas escuelas y los principales autores<sup>29</sup>. Para quienes no conocen los resulta-

29. Un buen y amplio manual, como estudio de conjunto, el de G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca, 2004, con bibliografía selecta. Un excelente resumen del problema y su evolución histórica, en E. Baron, *La investigación del Jesús histórico*, Facultad de Teología, Granada, 1971. También H. Schürmann, «Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung»: *Geist und Leben* 46 (1973), pp. 300-310. Deben consultarse: W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Karl Alber, Freiburg Br./München, <sup>1</sup>1970; G. Theissen y D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, Universitätsverlag Freiburg Br./Göttingen, 1997. Buena exposición del Jesús histórico desde el punto de vista de la sociología del cristianismo primitivo, en M. Ebner, *Jesus von*



dos de este enorme trabajo, llevado a cabo por investigadores especializados y, por esto, de difícil acceso para muchas personas interesadas en estos temas, será pertinente señalar que *de ningún otro personaje de la Antigüedad poseemos la cantidad y la calidad de información que tenemos sobre Jesús*. Al decir esto, no se trata de una opinión o del criterio de un entusiasta seguidor de Jesús. Es lo que puede asegurar, sin ninguna duda, una persona que esté suficientemente informada de las fuentes documentales que poseemos sobre la existencia y la vida de Jesús de Nazaret. Porque, aparte las fuentes no cristianas sobre Jesús<sup>30</sup>, la documentación que nos dejaron los cristianos es tan abrumadoramente numerosa e importante, que, por más que sea necesario tener en cuenta las precisiones que enseguida voy a hacer, hoy estamos en condiciones de asegurar, no sólo que Jesús existió en la Palestina del siglo primero, sino, sobre todo, que tenemos datos abundantes y seguros de lo que hizo y enseñó. Con razón, E. P. Sanders ha podido advertir que «el punto de vista que predomina hoy es que podemos conocer con certeza lo que Jesús pretendía realizar, que sabemos bastante sobre su enseñanza y que ambos aspectos cobran sentido en el marco del judaísmo del siglo primero»<sup>31</sup>.

Sobre esta última indicación de Sanders, que se refiere a la vinculación de Jesús con el judaísmo y que es más seria de lo que puede parecer a primera vista, será necesario más adelante hacer algunas precisiones enteramente fundamentales. Porque, como es bien sabido, Sanders muestra una tendencia acusada en el sentido de destacar que Jesús fue un judío singular, incluso excepcional, pero nada más que eso. De momento, me limito a recordar dos datos que han sido destacados acertadamente. Por una parte, la *proximidad* de estas fuentes (los evangelios) a los hechos que cuentan y, por otra parte, la *independencia* entre ellas<sup>32</sup>. Resulta razonablemente inverosímil el hecho de que autores, que, pocos años después de la muerte de Jesús, nos dejaron por escrito los recuerdos que recopilaron de aquel Jesús que era central en sus vidas, nos trasmitieran puras invenciones imaginarias que no se corresponden con lo que en ellas

*Nazaret in seiner Zeit*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2003. Estudios de síntesis y puesta al día, en R. Aguirre, «Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann: *Estudios Bíblicos* 54 (1996), pp. 433-443; J. Lois, «La investigación histórica sobre Jesús»: *Frontera* 4 (1997), pp. 393-421; O. Tuñí, «La tercera investigación sobre el Jesús histórico»: *Razón y Fe* 255 (2007), pp. 117-126, reproducido en *Selecciones de Teología* 46 (2007), pp. 285-294. Una bibliografía básica bien catalogada, para todo este problema, en J. J. Tamayo, «La revolución cristológica»: *Frontera* 4 (1997), pp. 457-462.

30. La recopilación y análisis más completo, con bibliografía abundante sobre estas fuentes, en G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, pp. 83-110.

31. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid, 2004, p. 18.

32. G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, p. 36.

se nos cuenta. Sobre todo, si tenemos presente que los relatos de autores tan distintos y tan distantes coinciden hasta tal punto, que de ellos se puede hacer una sinopsis en el sentido más literal de esta palabra, es decir, ver al mismo tiempo y de un solo golpe de vista, las correspondencias y equivalencias de los cuatro evangelios, especialmente los tres sinópticos, así llamados por sus numerosos paralelismos<sup>33</sup>.

Como es bien sabido, la enorme producción teológica que, desde hace casi dos siglos, ha generado la investigación sobre la vida y la historia de Jesús se ha dividido en tres etapas: la primera (*Old Quest*), que arranca con H. S. Reimarus (1694-1768) y se extiende hasta R. Bultmann, en la década de los años cincuenta del siglo XX. La segunda (*New Quest*), que se inicia con la famosa conferencia de E. Käsemann, en 1953, sobre *El problema del Jesús histórico*. La tercera (*Third Quest*), que empieza con los estudios de T. Wright y sigue su curso en nuestros días, alentada sobre todo por un potente grupo de investigadores estadounidenses y cuya manifestación más típica es el «Jesus Seminar», fundado en Estados Unidos en 1985<sup>34</sup>. De forma muy resumida (ya que se trata de un asunto bastante conocido), se puede decir que la primera etapa se caracteriza por el planteamiento, de forma radical, de la fiabilidad histórica que nos pueden merecer los evangelios. El problema central, que vinieron a plantear los diversos autores que trabajaron en esta etapa, se condensa en un punto capital: *Jesús de Nazaret* y el *Cristo objeto de la fe* de la Iglesia no coinciden. Porque la resurrección es como un abismo insondable que separa a Jesús del Cristo glorificado. En la segunda etapa, los discípulos más eminentes de Bultmann pusieron serios reparos a las ideas más básicas de su maestro. Estos autores (E. Käsemann, G. Bornkamm, H. Conzelmann...) asumen una distinción fundamental: una cosa es la investigación histórica sobre Jesús y otra muy distinta el interés del Nuevo Testamento en la realidad humana de Jesús<sup>35</sup>. En realidad, esta etapa fue un auténtico proceso de recuperación de la fiabilidad histórica de los evangelios. Los autores de la tercera etapa (M. Smith, M. J. Borj, D. Crossan, J. Meier, E. P. Sanders...) han insistido en el estudio de los condicionantes sociológicos que son imprescindibles para nuestro co-

33. En este libro generalmente me atengo a la clásica edición crítica en griego de Kurt Aland, *Synopsis Quatuor Evangeliorum*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 81976.

34. Cf. O. Tuñí, «La tercera investigación...», pp. 286-289; J. Lois, «La investigación histórica...», pp. 403-418. F. Bermejo, en un largo estudio («Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las 'tres búsquedas' del Jesús histórico» (II): *Revista Catalana de Teologia* XXXII [2006], pp. 53-114) ha cuestionado radicalmente la razón de ser de estas tres etapas de investigación. Sus argumentos no resultan convincentes, más que nada porque manejan sólo una selección de autores quizá intencionadamente elegidos para demostrar una tesis que produce la impresión de haber sido previamente establecida.

35. O. Tuñí, «La tercera investigación...», p. 287.

nocimiento de lo que realmente fue la vida de Jesús. El problema está en que, a veces, los autores de esta tendencia llegan a utilizar los textos evangélicos en su literalidad más concreta, cosa que incluso puede pecar de una cierta ingenuidad.

En todo caso, el problema más serio que se plantea al estudiar el valor histórico de los evangelios radica en el hecho de que fueron escritos después de la resurrección de Jesús. Lo cual conlleva dos hechos incuestionables. En primer lugar, los datos que conocemos de la vida de aquel hombre, que fue Jesús, fueron recopilados y redactados cuando quienes los escribieron sabían que no era un simple hombre, sino que en él (se explique como se explique) estaba presente Dios. En segundo lugar, los evangelios no fueron escritos por *historiadores*, sino por *creyentes*, es decir, por aquellos que se relacionaban con Jesús no sólo *por el recuerdo*, sino además *por la fe*. Ahora bien, estando así las cosas, resulta inevitable sospechar —al menos, sospechar— que, al relatarnos quién fue Jesús y cómo vivió Jesús, en el relato se introdujeran o se mezclaran los hechos históricos con las creencias religiosas. De donde resulta que, al analizar el valor histórico de los evangelios, no tenemos más remedio que afrontar la delicada y complicada tarea que consiste en precisar lo que es *la historia de un hombre* y lo que es *la creencia en un Dios*.

Pues bien, como primera respuesta a esta evidente dificultad, vendrá bien recordar algo que pienso explicar más detenidamente cuando llegue el momento de analizar la resurrección de Jesús. Me refiero a la insistencia de los escritos del Nuevo Testamento en destacar *la identidad entre el Crucificado y el Resucitado*. Es decir, lo mismo los evangelios que el libro de los *Hechos de los Apóstoles* repiten, una y otra vez, que el que resucitó es el mismo que fue crucificado. Jesús resucitado no era un fantasma. Era el mismo que había muerto en la cruz. De forma que también las cartas de Pablo, cuando se refieren a la resurrección de Cristo, indican que el Resucitado es el mismo que «nació de la estirpe de David» (Rm 1, 3-4), «el Cristo que murió por nuestros pecados» (1 Cor 15, 3). Como es lógico, esta insistencia en la identidad entre el Crucificado y el Resucitado era la afirmación más clara de que la resurrección de Jesús, aunque marcó un antes y un después en las creencias de los seguidores de Jesús, no disoció al Crucificado (el Jesús histórico) del Resucitado (el Cristo de la fe) hasta el extremo de que nosotros ahora no podamos saber con seguridad nada de lo que fue la historia y la vida de aquel Jesús que nació, vivió y murió en Palestina. Todo lo contrario, la identidad entre el Crucificado y el Resucitado nos está diciendo, con toda firmeza, que el Cristo de la fe es el mismo que el Jesús de la historia. Lo que, en definitiva, nos viene a decir que, si no conocemos al Jesús de la historia, tampoco podemos conocer al Cristo de la fe.

Esto supuesto, y resumiendo de forma muy condensada los resultados de la investigación sobre la historicidad de los relatos evangélicos, parece razonable aceptar como criterios orientadores los siguientes:

1) *Criterio de dificultad*: los dichos y hechos de Jesús, que relatan los evangelios y que, de ser ciertos, en lugar de ayudar a la difusión del cristianismo, representaban de hecho un problema para los cristianos del siglo primero, parece razonable pensar que no los pudieron inventar los creyentes. Por ejemplo, es claro que afirmar, en el Imperio del siglo primero, que un crucificado tenía que ser venerado como Dios, en aquel momento tenía que ser una dificultad mucho mayor de lo que ahora nosotros podemos imaginar. Por eso, todo lo que en los evangelios establece una relación clara con el final dramático y humillante de Jesús tiene garantías de autenticidad.

2) *Criterio de convergencia*: cuando en un relato coinciden autores o fuentes originales muy diversas, que, por su lenguaje, su teología implícita, su procedencia, no parece que tuvieran mucho que ver las unas con las otras, parece lógico que, en tal caso, estamos ante un relato que merece credibilidad. En este sentido, sabemos que el *Evangelio de Marcos*, la fuente Q y el cuarto evangelio tienen procedencias muy distintas. Pues bien, si un determinado dicho de Jesús se encuentra en documentos tan diferentes, parece lógico que, efectivamente, tal dicho o tal relato sucedió en la vida de Jesús.

3) *Criterio de ruptura*: en los relatos de los evangelios aparecen con frecuencia formas de comportamiento de Jesús o exigencias suyas que no pudieron tener su origen en el judaísmo de su tiempo, por ejemplo, el trato y la amistad que Jesús tuvo con los grupos más marginales de aquel entonces: pecadores, publicanos, mujeres, extranjeros, leprosos, excluidos sociales, o el simple hecho de poner a los niños como modelo. Todo eso difícilmente pudo ser mera invención de personas y grupos que no estaban ni educados ni integrados en semejantes pautas de conducta<sup>36</sup>.

#### EL «JESÚS DE LA HISTORIA» Y EL «JESÚS HISTÓRICO»

Para entender mejor lo que acabo de explicar de forma muy resumida, vendrá bien precisar algunos conceptos que se consideran fundamentales en todo este asunto. Ante todo, conviene dejar indicada una distinción que resulta esclarecedora. No es lo mismo hablar del «Jesús de la historia» que referirse al «Jesús histórico». El «Jesús de la historia» es el Jesús que vivió en Palestina, en el siglo primero y en contacto, por

36. Un resumen de carácter divulgativo, formulado con claridad y precisión, en J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid, 2007, pp. 488-490.

lo tanto, con sus contemporáneos. El «Jesús histórico» es el Jesús que nosotros podemos conocer como resultado de la investigación histórico-crítica que, desde el siglo XVIII, han realizado los especialistas en este asunto. Ahora bien, supuesta esta distinción elemental, hoy estamos en condiciones de afirmar con seguridad que el contenido concreto del cristianismo primitivo fue «llenado» por el Jesús de la historia<sup>37</sup>. Con esto quiero decir que la fe, que los primeros cristianos tuvieron y pusieron en Jesús, no fue una invención que ellos mismos elaboraron, hasta el punto de componer la historia de un personaje que nunca existió, pero que ellos lo imaginaron, lo idealizaron y hasta lo divinizaron porque les convenía para organizar una religión y una Iglesia capaz de acabar con el judaísmo y hasta de convertir al Imperio de acuerdo con sus conveniencias. ¿Hay algún fundamento para llegar a semejante conclusión? Ciertamente no. Desde este punto de vista, estoy de acuerdo con el juicio que ha expresado Sanders: «personalmente me interesa el debate sobre el significado del Jesús histórico para la teología, en el sentido del interés que mueve a alguien por algo que una vez encontró fascinante»<sup>38</sup>.

Lo decisivo, en todo este asunto, está en saber que, en el estado actual de la investigación histórica, entre el «Jesús de la historia» y el «Jesús histórico» *hay una continuidad*, por más que tal continuidad no sea una *identidad* en todos y cada uno de los datos y detalles de la vida del hombre Jesús de Nazaret que vivió en la Palestina del siglo primero. Tal identidad, entre lo que sucedió en la vida de Jesús y lo que de esa vida nos cuentan los evangelios, ni existe ni puede existir. Porque ya en la historia de Jesús se dio un elemento que, a primera vista, no parece histórico y que incluso produce la impresión de algo que distorsiona la historia. Los autores que han tratado este asunto se refieren aquí al *mito*<sup>39</sup>. Ya en el siglo XIX, D. Fr. Strauss echó mano del mito para explicar su punto de vista sobre los problemas que plantea el Jesús histórico y el Jesús de la historia. Para Strauss, el mito es el revestimiento de verdades intemporales, en forma de narraciones «históricas»<sup>40</sup>. Pero es claro que, en este caso, Strauss separa *la verdad histórica*, por una parte, de *las verdades eternas*, por otra. Lo que, de ser así, equivaldría a que *la historia de Jesús* no nos puede revelar nada que *nos relacione verdaderamente con Dios*. Por eso parece más acertado decir que los mitos

37. J. Lois, «La investigación histórica...», p. 196.

38. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, pp. 19-20.

39. Como es sabido, el mito es el elemento que, en la investigación sobre la vida de Jesús, introdujo D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Osiander, Tübingen, 1835-1836.

40. Cf. J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, 1961. Citado por E. Baron, *La investigación del Jesús histórico*, p. 7.

son historias ejemplares que pretenden dar un significado universal que se refiere a realidades que son clave en la existencia humana<sup>41</sup>. Esto es lo que se produjo en la vida y en la historia de Jesús. En esta vida, efectivamente, tal como de ella nos hablan los evangelios, se encuentran relatos ejemplares que rompen con lo que suele ser «normal» en la existencia de los humanos. Los milagros, por poner un ejemplo. De ahí, la necesidad de hablar del mito como algo presente en la historia de Jesús. ¿En qué sentido? Y sobre todo, ¿por qué?

Como bien se ha dicho, el mito es una narración «que versa sobre un tiempo decisivo para el mundo»<sup>42</sup>. ¿Por qué decisivo? Porque *en el mundo hay muchas preguntas sin respuesta* (el sentido de la vida, la existencia del mal, el destino final de los seres humanos, etc.), y las respuestas que los humanos vamos encontrando a tales preguntas se plasman en relatos o narraciones en las que se mezclan, con lo humano y natural, *elementos sobrehumanos o sobrenaturales*, ya que, *desde lo simplemente humano, tales preguntas no tienen respuesta* o no la tienen de forma que realmente responda a nuestras preguntas. Desde este punto de vista, resultaría admisible la propuesta, ya mencionada, de Strauss, que vio en el mito, como ya he dicho, el revestimiento de verdades intemporales en forma de narraciones «históricas»<sup>43</sup>.

Por eso, ya en la *historia* de Jesús se hace presente el *mito*. Con lo cual quiero decir que *en la historia de aquel hombre se hicieron presentes en el mundo respuestas a preguntas que los humanos siempre nos hemos hecho y nos seguiremos haciendo*. Se trata, por tanto, de respuestas que *están en la historia* de Jesús, pero que *trascienden la historia* de cualquier humano, en cuanto que estamos ante respuestas *que los humanos no podemos encontrar por nosotros solos y por nosotros mismos*. En este sentido, me parece acertada la afirmación de G. Theissen: el mito es el ropaje «cuasi histórico» de *la idea de la unidad de Dios y hombre*, cuya realización persigue toda la historia<sup>44</sup>. En este libro pretendo explicar el sentido clave que, a mi juicio, tiene esta idea para la significación de Jesús en nuestras vidas. La unidad de Dios y hombre en Jesús —lo digo ya— ha de ser central para cualquier estudio que pretenda ser serio sobre la significación de Jesús para los seres humanos. Pero de esto trataremos ampliamente en los capítulos siguientes.

41. Cf. J. A. Estrada, *La imposible teodiceia*, Trotta, Madrid, 2003, p. 57.

42. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 41.

43. Cf. E. Baron, *La investigación del Jesús histórico*, p. 6.

44. *La religión de los primeros cristianos*, p. 41, n. 2.

## EL «JESÚS HISTÓRICO» Y EL «CRISTO DE LA FE»

Cuando hablamos del «Jesús de la historia» y del «Jesús histórico», hay que tener en cuenta que, si ya el mito estuvo presente en el Jesús de la historia, con más motivos y por más razones lo estuvo (y está) presente en el Jesús histórico. Porque, a partir del momento en que Jesús desapareció de la vista de los humanos, ocurrió que los primeros creyentes empezaron a afirmar, plenamente convencidos, que Jesús no se había extinguido, sino que continuaba viviendo en otra forma de vida. De ahí *la fe en la resurrección*, que san Pablo afirma con vigor en sus cartas (1 Cor 15, 3-5; Rm 1, 3-4, etc.)<sup>45</sup>. Por otra parte, si como es bien sabido las primeras cartas de Pablo se escribieron algunos años antes que los relatos de los evangelios, nos encontramos con una situación extraña (y no sé si sorprendente) en el primitivo cristianismo. Se trata de la situación que consistió en que bastantes comunidades de cristianos primitivos oyeron hablar antes del «Cristo de la fe» que del «Jesús histórico». Es más, san Pablo enseñaba, según parece (2 Cor 5, 16), que al Jesús terreno y carnal no lo había conocido, ni eso le interesaba<sup>46</sup>. Lo que nos vendría a decir que algunos de los documentos cristianos más antiguos, que conocemos, no muestran interés alguno por el hombre Jesús de Nazaret. Así las cosas, resultó inevitable que los primeros *creyentes* en Jesús se relacionaron, no con un *personaje histórico* mediante la *memoria*, sino ante todo con un *viviente-resucitado* y, por tanto, divinizado (sea cual sea la interpretación que le dieran a esa «divinización») lo cual sólo es posible mediante *la fe*. A partir de este hecho, se comprende que, con el paso de los tiempos y muchos años después, se empezara a hablar de la diferencia entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe». Una diferencia que se ha llevado hasta el extremo de la afirmación de R. Bultmann, según el cual lo que importa no es el Jesús histórico, el Jesús que predica, sino el Jesús que luego fue predicado, el Cristo de la fe. Para la mentalidad de Bultmann, el *Cristo de la fe* y no el *Jesús histórico* es el Señor<sup>47</sup> (*Kyrios*), es decir, Dios.

Pienso que es importante (y no una mera curiosidad teológica) comprender por qué Bultmann no podía reconocer ni aceptar que Dios se hiciera presente en un hombre que, como todo hombre, nació, vivió y murió en las condiciones y limitaciones de la historia humana. Bult-

45. Cf. J. Gnifka, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 19-25.

46. Posiblemente el sentido de esta «difícil afirmación» se refiera a que el conocimiento terreno de Cristo «no es suficiente» (*Ibid.*, p. 63). Cosa que Pablo afirmaría para defender su condición de verdadero «apóstol», no obstante su desconocimiento del Jesús de la historia.

47. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, 1964, p. 208. Cf. E. Baron, *La inversión del Jesús histórico*, p. 19.



mann se adhirió a la teología dialéctica, que había tenido su más fuerte impulsor en K. Barth. Es verdad que en Bultmann se encuentran afirmaciones como ésta: «Cuando se pregunta cómo puede ser posible un hablar acerca de Dios, entonces debe contestarse: únicamente como un hablar acerca de nosotros»<sup>48</sup>. Pero lo más claro es que Bultmann rechazó el conocimiento del Jesús histórico, no sólo ni principalmente por razones de crítica histórica, sino sobre todo por motivos teológicos. Porque, para Bultmann, buscar un apoyo en la historia es destruir la fe, que sólo se puede apoyar en la palabra de Dios<sup>49</sup>. En este sentido es correcto decir que Bultmann se alineó en la corriente de la teología dialéctica. Esta teología fue una reacción radical en contra de la teología liberal, que nació hacia 1860, es decir, en la generación siguiente a Strauss y cuyos defensores más destacados fueron H. J. Holtzmann, Th. Keim, C. H. Weizsäcker y B. Weiss, entre otros. Por teología *liberal* se entiende, de forma muy genérica, todo lo que no es teología *ortodoxa*. Y en lo que se refiere al conocimiento que podemos tener sobre Jesús, la diferencia entre la teología liberal y la teología dialéctica está en que la teología liberal sitúa lo divino en el horizonte de la experiencia humana y de la historia de este mundo, mientras que la teología dialéctica se opone radicalmente a este planteamiento. Bultmann es muy claro y tajante en este sentido: «El objeto de la teología es Dios, y el reproche contra la teología liberal es que no trata de Dios sino del hombre. Dios significa la radical negación y supresión del hombre; la teología, cuyo objeto es Dios, sólo puede tener por contenido la palabra de la Cruz; pero ésta es un escándalo para el hombre. Así pues el reproche contra la teología liberal es que busca escapar a este escándalo o evadirlo»<sup>50</sup>. En definitiva, todo esto nos viene a decir que Bultmann no pudo aceptar la historicidad de los evangelios porque, radicalizando sus planteamientos (los planteamientos de la teología dialéctica), *Dios no puede fundirse con lo humano* y, en consecuencia, *Dios no puede hacerse presente en la historia humana*. Porque, a juicio de un teólogo dialéctico (y Bultmann lo era de forma radical), Dios no puede estar presente en un hombre. Para el teólogo Bultmann, por más necesario que sea el humanismo, jamás eso puede llegar a ser la realidad última, precisamente porque es Dios (y no el hombre) quien es el Fin<sup>51</sup>. De ahí que Bultmann jamás pudo

48. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, p. 33. Texto citado por M. Hochschild, *Die Kirche und die Theologie*, Universitätsverlag, Bielefeld, 1997, p. 163. Cf. N. Luhmann, *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2007, p. 97, n. 78.

49. E. Baron, *La investigación del Jesús histórico*, p. 18.

50. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, p. 2.

51. A. Malet, «Rudolf Bultmann», en R. Vander Gucht y H. Vorgrimler, *Bilan de la Théologie du xx<sup>e</sup> siècle* II, Casterman, Tournai/Paris, 1970, p. 761.



entender la encarnación de Dios como verdadera presencia de Dios en un hombre, el hombre Jesús de Nazaret, cuyo nacimiento y cuya familia conocemos por los evangelios<sup>52</sup>.

La conclusión que inevitablemente se sigue de los planteamientos de la teología dialéctica es fuerte. Y es tan determinante como negativa: la total contraposición de *lo divino*, por una parte, y *lo humano*, por otra, *hace imposible la comprensión de los evangelios* y crea dificultades insuperables para entender a Jesús y los relatos que nos han conservado su vida, su historia, sus hechos y su mensaje.

Por eso, la gran dificultad que presentan los evangelios está en que, cuando los primeros cristianos y quienes redactaron los evangelios se pusieron a escribir sus relatos, fue inevitable que, en tales relatos, se mezclara la memoria del *personaje histórico* con la fe en el *Viviente-Resucitado*. Ahora bien, desde tales supuestos fue igualmente inevitable que se hicieran diversas interpretaciones de la vida de Jesús. Por eso se comprende que, entre los relatores (los evangelistas) del Jesús de la historia, existen diferencias importantes, no sólo en la forma de presentar a ese Jesús de la historia y en la selección de los recuerdos que sobre él existían entre los primeros cristianos, sino incluso cuando cuentan un mismo episodio. Por poner un ejemplo (sencillo y al alcance de cualquiera), la expulsión de los comerciantes del templo, según la presentan los evangelios sinópticos, ocurrió al final de la vida de Jesús, cuando llegó a Jerusalén en vísperas de la pasión (Mt 21, 12-17; Mc 11, 15-19; Lc 19, 45-48), mientras que en el *Evangelio de Juan* la entrada en el templo y el conflicto con los comerciantes se produjo al comienzo de la vida pública de Jesús (Jn 2, 13-22). Evidentemente, ambas cosas no pueden ser igualmente verdaderas. Lo cual quiere decir que, efectivamente, el Jesús de la historia se enfrentó con los comerciantes del templo. ¿Cuándo sucedió eso? Esta circunstancia es característica del Jesús histórico y, por tanto, del Cristo de la fe. Porque depende de interpretaciones teológicas diferentes, la de los sinópticos, por una parte, y la de Juan, por otra. De ahí, el trabajo paciente que han de hacer los estudiosos de los evangelios para precisar, en cada caso y hasta donde es posible, lo que en cada relato corresponde al Jesús de la historia y lo que, por causa de la teología de cada evangelista, corresponde al Jesús histórico, que nos ha llegado a nosotros mediante el testimonio de quienes nos dejaron dicho (en los evangelios) lo que ellos sabían del Cristo de la fe.

En todo caso, las fuentes más importantes para el conocimiento de Jesús siguen siendo los evangelios sinópticos. Porque en ellos se da *la mayor correspondencia* entre el Jesús de la historia, el Jesús histórico y

52. *Ibid.*, p. 767.

el Cristo de la fe. Como es lógico, de los evangelios hay que eliminar únicamente lo que es claramente posterior y no se ajusta al mundo, a la historia, a los usos y costumbres de la Palestina de la primera mitad del siglo I después de Cristo. Todo lo demás es utilizable<sup>53</sup>. Un ejemplo claro en este sentido es lo que ocurrió en la forma de relatar muchas de las parábolas que hay en los evangelios sinópticos. Como ya demostró Joachim Jeremias, Jesús pronunció las parábolas en una situación de conflicto. El conflicto entre Jesús y los máximos representantes de la religión de su tiempo, especialmente los sumos sacerdotes y demás miembros del Sanedrín. En este sentido, las parábolas fueron, para Jesús, «armas de combate»<sup>54</sup>. Pero, cuando se redactaron esas parábolas (después de los años cincuenta del siglo I), la situación había cambiado sustancialmente. Los cristianos ya no vivían el conflicto que vivió Jesús, sino que más bien lo que vivían era la preocupación por el fin del mundo y la venida del Mesías-Salvador. Ahora bien, en la nueva situación adaptaron las enseñanzas de las parábolas a lo que ellos estaban viviendo. Por eso redactaron tales parábolas de forma que el *conflicto* se convirtió en *exhortación* para estar preparados ante la venida del Señor, que algunos la veían como cosa inminente e incluso amenazante<sup>55</sup>. Esto es lo que explica que, por ejemplo, en la parábola del gran banquete (Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24), que relata cómo los «invitados oficiales» (sacerdotes y dirigentes religiosos) no iban a entrar en el banquete del Reino, se redactó de forma que lo que al final destaca en el texto de Mateo es que quien no está debidamente vestido y preparado será expulsado a las tinieblas exteriores (Mt 22, 11-14).

#### LA «CREENCIA» EXPRESADA EN «RELATOS»

De lo dicho se siguen, entre otras, dos consecuencias fundamentales. La primera consecuencia, que podemos deducir de lo que acabo de explicar, es que de Jesús sabemos lo que de él nos relatan los evangelios. Pero eso, inevitablemente filtrado e interpretado por la fe (y la teología) de cada evangelista. Ahora bien, la cuestión capital en todo este asunto está en comprender que lo que lógicamente le interesa, ante todo, al *historiador* es el *Jesús de la historia*, mientras que el interés del *creyente* se centra primordialmente en el *Jesús histórico*. Al historiador le basta, propiamente hablando, *saber sobre* Jesús todo lo que de él se puede

53. G. Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 24.

54. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, EVD, Estella, 1971, p. 26.

55. *Ibid.*, p. 55.

saber. Al creyente, lo que le interesa, más que nada, es *creer en* Jesús. En este sentido, se ha dicho acertadamente que «el cristianismo no está interesado en la historia como reconstrucción del pasado»<sup>56</sup>. La sola y simple memoria del pasado no produce la fe que llamamos propiamente religiosa. Y recuerdo, una vez más, que la sola memoria del pasado es un «saber», mientras que la fe es una «convicción», que genera una conducta y unos hábitos de vida. Esto es clave para entender lo que se ha llamado el «género literario *evangelio*», que es relato histórico, pero no sólo ni principalmente eso, sino sobre todo historia que desencadena una convicción.

La segunda consecuencia es que el creyente en Jesús ha de tener siempre en cuenta que los evangelios contienen *creencias* expresadas en forma de *relatos*. Insisto en que se trata de «creencias». Lo cual quiere decir obviamente que los evangelios contienen una determinada teología. No tiene, pues, sentido hablar de «desinterés teológico» en quien se pone a entender y tomar en serio los evangelios. Sabemos que algunos autores de la «tercera etapa» (*Third Quest*) han llegado a hablar de este desinterés teológico (J. H. Charlesworth)<sup>57</sup>. Si nos convencemos, de una vez, de que los evangelios fueron escritos por «creyentes» y para «creyentes», no tiene sentido hablar de semejante «desinterés teológico».

Lo que ocurre es que los evangelios son una forma peculiar de teología. Se trata de lo que acertadamente se ha llamado una *teología narrativa*. Una teología, por tanto, que se expresa, no en unas teorías, en unas ideas abstractas, estáticas, especulaciones de orden metafísico, sino *una teología que brota de una vida, de una historia, de un acontecer más que de una teoría sobre el ser*. Es la vida de aquel ser humano que fue Jesús de Nazaret. Las *creencias*, entonces, se funden con los *relatos* hasta el punto de ser y hacerse *indisociables*. O dicho más claramente, se trata de *creencias que son inseparables de una determinada forma de vivir*. Tan inseparables que, si las creencias se disocian de esa forma de vivir, por eso mismo y por eso sólo, dejan de ser creencias y degeneran en mera teoría, en especulaciones más o menos abstractas, en ideología quizá engañosa. Engañosa porque, de acuerdo con lo que ya he tenido ocasión de explicar, las *creencias* son, en definitiva, *convicciones* que el creyente asume libremente porque le dan sentido a su vida. Pero, insistiendo en lo que ya dije sobre las convicciones, éstas son verdaderamente tales y realmente existen cuando determinan la forma de vivir del que se considera creyente. Lo repito, aun a costa de resultar machacón. Pero lo digo otra vez porque me parece que aquí se juega el ser o no ser de una cristología. Se puede *saber* mucho sobre Jesús, pero no *creer* en Jesús.

56. O. Tuñí, «La tercera investigación...», p. 291.

57. *Ibid.*, p. 293.

Es el caso, por poner un ejemplo, del que lee el Sermón del Monte y lo asume como verdadero y hasta se entusiasma con las vigorosas palabras de Jesús sobre los pobres y sobre el rechazo del apego al dinero, pero la pura verdad es que ese mismo individuo acumula capital, posee propiedades en abundancia y, en ocasiones, se acalora cuando están en juego sus verdaderos intereses, que son intereses económicos. Evidentemente un sujeto así ha convertido el Evangelio en una ideología que le engaña. Porque su verdadera convicción, o sea, *aquello de lo que realmente está convencido*, es que lo que le importa en esta vida no es otra cosa que el dinero y lo que el dinero aporta. Lo que dijo Jesús en el Sermón del Monte y lo que eso significa, para ese individuo es mero conocimiento histórico. Un conocimiento que está en su cabeza, pero que no influye para nada en su vida.

#### PECULIARIDAD DE LA CRISTOLOGÍA

Precisamente, por la mencionada e inseparable vinculación de las *creencias* y la *forma de vivir*, por eso la cristología tiene un carácter enteramente peculiar. Como ha dicho con toda razón J. B. Metz, «el saber cristológico no se constituye ni se transmite primariamente en el concepto, sino en relatos de seguimiento; por eso también él, al igual que el discurso teológico de los cristianos en general, tiene un carácter narrativo-práctico»<sup>58</sup>. Así empezó a ser conocido Jesús de Nazaret. Los discípulos, de los que nos hablan los evangelios, no conocieron a Jesús porque escucharon unas clases magistrales de cristología y aprendieron unos conceptos abstractos, sino porque se pusieron a seguirlo, a vivir con él y como él, es decir, dejaron sus casas y familias, se fueron con Jesús, y así, *compartiendo su forma de vida, lo conocieron*. En esto consiste el conocimiento propio y específico de la cristología. Es un conocimiento inseparable de *la creencia*, de *la convicción* y, por eso, de *la forma de vivir*. Y todo esto (porque no puede ser de otra manera) *asumido con libertad y desde la libertad*. Aquí es donde nos encontramos con la originalidad singular de la cristología. Una originalidad que debería distinguir y cualificar a cualquier conocimiento verdaderamente teológico. Pero que en el caso de la cristología se hace más patente, como el mismo Metz ha expresado con sinceridad y fuerza cuando afirma que «ninguna de las cristologías importantes (al menos las de lengua alemana) parte de este estatuto práctico fundamental de la cristología. En este sentido todas ellas son ‘idealistas’ y caracterizadas por una relación no dialéctica entre teoría y praxis»<sup>59</sup>. Es decir, la cristología es

58. J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979, p. 67.

59. *Ibid.*, p. 67, n. 6, donde se hace referencia a autores tan significativos en cristología como K. Rahner, W. Kasper, H. Küng y E. Schillebeeckx.

auténtica en la medida, y sólo en la medida, en que une y funde la teoría y la praxis, el conocimiento y la forma de vivir, en una sola cosa.

De lo dicho se sigue que, si el conocimiento específico de la cristología no se limita a unas verdades especulativas y abstractas, demostradas racionalmente, sino que implica necesariamente una convicción libremente asumida y que, por ser una convicción, conlleva una forma de vivir, por eso llegamos a la conclusión fundamental a la que todo esto nos lleva: lo que caracteriza al creyente no es su conocimiento del Jesús de la historia, sino su fe en el Jesús histórico. Porque lo específico del creyente no es el saber sobre Jesús, sino el creer en Jesús. En otras palabras, no es el *saber histórico*, sino la *creencia religiosa*. Ahora bien, lo que se nos ha transmitido en los evangelios no es meramente el *conocimiento* de Jesús, sino sobre todo la *creencia* en Jesús. Pero no se trata sólo de esto. Hay algo más determinante, que, para la cristología, resulta decisivo, a saber: nuestro conocimiento sobre Jesús el Cristo no se puede ni reducir, ni formular, solamente (ni siquiera fundamentalmente) en *categorías ontológicas*. Nuestro conocimiento sobre Jesús no se puede formular sino en *categorías históricas*. Por eso, como explicaré más adelante, nuestro saber sobre Jesús no puede reducirse a un *conocimiento metafísico*, sino que tiene que ser necesariamente un *conocimiento histórico*. En otras palabras, no es simplemente un conocimiento del *ser* de Jesús, sino un conocimiento del *acontecer* de aquella vida que fue la vida de Jesús. Lo que, dicho de otra manera, significa que la mayor agresión que se le puede hacer a la cristología, es poner en cuestión nuestro conocimiento de la historia de Jesús.

#### CREENCIA EN JESÚS, «MEMORIA PELIGROSA» E IDENTIDAD CRISTIANA

Hay que llegar hasta el final en el análisis de lo que significa y representa, en la vida de un ser humano, *lo que nos han transmitido los evangelios*. Y advierto que, al llegar a este punto, estamos ante un asunto de extrema importancia. Porque abundan las personas que se interesan por saber si lo que se dice en los evangelios merece o no merece crédito. Es decir, si lo que se cuenta en esos escritos es una serie de mitos fabulosos y de historietas para ingenuos y crédulos o, más bien, se trata de hechos que sucedieron de verdad y que nadie se ha inventado.

Pues bien, insisto en que los evangelios contienen unos materiales que son, no sólo enteramente aprovechables (en el sentido ya explicado), sino que, además, cuando el lector de los evangelios es un creyente, en ellos se encuentra un recuerdo que es *de facto* una «memoria peligrosa». En efecto, los evangelios son un «recuerdo», la memoria de una vida, la vida que llevó Jesús de Nazaret. Esto supuesto, insisto de nuevo

en el lúcido análisis que, del tema de la memoria, ha hecho J. B. Metz. Hay dos clases de «recuerdos»: recuerdos *tranquilizantes* y recuerdos *peligrosos*. Esta distinción no es accidental para la cristología. Estamos, por el contrario, ante un asunto capital. Tan capital que, de estas dos formas de leer los evangelios, resultan *dos cristologías*. O bien, una *cristología tranquilizante* o, en el extremo opuesto, una *cristología inquietante*, incluso *subversiva*. Me parece decisivo dejar esto claro antes de seguir adelante.

Por una parte, dice Metz, «hay recuerdos en los que la evocación del pasado se hace muy liviana: recuerdos en los que el pasado aparece como tranquilo paraíso de paz, como asilo para las actuales decepciones, como ‘el buen tiempo pasado’»<sup>60</sup>, del que decimos que «siempre fue mejor». En este caso, como es lógico, «el pasado queda tamizado por un clisé de inofensividad; todo lo peligroso e inquietante, todo lo desafiante en él ha desaparecido; todo tipo de futuro parece haberle sido arrebatado. Así, el recuerdo se convierte fácilmente en ‘falsa conciencia’ del pasado, en opio para el presente»<sup>61</sup>. Para nadie puede ser un secreto que, de un recuerdo así del pasado, concretamente del pasado que nos recuerdan los evangelios, resulta una cristología tranquilizante, que sólo transmite paz, sosiego, calma ante las situaciones duras que nos presenta la vida. Nadie va a poner en duda que una cristología así es buena para ciertas personas y para determinadas ocasiones que a todos se nos pueden (y suelen) presentar en la larga peripecia de nuestras biografías tantas veces demasiado atormentadas. Pero tan cierto como eso es que una cristología así, puede ser un placebo, más aún, una forma de opio que tranquiliza la conciencia y nos hace ver la vida de Jesús como no fue y la realidad actual como tampoco es. Por lo general, una cristología así, es una escapatoria para gentes que viven engañadas, para astudizos y pusilánimes. Es la cristología subyacente a tantas homilías de misas en las que se habla mucho y no se dice nada. La cristología típica de los satisfechos y, en general, de todos los que no quieren complicarse la vida.

Por otra parte, «hay otra forma de recuerdo: hay recuerdos peligrosos, recuerdos desafiantes. Recuerdos en los que centellean pasadas experiencias y afloran nuevas, peligrosas perspectivas para el presente. Por unos momentos alumbran, con luz cruda y deslumbrante, la problematidad de tantas cosas, con las que de mucho tiempo atrás estábamos conformes, y la trivialidad de nuestro supuesto ‘realismo’. Rompen el canon de las plausibilidades vigentes y presentan rasgos verdaderamente subversivos. Tales recuerdos son como tribulaciones peligrosas e im-

60. *Ibid.*, p. 120.

61. *Ibid.*, p. 120.

previsibles que nos vienen del pasado»<sup>62</sup>. Es la función de una cristología responsable ante el sufrimiento de las víctimas de la historia. La historia, como tantas otras cosas, se presta a ser manipulada, falsificada y presentada interesadamente y al servicio de las conveniencias del que presuntamente escribe historia, cuando quizá lo que expone es burda ideología. Esto, que ocurre hasta con la crónica periodística de un suceso ocurrido hace pocas horas, es mucho más frecuente cuando hablamos de cosas que sucedieron hace siglos. Sobre todo si se trata de cosas que pueden marcar nuestra vida con sus exigencias o, por el contrario, dejarnos tan tranquilos en nuestros acomodados y conveniencias. De ahí, la exigencia de honestidad intelectual y de sintonía con los valores más profundamente humanos que se nos muestran en los evangelios, cuando lo que pretendemos es conocer a Jesús y, sobre todo, integrar en nuestras vidas las convicciones que pueden marcar y determinar una existencia que pretenda ser verdaderamente humana.

62. *Ibid.*, p. 120.

## PRESUPUESTOS BÁSICOS PARA UNA CRISTOLOGÍA

## PRESUPUESTOS DE UNA CRISTOLOGÍA ACTUAL

Hoy ya no se puede hacer cristología como hace cincuenta años. Los cambios culturales, sociales, económicos, políticos y tecnológicos han sido tan rápidos y tan profundos, sobre todo en las dos últimas décadas, que en este momento nos vemos obligados a repensar la significación que Dios, Jesucristo, la Iglesia, y la religión en general tienen para nosotros en este momento. En los últimos tiempos han cambiado muchas cosas, quizá tantas, que nos resulta demasiado difícil adaptarnos a la nueva situación. Y todos sabemos que, entre los muchos cambios experimentados, la religión y las creencias religiosas en general están sufriendo una auténtica convulsión, una metamorfosis, de la que mucha gente no se da cuenta. Son muchos los que ni se enteran de lo que eso representa en toda su hondura<sup>1</sup>. Lo más serio y lo más fuerte no está en que muchas personas hayan dejado de acudir a los templos, no acepten ya las creencias tradicionales o tengan una mayor libertad en las costumbres y hábitos de vida que en otros tiempos se consideraban imprescindibles para ser y aparecer como buena gente. Lo determinante es lo que hay detrás de todo eso. Es decir, los motivos por los que Dios, Jesús, la Iglesia y la religión ya no significan lo que significaban antes para el común de los mortales, al menos en los países y culturas de matriz cristiana.

1. Es importante destacar que en los países ricos y en las sociedades avanzadas los cambios se producen con mucha mayor rapidez y sobre todo alcanzan niveles de profundidad que seguramente no sospechamos. Ésta es una de las principales conclusiones a que ha llegado el estudio que ha coordinado el profesor de la Universidad de Michigan, Ronald Inglehart, *Human Values and Social Change: Findings from the World Values Surveys*, Brill, Groningen, 2003.



Ahora bien, esto nos obliga a repensar la cristología desde unos presupuestos que, o no se daban hace cincuenta años, o no éramos conscientes de ellos como hoy lo somos. Según el *Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española*, «presuponer» (de donde viene «presupuesto») es «dar antecedentemente por sentada, cierta, notoria y constante una cosa, para pasar a tratar de otra relacionada con la primera». Esto pasa constantemente en la vida. Y más, si cabe, en las cosas de la religión: «Dios», «Jesús», la «fe», la «Iglesia», han sido, durante siglos, términos que se basaban en presupuestos que se admitían como cosas sabidas, seguras, ciertas, notorias. Hoy esos términos ya no nos resultan tan seguros, claros y notorios como antes. Por la sencilla razón de que se han modificado los presupuestos desde los que entendíamos y manejábamos tales términos y los conceptos a los que esos términos nos remiten. No se trata de que el Dios, en el que siempre hemos creído, ahora sea falso. Se trata, más bien, de que los nuevos condicionamientos de nuestro mundo globalizado han venido a aportarnos nuevos datos y nuevas experiencias que nos obligan a pensar o, al menos, sospechar que lo de Dios tiene una profundidad que antes no imaginábamos. Hace cincuenta años, cuando pronunciábamos la palabra «Dios», la decíamos con una seguridad y desde una certeza que ahora no tenemos. Y otro tanto hay que decir si nos referimos a Jesús y, en general, a la gran mayoría de los conceptos teológicos y las exigencias que de ellos se derivan.

Por todo esto, no parece exagerado decir que, en principio al menos, el fenómeno de cambios profundos que estamos viviendo es lo que explica por qué tanta gente, sobre todo entre los jóvenes, no entiende el lenguaje religioso, ni los contenidos de ese lenguaje, ni las consecuencias que de eso se derivan y, mucho menos, su importancia. Se han modificado los presupuestos de los grandes temas de la religión. Por eso es necesario dejar muy claro, de una vez por todas, que mientras no tomemos conciencia de los presupuestos que se han de tener en cuenta para analizar y explicar hoy la cristología, la significación de Jesús de Nazaret resulta (y resultará) cada día más enigmática o, lo que es peor, más insignificante, es decir, algo que representa poco, muy poco, en la vida concreta de la gran mayoría de la gente.

Hablando más en concreto, cualquier persona que se ponga a pensar en este asunto con cierta seriedad y sosegadamente, se dará cuenta de que, en las últimas décadas, se han producido en el mundo y, sobre todo, en las sociedades más desarrolladas, *tres hechos* que están a la vista de todos. Por una parte, *la cantidad y la rapidez de la información* que circula por todo el mundo. Estamos en la era de la informática. Y eso hace que, en cuestión de segundos, nos enteremos de lo que está pasando en el otro extremo del mundo. La influencia (para bien o para mal) de internet, del correo electrónico y de la telefonía móvil son cosas

bien notorias. El segundo hecho es *la circulación de personas* de unos países a otros, de unos continentes a otros. Este hecho se ve fomentado por la facilidad de los trasportes y por las condiciones económicas que así lo exigen a unos y así se lo imponen a otros. El tercer hecho es *el terror de la violencia* en todas las formas posibles, desde la violencia que supone la abrumadora y creciente violación de los derechos humanos hasta la violencia que llevan consigo las guerras y el terrorismo, ya sea el terrorismo de los grupos religiosos violentos, ya se trate del terrorismo de Estado, el más peligroso y letal que devasta hoy a pueblos enteros, por más que las agencias de información nos lo quieran presentar como («sorprendentemente») necesario para asegurar la paz en el mundo.

Ahora bien, estos tres hechos han producido un fenómeno enteramente nuevo en la historia de la humanidad: la mezcla, la fusión o el choque, la inevitable convivencia de culturas, tradiciones, costumbres, religiones, formas de pensar y de vivir, de gentes que van de unos países a otros, de unos continentes a otros, de un extremo al otro del mundo. Y van, no para hacer turismo, sino para buscarse la vida, huir de las guerras, del hambre y de la muerte. Pero, como es lógico, este trasiego de gentes, de noticias, de ideas, y de formas de vivir ha hecho que (sin darnos cuenta muchas veces de lo que realmente ocurre) bastantes criterios, convicciones, costumbres y tradiciones que, hasta no hace tantos años, teníamos como seguras e intocables, hoy se nos han tambaleado, han perdido seguridad, se han difuminado, se han modificado o, en todo caso, han perdido la firmeza y estabilidad que antes tenían para nosotros.

Así las cosas, y por lo que afecta al asunto que aquí estamos estudiando, nos encontramos que, para hablar sobre Jesucristo con propiedad y de forma que responda a las preguntas más serias que la gente se hace o lleva en su intimidad como presentimientos sin respuesta, tenemos que precisar (y también afrontar) tres cuestiones que siempre se han dado por presupuestas pero que hoy ya no se pueden presuponer. Estos *presupuestos* son: 1) *la pregunta por Dios*; 2) *la pregunta por el Dios excluyente*; 3) *la pregunta por el Dios violento*. Sin duda, estas preguntas no se planteaban, hace cincuenta años, como se plantean hoy. Por eso, en este momento no se puede hacer una cristología dando por supuesto que esas tres cuestiones, tan fundamentales, se siguen aceptando en nuestros días de la misma manera que se aceptaban en tiempos pasados. Ésta es la razón por la que considero indispensable este capítulo, como umbral necesario para acceder a una cristología para el momento que estamos viviendo.

Pero todavía quiero hacer una advertencia. Lo que pretendo, como es lógico, es presentar una cristología que pueda resultar comprensible y aceptable en la nueva situación que estamos viviendo. No pretendo hacer aquí una especie de «operación de maquillaje» y, menos aún, una

«adaptación oportunista», para que la fe en Jesús aparezca en nuestra sociedad y ante las gentes de hoy como un «producto aceptable» e incluso «interesante». Nada de eso. La cuestión está en plantear una cristología que tome verdaderamente en serio a Dios. Y lo que Dios nos ha querido decir en el hombre Jesús de Nazaret. De eso es de lo que se trata al plantear y analizar los *presupuestos básicos para una cristología*.

#### LA PREGUNTA POR DIOS

¿Cree usted en Dios? ¿Qué entiende usted por «Dios»?; contestamos. Generalmente, entonces, el que pregunta queda mudo u ofendido. Y es que mucha gente, que se ve a sí misma en el centro del mundo («eurocentrismo», por ejemplo), considera evidentes sus conceptos<sup>2</sup>. Y sin embargo, al hablar concretamente de lo que aquí estamos tratando, lo primero que ha de quedar claro es que *quien hace una pregunta debe, ante todo, tener claro qué es lo que está preguntando*. Pero si no sabemos a ciencia cierta *lo que es Dios, quién es Dios y cómo es Dios* y, por tanto, cómo hay que entender *el contenido de la palabra Dios*, ¿qué sentido tiene (o puede tener) preguntar a alguien si cree en Dios?, ¿qué estamos preguntando cuando el contenido (el predicado) de nuestra pregunta nos es desconocido?

Y si esto se ha de tener en cuenta cuando se hace una *pregunta*, con mucha más razón se ha de tener presente cuando lo que se hace es una *afirmación*. Por tanto, afirmar tranquilamente, a partir del estudio de un texto bíblico, que *Jesús es Dios* o que *Jesús es de condición divina*, no pasa de ser una afirmación tan atrevida como injustificada. En definitiva, *una afirmación que no afirma nada*. Porque lo que pretende afirmar nos es desconocido. Los estudios mejor informados, que se han hecho sobre el concepto y la experiencia de Dios en la historia de las tradiciones religiosas de la humanidad, dan como resultado una diversidad tan enorme y tan profunda de significados, que lo más lógico es mantenerse en la modesta conclusión de que nada hay tan desconocido como Dios, por más que se haya escrito o se haya hablado de esa palabra, de su contenido y de su significación<sup>3</sup>. Por tanto, aceptemos, de entrada y de una vez por todas, que *Dios no está a nuestro alcance* y que, en consecuencia, *ni lo conocemos, ni podemos conocerlo*. He aquí el primer

2. Ch. Maillard, «¿Cree usted en Dios?»: *Sileno* 19 (2005), p. 7.

3. Aparte las tradicionales historias generales sobre la historia de las religiones, un buen estudio actualizado sobre este asunto, con abundante bibliografía, en K. Armstrong, *La Gran Transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías*, Paidós, Barcelona, 2007. De esta misma autora, *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Paidós, Barcelona, 2006.

supuesto que se ha de tener en cuenta para elaborar una cristología que pretenda ser honesta con la realidad de Dios, con la significación de Jesús para los seres humanos y con las limitadas posibilidades de nuestro conocimiento.

La razón de nuestra incapacidad para conocer a Dios radica en que el Dios de las religiones monoteístas es, por definición, el Trascendente, es decir, el que trasciende o *está más allá de los límites de cualquier conocimiento* que puede ser experimentado. Por tanto, lo primero que se ha de tener en cuenta, cuando empezamos a hablar de Dios, es la radical diferencia del *Trascendente* respecto a todo cuanto puede alcanzar nuestra capacidad *inmanente* de objetivación. Al decir esto, estoy afirmando lo que ya Tomás de Aquino quiso decir cuando explicó que Dios está por encima de todo cuanto nosotros podamos decir o entender<sup>4</sup>. Ahora bien, desde el momento en que esto es así, la «clave del problema» consiste en que Dios, al estar fuera del ámbito o del campo inmanente que puede abarcar nuestra capacidad de conocimiento, o sea de todo cuanto nosotros podemos alcanzar o comprender, inevitablemente, cuando lo traemos a ese ámbito o campo de nuestro conocimiento, el Absoluto, el Trascendente «degenera en cosa». Y entonces, sin que nos demos cuenta de lo que realmente hacemos, ocurre que no nos relacionamos con Dios en sí mismo, sino con la «objetivación» o la «cosificación», es decir, la «representación» que nosotros hemos hecho del Absoluto, del Trascendente. Quiero decir con esto que nosotros los humanos, desde nuestra inmanencia, no nos relacionamos con Dios en sí mismo, sino con la «representación de Dios» que nosotros nos hemos elaborado en nuestra mente. A esto se lo ha llamado acertadamente el «proceso de conversión diabólica», en virtud del cual el *Absoluto* (Dios en sí mismo) degenera en un *concepto* filosófico, metafísico o religioso. Pero es eso, «un objeto» de nuestro conocimiento, «una cosa» que queda a nuestra disposición, una «representación» que nosotros elaboramos. Pero eso ya no es Dios en sí<sup>5</sup>. Además, este «proceso de objetivación» es, a la vez, como bien indica Ricoeur, el nacimiento de la metafísica y de la religión. De la metafísica, que hace de Dios un Ser supremo. Y de la religión, que trata de lo sagrado como una nueva esfera de objetos, de instituciones, de poderes, que situamos en nuestro mundo inmanente, como objetos, instituciones y poderes que están al margen de lo profano, de lo laico, de todo lo que es comúnmente compartido por todos los seres humanos<sup>6</sup>.

4. «Supereminetius quam dicatur aut intelligatur» (*De Potentia*, q. VII, a. V). Cf. también *ST I*, 12, 12.

5. P. Ricoeur, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965, p. 504.

6. *Ibid.*, p. 504.

Por otra parte, si del terreno de la pura especulación pasamos al del análisis sociológico, es importante tener presente que, en la tradición cultural de Occidente, nosotros leemos e interpretamos siempre la realidad a partir de un código fundamental. Me refiero a la teoría de la «codificación binaria»<sup>7</sup>. Quiero decir con esto que entendemos lo real codificándolo como «lo bueno» contrapuesto a «lo malo», «lo fuerte» a «lo débil», «lo justo» a «lo injusto», «lo rico» a «lo pobre», «lo alto» a «lo bajo», «lo joven» a «lo viejo», y así sucesivamente. En la cumbre de este sistema de codificación binaria está el código supremo que explica todo lo demás: la contraposición «trascendente-inmanente». Es la distinción básica de la religión<sup>8</sup> o el código específico de la religión<sup>9</sup>. Y es el código específico de la religión porque nos remite a un «traspaso de fronteras» desde el que se puede interpretar la trascendencia como «una duplicación *no formulable* (el subrayado es mío) de lo existente, de lo alcanzable», es decir, lo que se sitúa «en otro ámbito del sentido»<sup>10</sup>. Es verdad que el concepto de trascendencia y, por tanto, la representación del Trascendente es siempre algo que elaboramos nosotros desde nuestra inmanencia. Y no tenemos otra posibilidad de hacerlo sino así. Pero lo hacemos de tal manera que el Trascendente no es, por definición, una elaboración nuestra. Porque, en definitiva, «una enumeración de todas las cosas que existen (P1, P2,... Pn) no conduciría jamás a un concepto de Dios, sino siempre y únicamente a la admisión de más cosas»<sup>11</sup>. Y es que Dios, si es realmente Dios, se sitúa en otro plano, no en el plano de las «cosas», sino en el inalcanzable deseo de la búsqueda, en un ámbito de realidad que no está a nuestra disposición y que, por eso, no nos es accesible con nuestra mente. *Nuestro acceso al Trascendente se realiza en el anhelo que brota de la inmanencia siempre limitada e insatisfecha*. En este sentido, nuestro acceso al Trascendente es búsqueda, siempre búsqueda, nunca posesión. Y menos aún, seguridad. Porque toda posesión y toda seguridad sobre lo que es Dios en sí se traduce inevitablemente en aniquilación y negación de Dios.

Hablemos, pues, de Dios en serio. Y por eso, si es que efectivamente el Trascendente es tal, seamos consecuentes con nuestros anhelos que trascienden todas las cosas. Dios no es una cosa, ni un objeto, ni una brillante representación mental elaborada por la más brillante inteligencia, ni experimentada en la más asombrosa teofanía. Dios no es nada de

7. N. Luhmann, *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2007, p. 96.

8. P. Lanceros, «En el principio era el medio. Cuestión de orden», en P. Lanceros y F. Diez de Velasco (eds.), *Religión y violencia*, UAM, Madrid, 2008, p. 25.

9. N. Luhmann, *La religión de la sociedad*, p. 69.

10. *Ibid.*, p. 71.

11. *Ibid.*, p. 134. Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.

eso. Respetemos, por tanto, a Dios. Es más, hablar de Enigma o Misterio no pasa de ser el balbuceo de nuestro desconocimiento. Es el balbuceo del anhelo, de la búsqueda, de la insatisfacción. Que nadie diga «Dios es así» o «Dios *quiere* esto» o «Dios *prohíbe* aquello». Nada de eso es explicación de nada. Por el contrario, todo eso necesita ser explicado desde lo único que está a nuestro alcance, que es siempre lo que se sitúa más acá del horizonte último al que puede alcanzar nuestra limitada capacidad.

Partimos, por tanto, de un principio elemental, que muchas cristologías no tienen debidamente en cuenta. Este principio es el siguiente: «Todo lo que digamos sobre Dios no es él mismo, sino nuestras ideas sobre él. Si lo conoces, no es Dios..., afirma san Agustín. Hay que dejar espacio para el misterio y el no-saber, negar todo lo que afirmamos sobre Dios y calificar de idolatría todas nuestras representaciones de la divinidad»<sup>12</sup>. En definitiva, y por más que busquemos (desde Aristóteles a Tomás de Aquino) soluciones a este problema, hoy sabemos que ni el recurso clásico a la llamada «analogía del ser» puede darnos una solución. Por ese camino no llegamos al Absoluto en sí, sino a una simple «sintaxis de lo Absoluto». Lo que nos indica que, en todo este complicado asunto, «no cabe olvidar que en nada de esto se trata directamente de ‘Dios en sí mismo’, sino de cómo desde lo humano apuntamos a lo Absoluto»<sup>13</sup>. Aceptemos, pues, que la metafísica ha entrado en una crisis sin vuelta atrás. Un asunto del que no es éste ni el sitio ni el momento de ponerse a analizarlo. Ya otros han hecho este trabajo con toda clase de argumentos fiables. En cualquier caso, hoy es incuestionable el criterio según el cual *no podemos elaborar una cristología ni, por tanto, pretender alcanzar el conocimiento de Jesús tomando como punto de partida el conocimiento de Dios que nos pudo suministrar la metafísica de Aristóteles*, raíz y origen de las demás filosofías que intentan explicar lo que es y cómo es el Absoluto. Y menos mal que, como veremos, no podemos tomar como punto de partida al Dios de la metafísica para explicar a Jesús y conocer a Jesús. Porque el Dios de Aristóteles, no sólo no tiene que ver nada con Jesús, sino que es literalmente contradictorio con lo que los evangelios nos enseñan sobre Jesús. En efecto, para Aristóteles, Dios es el Motor Inmóvil. Pero lo que no han tenido en cuenta quienes nos han pretendido explicar a Jesús a partir del Dios de la metafísica, es que el Dios de Aristóteles era pura *theoría*. Lo cual quiere decir que, como en la filosofía de Platón, en semejante *theoría*, no había nada que pudiera

12. J. A. Estrada, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Trotta, Madrid, 2003, p. 273.

13. J. Gómez Caffarena, *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 425-426.

interesarnos a las personas corrientes<sup>14</sup>. No sólo el Motor Inmóvil no estaba preocupado por los seres humanos, sino que Aristóteles también arrojaba dudas sobre la idea de que los dioses olímpicos tuviesen interés alguno por la humanidad<sup>15</sup>. Más aún, como bien se ha dicho, a pesar de la posición destacada del Motor Inmóvil en su sistema, el Dios aristotélico tiene poca importancia religiosa... Aunque todo tiende hacia él, este Dios permanece bastante indiferente ante la existencia del universo, pues no puede contemplar nada inferior a sí mismo. Ciertamente no dirige ni guía el mundo y no puede intervenir en nuestras vidas de ningún modo<sup>16</sup>. Es evidente que ni Jesús, ni el Dios del que nos habla Jesús, tienen nada que ver con el Dios de la metafísica, del que tanto nos hablaron los teólogos escolásticos. A partir del Dios de la metafísica, Jesús no podría ser Dios.

La consecuencia que se sigue de cuanto acabo de explicar es que el primer presupuesto de cualquier cristología, en el momento que vivimos, es que *no tiene sentido preguntarse o preguntar si Jesucristo es Dios*. Por la sencilla razón de que estamos preguntando por algo de lo que no sabemos lo que es. O dicho más claramente, cuando preguntamos si Jesucristo es Dios, en realidad no sabemos lo que estamos preguntando. Porque desconocemos el término o predicado de la pregunta. Es verdad que, al preguntar por «Dios», esa palabra remite al creyente a las convicciones que él vive y desde las que invoca al Absoluto<sup>17</sup>. Pero en ese caso, la pregunta sigue careciendo de sentido. Porque eso equivale a preguntar lo que ya se sabe sobre Dios. Y todo se reduce a ver si eso se cumple en Jesús. De lo cual se seguiría una consecuencia fatal para la cristología, en cuanto que ésta no tendría por misión enseñarnos nada nuevo sobre Dios, sino solamente comprobar si lo que sabemos sobre Dios se le puede aplicar a Jesús. Ahora bien, una cristología que no enseña nada nuevo sobre Dios, no puede ser la cristología que nos presenta el Nuevo Testamento. Porque si algo hay claro en el Nuevo Testamento, es que Jesús fue el *revelador* de Dios y la *revelación* de Dios<sup>18</sup>. Sobre este punto fundamental para la teología cristiana volveré a decir algo más adelante.

Por tanto, cuando hablamos de Jesús, la cuestión capital no está en saber si aquel judío del siglo I era o no era el Dios que ya conocíamos

14. W. Burkert, *Greek Religion*, Blackwell, Cambridge, 1985, p. 331.

15. K. Armstrong, *La Gran Transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 448.

16. K. Armstrong, *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 67.

17. J. Gómez Caffarena, *El Enigma y el Misterio*, p. 395.

18. J. Alfaro, «Las funciones salvíficas de Cristo como Revelador, Señor y Sacerdote», en *Mysterium Salutis* III/2, Cristiandad, Madrid, 1971, pp. 680-688.

por filosofías o tradiciones religiosas anteriores. La cuestión está en saber si aquel judío, Jesús, *nos vino a decir o revelar algo sobre Dios que no sabíamos, ni podemos saber, por nosotros mismos*. Dicho de otra manera, la pregunta sobre la relación entre Jesús y Dios se puede plantear desde dos puntos de vista: 1) cuando mediante esa pregunta se pretende saber si Jesús se identifica con el Dios *que ya era conocido* por el Antiguo Testamento y por la filosofía helenista; 2) cuando mediante esa pregunta se pretende saber *si es Dios el que nos enseña quién es Jesús* o, por el contrario, *es Jesús el que nos enseña quién es Dios y cómo es Dios*.

Ahora bien, si algo hay claro en el Nuevo Testamento, es que, a partir de Jesús, los seres humanos tenemos a nuestro alcance *una nueva imagen de Dios*, una revelación nueva de quién es Dios y cómo es Dios. De forma que la primera y la más importante aportación que nos hizo Jesús es que, como ya he dicho, él fue (y sigue siendo) el Revelador de Dios. Para mucha gente que, todavía en nuestros días, pronuncia la palabra «Dios» con toda naturalidad, sin dudar de ella ni hacerse el menor problema a ese respecto, le resulta difícil entender la novedad que representó Jesús sobre todo en su forma de hablar sobre Dios. Para caer en la cuenta de lo que representó esta novedad, es necesario tener presente que en el judaísmo del tiempo de Jesús se había exaltado la idea del Dios único, excelso y glorioso hasta el punto de insistir en que los caminos divinos son inescrutables (por ejemplo: Ecl 3, 11; 5, 2; 8, 16 ss.; Eclo 3, 21-24). Esto llevó a una creciente *exaltación* de Dios que equivalía a un *alejamiento* de Dios. Lo que trajo consigo una serie de consecuencias en la teología, en la fe y en la piedad que prevalecían entre los judíos en tiempos de Jesús. Concretamente, el judío no se acercaba a Dios, bajo ningún concepto, con familiaridad. Se había producido *una reacción contra la manera de hablar sobre Dios en términos humanos*. Por eso se invocaba con más cercanía a los ángeles, a medida que Dios era colocado por encima de todo contacto con los asuntos humanos, hasta el extremo de que se imponía una fuerte resistencia a pronunciar el nombre divino. No se sabe con certeza cuándo dejó de pronunciarse el nombre de Yahvé, pero parece que hacia el siglo III hubo una prevención general contra esa pronunciación. Para reemplazarla se acudió a un número tan grande de sustitutos, que la sola enumeración resultaría fastidiosa. A la divinidad se la llamaba tanto Dios como Señor, o Dios del cielo, o Rey del cielo (por ejemplo, Tob 10, 11; 13, 7), o simplemente Cielo (1 Mac 3, 18 ss.; 4, 40); Señor de los espíritus (1 Hen 60, 6), Principio de los Días (1 Hen 60, 2; cf. Dn 7, 9.13), la Gran Gloria (1 Hen 14, 20), etc. Con todo, el nombre más popular parece haber sido el de Dios Altísimo. También se desarrolló la tendencia a sustituir algún aspecto o cualidad de la divinidad



por el nombre, por ejemplo, la Divina Sabiduría, la Divina Presencia, la Divina Palabra<sup>19</sup>.

Pues bien, estando así las cosas, Jesús tuvo la audacia y hasta el atrevimiento de sustituir el nombre de *Dios* por el nombre de *Padre*. Una invocación que, tal como la pronunció Jesús, «no se halla en ninguna parte del Antiguo Testamento»<sup>20</sup>. Es más, el *hecho de fundamental importancia* es que, mientras que no poseemos *ni una sola prueba* de que, en el judaísmo, Dios fuera invocado con el nombre de *Abba* (Padre), vemos que Jesús en sus oraciones se dirige *siempre* a Dios con esta palabra, con la única excepción del grito que dio en la cruz al recitar el Salmo 22, 2 (Mc 15, 34; Mt 27, 46)<sup>21</sup>. Ahora bien, si en una religión lo más importante es la idea y la experiencia que en ella se tiene de Dios, parece que está fuera de duda que Jesús se dio cuenta de que lo primero y lo más importante que había que renovar en el judaísmo era el concepto y la forma de relacionarse con Dios. Y ahí, en eso precisamente, es donde Jesús tocó fondo y modificó las ideas religiosas de su pueblo y de su tiempo hasta extremos que, como explicaré, todavía a estas alturas nos parecen inconcebibles. No ya sólo porque habló de Dios «en términos humanos», sino porque reveló a Dios como los humanos no podíamos (ni seguramente podemos) imaginar<sup>22</sup>. Y aquí debo insistir en que me parece una simplificación inadmisibles decir, sin más, que Jesús se entendió a sí mismo y entendió su mensaje a partir del Dios del Antiguo Testamento. Porque cuando se dice eso, ¿de qué Dios estamos hablando? Como es bien sabido, el concepto de Dios no es uniforme en las distintas tradiciones religiosas que se recogen en los distintos libros del Antiguo Testamento. Y, en cualquier caso, desde donde no podemos explicar a Jesús es desde el *Dios violento* e incluso el *Dios sádico* que aparece tantas veces en los libros de la Biblia anteriores a Jesús. Resulta impresionante leer con atención la extensa recopilación de las numerosas y estremecedoras intervenciones violentas de Yahvé, el «Dios de la guerra», un Dios tan «santo» como «peligroso»<sup>23</sup>. Los textos bíblicos que hablan de la «violencia divina» son demasiado abundantes como para

19. J. Bright, *La historia de Israel*, Desclée, Bilbao, 2003, p. 573.

20. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 82.

21. *Ibid.*, p. 85.

22. Por esto me parece desacertada la presentación que actualmente hacen de Jesús algunos autores que tienden a ver en él un restaurador del judaísmo y el «fundador de un grupo que aceptaba los contenidos de esa teología restauradora de la escatología judía». En este sentido, E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid, 2004, p. 460.

23. Cf. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur, Wien/München, 1994, pp. 64-81, que recopila esta enorme documentación bíblica. Cf. H. Frederiksson, *Jahwe als Krieger*, C. W. K. Gleerup, Lund, 1945, citado por R. Schwager, *op. cit.*, p. 64, n. 7.

recogerlos aquí<sup>24</sup>. Pero, para hacerse una idea de hasta dónde llega esta violencia, basta recordar un texto aterrador de Jeremías: «Tú eres mi maza, mi arma bélica, machacaré contigo las naciones, destruiré a los reyes, machacaré contigo carros y caballos, machacaré contigo ancianos y jóvenes, machacaré contigo mozos y doncellas, machacaré contigo pastores y rebaños, machacaré contigo labradores y yuntas, machacaré contigo gobernadores y alcaldes y pagaré a Babilonia y a todos los caldeos todo el mal que hicieron a Sión en vuestra presencia — oráculo del Señor» (Jr 51, 20-24). Da miedo pensar que Jesús hubiera venido en nombre de semejante «Dios». Es evidente que el Dios del que Jesús habla en el Sermón del Monte no tiene que ver nada, absolutamente nada, con un presunto «dios» tan desmesuradamente salvaje, cruel y vengativo.

Se impone, pues, una primera conclusión: al estudiar el ser y la significación de Jesús, no podemos dar por supuesto que ya sabemos quién es Dios o cómo es Dios. De forma que el cometido de la cristología se tendría que reducir a descifrar y definir si Jesús se identifica con ese Dios que nosotros ya previamente conocemos. Una cristología que se reduce a eso, renuncia por eso mismo a su principal cometido. Porque en realidad a lo que renuncia es a saber lo que Jesús nos vino a enseñar, antes que ninguna otra cosa, mediante su vida, con sus palabras, con sus hechos y, sobre todo, con lo que representa en la historia de la humanidad su misma persona.

#### LA PREGUNTA POR EL DIOS EXCLUYENTE

La globalización, de la que tanto se habla desde hace algunos años, ha cambiado muchas cosas, bastantes de nuestras ideas, y ha trastornado casi todas nuestras seguridades. Una de esas cosas, que ha tocado seriamente el fenómeno de la globalización, ha sido también la teología y, dentro de ella y de modo especial, la cristología. Porque la globalización ha puesto en evidencia que uno de los problemas más serios, que tenemos planteados en la nueva «aldea global», es *el problema de la exclusión*. La globalización nos ha obligado a todos a tener que convivir cada día más intercomunicados, más mezclados y hasta más juntos. Por eso estamos palpando, no sólo las dificultades que lleva consigo la convivencia de gentes tan diversas y de orígenes tan distintos, sino sobre todo hasta qué punto nos excluimos e incluso nos rechazamos unos a otros.

Por otra parte, y al mismo tiempo, sabemos que el recuerdo de Jesús y la fe en él, si es que eso se entiende correctamente y se vive de verdad,

24. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, p. 72, n. 7. Cf. J. M. Castillo, *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 143-146.

no puede producir más efecto que el acercamiento y la unión de las personas, de los grupos humanos y de los pueblos. Y en realidad así ha sido en tantas y tantas ocasiones. Pero, tan cierto como eso es que, con demasiada frecuencia, la figura de Jesucristo y, más en concreto, la figura del Crucificado ha servido para dividir, desunir, separar, distanciar, perseguir, dominar y hasta como justificante para torturar y matar a seres humanos o explotar a pueblos enteros. De sobra es conocido hasta qué punto, en nombre del Crucificado y con su presunta autoridad, se ha perseguido a personas, se han organizado guerras o se ha dominado a gentes inocentes. Resumiendo: *en demasiados casos y situaciones, Jesús no ha servido para unir a los seres humanos, sino para dividirlos y hasta enfrentarlos a unos contra otros*. Aquí es justo y es necesario reconocer el bien inmenso que la Iglesia ha hecho (y sigue haciendo) mediante la predicación y la memoria de Jesús. Pero tan cierto como eso es que la predicación sobre el Crucificado ha sido utilizada de forma indebida y en orden a enfrentar a pueblos, culturas y gentes, a religiones y grupos humanos, cosas todas de las que ahora nos avergonzamos y por las que la Iglesia hace bien en pedir perdón.

Ahora bien, si este hecho, sobradamente comprobado por la historia, se mira con ojos de fe o simplemente con sentido común, nos vemos obligados a concluir que una cristología, que plantea unos presupuestos desde los que se desemboca en semejante consecuencia, no puede ser la cristología que nos presenta y nos interpreta a Jesús. Una cristología así es una deformación, una caricatura, que no explica nada serio y verdadero sobre Jesús, sino que deforma su recuerdo hasta convertirlo en una farsa o incluso en un mensaje peligroso. Cuando se piensa que, en nombre del «verdadero» Jesucristo, se ha hecho sufrir a mucha gente, uno se siente obligado a pensar que la teología que enseña y justifica tales comportamientos no puede ser la correcta memoria de Jesús. Un Jesús que divide y enfrenta a los seres humanos no es, no puede ser, Jesús. En otras palabras, *una cristología excluyente no puede ser la cristología fiel a Jesús y su Evangelio*. Sin duda, esto se ha hecho con la mejor voluntad del mundo, las más de las veces. Pero se ha hecho. Y si se ha llevado a cabo, es porque detrás de semejante conducta hay una cristología que la justifica. Y es con tal cristología con la que no podemos estar de acuerdo en absoluto.

Si digo estas cosas, no es para destacar lo más desagradable y negativo que podemos encontrar en los estudios teológicos sobre Jesucristo y en las consecuencias que de tales estudios se han seguido o se han podido seguir. Nada de eso. Lo que quiero dejar claro, en este libro, es que debemos ser sumamente cuidadosos y, más aún, respetuosos con la memoria de Jesús. Y presentarlo de tal forma que jamás demos pie para que su «recuerdo peligroso» no acabe resultando efectivamente pe-

ligroso, en el peor sentido de esa palabra y justamente para borrar de nuestras mentes lo mejor que nos puede aportar Jesús.

En cualquier caso y por más desagradable o doloroso que resulte, la tradición cristiana ofrece argumentos abundantes y serios para justificar posturas de intransigencia e intolerancia. O quizá también para enmascarar la xenofobia que seguramente llevamos inoculada en las venas de nuestra vida. Siempre deberíamos tener muy en cuenta un principio que es fundamental en este orden de cosas. Ese principio nos dice que *toda elección provoca inevitablemente una exclusión*. Cuando alguien es y se siente el «elegido», por eso mismo otros serán y se verán «excluidos». El solo hecho de apropiarse una revelación privilegiada de Dios pone de manifiesto que se asume una posición «preferencial» (*vorrangig*) que no está al alcance de los demás<sup>25</sup>. De lo cual se sigue inevitablemente una forma determinada de exclusión. Es lo que se afirma en el Nuevo Testamento cuando se nos dice que Cristo Jesús es «*el único intermediario*» o «*mediador*» entre Dios y los hombres (1 Tim 2, 5; cf. Heb 8, 6; 9, 15; 12, 24)<sup>26</sup>. Y más aún, se insiste en que «*fuera (de Jesús) no hay salvación*». Porque «*no existe otro nombre bajo el cielo que se le haya dado a los hombres para que puedan salvarse*» (Hech 4, 12). Como es lógico, sea cual sea la interpretación exegética y teológica que se le conceda a esa «salvación»<sup>27</sup>, es un hecho que el Nuevo Testamento insiste repetidas veces en la idea de que solamente en Jesucristo les es posible a los hombres encontrar la salvación (Mt 1, 21; Mc 8, 35; 16, 16; Lc 2, 30; 19, 9; Jn 3, 17; 4, 42; 10, 9; 12, 47; Hech 4, 12; 5, 31; 13, 23; 15, 11; 16, 31; Rm 10, 9.10.13; Ef 5, 23; Flp 3, 20; 2 Tim 1, 10; Heb 5, 9...). Una idea que se arraigó entre los cristianos con el paso de los años<sup>28</sup>, hasta el punto de llegar a ser una de las afirmaciones fundamentales de la fe cristiana.

Lo primero que hay que decir, ante esta abundante información bíblica y del magisterio eclesástico, es que los textos que hablan de Jesús

25. Cf. J. Werbeck, «Ist die Trinitätstheologie die kirchlich normative Gestalt einer Theologie der Selbstoffenbarung Gottes?», en M. Striet (ed.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Herder, Freiburg Br., 2004, p. 75.

26. El término griego *mesítes* tenía, en el griego judío y helenístico, no el sentido jurídico-técnico de «mediador imparcial», sino el de «intermediario», que hace posible la relación y el encuentro. Así, en Josefo, *Ant.* VII, 193; Filón, *Vit. Mos.* II, 166; *Som.* I, 142; *As Mos.* I, 14; 3, 12. Cf. D. Sängler, «*Mesítes*», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, Sígueme, Salamanca, p. 233.

27. Para los distintos significados del término *sotería* en el Nuevo Testamento, cf. K. H. Schelke, en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, pp. 1659-1664.

28. Se trata de una de las afirmaciones fundamentales de la fe de los cristianos, repetida por los «símbolos de la fe», concilios y Padres de la Iglesia. Cf. DH 40, 42, 44, 46, 48, 51, 55, 62, 64, 72, 76, etcétera.

como *Salvador único* y, por lo tanto, como *Salvador excluyente de todos los que no creen en él*, no se encuentran en los evangelios. Es decir, los textos que nos hablan del «Salvador excluyente» no están en los relatos que hablan del *Jesús histórico*, sino en pasajes que se refieren al *Resucitado*. En los recuerdos de la vida de Jesús anteriores a su muerte no se dice en ninguna parte que Jesús excluyera a nadie ni de su amistad, ni de la esperanza, ni del sentido de la vida y de la salvación que él anunció y prometió. Jesús fue intolerante e intransigente con los intolerantes e intransigentes, es decir, con aquellos que querían a toda costa dominar y someter a los demás, los fariseos «hipócritas» y los escribas leguleyos y autoritarios. Con los demás, nunca fue Jesús excluyente de nadie. Jamás excluyó a paganos, ni a romanos o samaritanos, ni a gentes de los pueblos limítrofes a las fronteras de Israel. Tampoco excluyó Jesús a los pecadores, con los que comía y convivía habitualmente. Ni excluyó (en una cultura machista) a las mujeres, fuera cual fuera su conducta o su reconocimiento social. Ni rechazó a los publicanos injustos y colaboracionistas con el poder opresor del Imperio. Ni siquiera excluyó a Judas de su grupo más íntimo.

Sin embargo, los textos más duros, que son los pilares de una cristología excluyente, se encuentran en el Nuevo Testamento *a partir del momento en que, en virtud de la resurrección, se empieza a predicar en la Iglesia que Jesús «fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza [...] Mesías y Señor nuestro»* (Rm 1, 4)<sup>29</sup>. Por eso, en la misma *Carta a los romanos*, Pablo presenta a Jesucristo como el «instrumento» de la justificación y salvación que Dios aporta a los hombres (Rm 3, 24-26)<sup>30</sup>. A partir del momento en que se empezó a presentar así a Jesús, se comprende que de él se dijera que «en ningún otro bajo el cielo» puede haber salvación (Hech 4, 12) o que se afirmara de forma rotunda que Jesucristo es el «único Mediador» entre Dios y los hombres (1 Tim 2, 5).

Ahora bien, la primera consecuencia que se sigue de lo dicho es que Jesús, durante su vida en este mundo, fue considerado como hombre, como un mero hombre, hasta el extremo de que, cuando según los sinópticos, Jesús dijo que perdonaba los pecados de un paralítico, aquellos les pareció a los letrados y fariseos presentes una blasfemia. Porque «¿quién puede perdonar pecados si no es Dios?» (Mc 2, 7 par); o sea, Jesús era visto como un hombre y nada más, cosa que queda aún más

29. El título de «Hijo de Dios» se refiere a Jesucristo como el Hijo «único», el que puede traer la salvación, algo que es propio de Dios mismo. H. W. Hollander, «‘Hijos de los hombres’ e ‘Hijos de Dios’ en los Testamentos de los Doce Patriarcas», en J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués y M. Aroztegui (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo II*, Trotta, Madrid, 2007, p. 143.

30. J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 84-85.

patente en el relato del juicio religioso en la pasión, cuando fue declarado blasfemo y reo de muerte por atribuirse el título de «Hijo de Dios» (Mt 26, 63-65)<sup>31</sup>. Pues bien, mientras Jesús no pasó de ser visto nada más que como un hombre sencillo, humilde y bueno, fue centro de atracción y de unidad, un aglutinante de gentes perdidas y extraviadas, «que pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos...» (Hech 10, 38), lo que provocó el entusiasmo de «grandes multitudes procedentes de Galilea, Decápolis, Jerusalén, Judea y Transjordania» (Mt 4, 25), de forma que hasta «se hablaba de él en toda Siria» (Mt 4, 24). Jesús rompió barreras, derribó fronteras de separación, unió a las ovejas dispersas, a todos los perdidos (Lc 15). Aquel judío bueno y singular, Jesús de Nazaret, fue lugar de encuentro, de unión, de acogida para todos.

Sin embargo, desde el momento en que «la diestra de Dios lo exaltó constituyéndolo Jefe y Salvador, que Dios ha dado a los que le obedecen» (Hech 5, 31), el Señor Jesucristo empezó a ser motivo y justificante de división, de enfrentamientos, de fracturas y conflictos. Porque la fidelidad a Jesús empezó a ser vivida, no ya como una *relación humana* con un ser humano extraordinario y singular, sino como una *relación religiosa* respecto a normas y tradiciones, relacionadas con leyes y cultos, con el Templo y con prohibiciones sagradas. Es lo que ya aparece en los capítulos 6 y 7 del libro de los *Hechos*. El enfrentamiento entre los cristianos de lengua hebrea con los de lengua griega (Hech 6, 1) no tuvo fundamentalmente un motivo sociológico, por causa de la desigual distribución de los subsidios, sino que se debió a diferencias de carácter estrictamente religioso, como aparece en el discurso de Esteban, el líder de los griegos, que muestra un rechazo frontal al Templo y a la Ley religiosa de los judíos (Hech 7, 47-53). Y ése fue el motivo por el que lo mataron los hombres fieles a la tradición religiosa del judaísmo (Hech 7, 54-60). A partir de entonces, se desató una persecución violenta contra los partidarios de Esteban, mientras que a los apóstoles y a sus seguidores los dejaron en paz (Hech 8, 1)<sup>32</sup>.

Este tipo de divisiones, por motivos de *observancias religiosas*, no por causa de *relaciones humanas*, es lo que se manifiesta de nuevo en el conflicto que tuvo que resolver el llamado concilio de Jerusalén (Hech 15), donde ya aparecen bien definidos y delimitados los tres grupos que dividieron a la Iglesia naciente a partir del momento en que a Jesús no se lo vio ya como un simple hombre, sino como el Señor exaltado a la gloria. Estos grupos eran: 1) los cristianos de origen judío que, para creer en Jesucristo, exigían someterse a la Ley y a los rituales del judaísmo; 2) los

31. L. Sánchez Navarro, «La filiación de Cristo en el evangelio de Mateo», en J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués y M. Aroztegui (eds.), *Filiación II*, pp. 205-217.

32. A. Piñero, *Los cristianismos derrotados*, Edaf, Madrid, 2007, pp. 28-30.

cristianos que eran fieles a las ideas de Pedro, que no obligaba a la circuncisión, pero sí a algunas de las observancias judías, por ejemplo, no tomar alimentos impuros; 3) los cristianos no judíos, que pensaban que la salvación se obtenía solamente mediante la fe en Cristo, sin tener que someterse a leyes o ritos del judaísmo<sup>33</sup>. De ahí, por ejemplo, el enfrentamiento entre Pedro y Pablo (Gal 2, 11-21), ya que Pablo estaba más de parte de los no judíos que Pedro, al menos en su conducta pública. Estas situaciones de división aparecen con frecuencia en las cartas de Pablo (Rm 14, 13-23; 1 Cor 1, 11-13; 10, 23-33; Gal 2, 11-21).

Pero sobre estas divisiones hay que añadir algo que resulta determinante. A medida que fueron pasando los años, tales divisiones y enfrentamientos fueron en aumento. Por eso se vio la necesidad de crear cargos de mando con autoridad para imponerse y así evitar las desviaciones doctrinales. Por supuesto, en las comunidades ejercieron cargos de responsabilidad los apóstoles y sus colaboradores desde los mismos comienzos de la Iglesia. Pero la orientación hacia un autoritarismo creciente se advierte sobre todo en los últimos documentos de Pablo y sus colaboradores, concretamente en las llamadas «Cartas pastorales». Desde el punto de vista sociológico e histórico, la aparición de las pastorales en el conjunto del Nuevo Testamento supone la creciente «lucha por el poder» en los comienzos de la Iglesia. Esta lucha se orientó en dos direcciones: por una parte, obtener un poder fáctico sobre la comunidad estableciendo cargos eclesiásticos que fueran perfectamente controlables; por otra parte, fijar y acrecentar el poder ideológico. Este último poder se concentró en conseguir dos cosas: definir lo que era la recta doctrina y luchar contra los disidentes<sup>34</sup>.

El hecho es que de esta manera y progresivamente se produjo un fenómeno nuevo y un estado de cosas que ya resultaba lejano a lo que vivieron los discípulos de la primera hora. La fidelidad a Jesús ya no unía a los cristianos, sino que los dividía. Porque en la relación de los creyentes con Cristo se habían introducido motivaciones de orden sagrado, motivaciones relacionadas con observancias y ceremonias religiosas. Esto supuesto, ocurrió lo que tenía que ocurrir. La relación con Jesús, que nos debe unir con los demás, sean cuales sean sus creencias, su origen, su conducta o su nacionalidad, se convirtió en relación con un

33. *Ibid.*, pp. 31-32.

34. *Ibid.*, p. 57. En este sentido conviene recordar dos cosas. Primero, que en las cartas pastorales se nota una evolución respecto a las cartas primeras de Pablo. Esta evolución se refiere sobre todo al uso del «carisma», que en Pablo es libremente entregado por el Espíritu, mientras que en las pastorales es el carisma ministerial unido a un rito religioso. En segundo lugar —y en coherencia con lo dicho— la idea de Dios que se advierte en las pastorales es el «Rey de reyes y Señor de los señores, el único que habita una luz inaccesible» (1 Tim 6, 15 ss.). Cf. J. Gnllka, *Teología del Nuevo Testamento*, pp. 372 y 380.



orden sagrado de creencias, normas y ceremoniales que nos distinguen, nos dividen y a veces incluso nos enfrentan. Y así, la adhesión original a Jesús, que fue motivo y espacio de encuentro entre seres humanos, empezó a ser causa de divisiones por motivos doctrinales y observancias religiosas, de forma que el encuentro con Jesús, que empezó siendo encuentro con un ser humano entrañable que unía a todos los que se acercaban a él, empezó a degenerar en la dirección de un sometimiento a verdades, normas y rituales religiosos, que con frecuencia dividían, establecían diferencias y hasta enfrentaban a los mismos creyentes entre sí. En definitiva, el problema estaba en una cosa, que era la cuestión de fondo: *el centro de la vida de los cristianos ya no estaba en Jesús, sino en la salvación*. Y de ahí se seguía una consecuencia capital: para asegurar la salvación era absolutamente necesario *aceptar una recta doctrina, someterse a unas determinadas normas y cumplir con los rituales prescritos*. Por supuesto, la recta doctrina, las normas establecidas y los rituales prescritos son necesarios para mantener la comunión en la fe. Pero, en cualquier caso, eso se ha de hacer de manera que la comunión nunca se convierta en pretexto o argumento para producir precisamente el efecto contrario: la división, el enfrentamiento y las mil fracturas que ha generado el autoritarismo de quienes, con la rígida argumentación de mantener unida a la comunidad, lo que realmente hacen es dividir y provocar heridas y fracturas que nunca se curan ni tienen solución.

Ahora bien, desde el momento en que los cristianos empezaron a presentarse, casi desde sus mismos orígenes hasta hoy, fundamentados y bien pertrechados con la pretensión indiscutible de que *únicamente en Jesucristo es posible la salvación* para la humanidad extraviada y perdida, y esto *mediante el sometimiento a unas verdades, a unas normas y a unos rituales religiosos*, ha sido inevitable la confrontación, la división, las luchas y las descalificaciones mutuas con todos los que, a lo largo de la historia y a lo ancho del mundo, no han compartido esa visión de las cosas ni esa idea religiosa. Pero, como es lógico, de semejante planteamiento no pudo brotar nada más que una *cristología excluyente*, es decir, una doctrina sobre Jesús en la que se enseña que los miles de millones de seres humanos, que no han podido relacionarse con Cristo mediante la aceptación de las verdades de la fe cristiana, el sometimiento a las normas de la Iglesia y el cumplimiento de los ritos de la liturgia cristiana, ni, por tanto, han recibido la gracia salvadora que se comunica por medio de la Iglesia, por eso no han sido amados por Dios de la misma forma que somos amados y escogidos los cristianos, puesto que nosotros, mediante el bautismo, hemos sido liberados del pecado original y hemos encontrado la gracia de Jesucristo en nuestras vidas.

Hay que decir con firmeza que esa teología no está probada, ni demostrada, ni es comprobable, ni siquiera es ya aceptada por toda la co-



munidad cristiana ni, por supuesto, por la totalidad de los teólogos cristianos. Es más, todo ese montaje de criterios excluyentes es una construcción extraña de la teología y de la espiritualidad, basada en el mito fundante de los orígenes de la humanidad, del pecado original entendido de una forma que hoy es inaceptable, puesto que la doctrina del llamado «bautismo de deseo» coloca a todos los no cristianos en un plano inferior sin que ellos lo hayan merecido, ni hayan podido dar otro sentido a sus vidas<sup>35</sup>.

Por otra parte, cualquiera entiende fácilmente que una teología que discrimina negativamente a la mayoría de los seres humanos del mundo, no puede venir del Dios que se define como Amor, Bondad y Justicia para toda la humanidad. Como se ha dicho muy bien, «éste es un criterio *ad extra* de la credibilidad de este modelo cristológico exclusivista. El modelo implicaría la exclusión de la gran mayoría de la humanidad mundial —antes e incluso después de Cristo— de la gracia de la salvación que, como se ha dicho tantas veces, viene de Cristo»<sup>36</sup>.

Pero hay más. La cristología exclusivista ha tenido un impacto negativo en los que manejan el poder en la Iglesia. Las interpretaciones de obispos y teólogos, al tener el convencimiento de que sólo ellos son los poseedores de la salvación absoluta y de la mediación única entre Dios y los hombres, ha llevado a desagradables y hasta desesperantes actitudes de arrogancia e intolerancia de las poderosas iglesias cristianas hacia las demás tradiciones religiosas de la humanidad. De esta manera, y en virtud de semejante argumentación, el nombre de Jesucristo ha sido utilizado para legitimar las atrocidades de la Inquisición, las Cruzadas, las matanzas de herejes y paganos, la invasión de países enteros y, en buena medida, todo esto ha llevado a causar sufrimiento y humillaciones a gentes sencillas e indefensas, haciendo todo eso, no sólo con buena conciencia, sino sobre todo con el convencimiento de que eso era lo que se tenía que hacer. Los papas, con esa cristología en las manos, han apoyado a reyes, emperadores y jefes de Estado, para invadir, conquistar y convertir al cristianismo a toda la gente de otros continentes «para salvar sus almas»<sup>37</sup>. El «único Salvador» y por eso Salvador «excluyente» de cualquier otro Dios y de cualquier otra salvación, daba argumentos a los papas y príncipes cristianos para someter pueblos y dominar imperios, a fin de que tal salvación fuera efectiva. Ésta fue la argumentación que utilizaron los papas del siglo xv, Nicolás V y Alejandro VI, para jus-

35. T. Balasuriya, «Por qué una cristología pluralista en Asia», en J. M. Vigil, L. E. Tomita y M. Barros (dirs.), *Por los muchos caminos de Dios IV. Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*, Abya-Yala, Quito, 2006, pp. 171-172.

36. *Ibid.*, p. 172.

37. *Ibid.*, p. 173.

tificar teológicamente el colonialismo de Portugal y de España en África y América<sup>38</sup>.

Pero hay más. Porque no se trata ya solamente de que los cristianos, argumentando a partir de la salvación de Cristo, nos hemos constituido en el único camino de salvación, sino que hemos llegado más lejos y hasta nos hemos apropiado el título y la prerrogativa de ser el único «pueblo de Dios», el verdadero y definitivo «pueblo elegido», es decir, el pueblo que se sitúa por encima de los demás pueblos y que, por tanto, asume una postura de exclusión con respecto a los otros. Esto ha sido patente y provocativo en la tensa relación del cristianismo con los judíos. J. B. Metz ha hecho notar, no sin razón que, al fin y al cabo, Jesús mismo no fue cristiano, sino precisamente judío. Sin embargo, en el seno del cristianismo europeo muy pronto se puso en marcha frente a Israel una especie de estrategia de expropiación y desheredamiento espiritual. Durante mucho tiempo la Iglesia sostuvo frente a Israel una funesta teoría de sustitución, una peligrosa teoría de «suplantación»: sin preocuparse demasiado de lo que hacía, se autocomprendió como el «nuevo Israel», como el «auténtico» pueblo de Dios, interpretando así a Israel con sesgo minusvalorativo, es decir, con un mal disimulado desprecio<sup>39</sup>. Y lo que la Iglesia ha hecho con Israel lo ha hecho igualmente con el islam. Teniendo en cuenta que semejante comportamiento, en relación a las demás confesiones religiosas de la humanidad, se ha hecho a costa de mutilar el significado profundo de Jesús y los relatos clave de su historia. Lo que, en definitiva, nos viene a decir que, argumentando a partir de un «Dios excluyente», la Iglesia ha edificado su pedestal de superioridad indiscutible, infalible incluso, con lo que ha hecho prácticamente imposible la correcta comprensión de la cristología, es decir, del más hondo significado de Jesús para la humanidad.

#### LA PREGUNTA POR EL DIOS VIOLENTO

Cualquier persona que tenga conocimientos suficientes de historia, sabe perfectamente que los dioses y sus religiones han sido una de las causas más frecuentes y más determinantes de la violencia que, desde hace siglos, hemos tenido que soportar los seres humanos. Por tanto, es un hecho que existe una *relación histórica* entre religión y violencia. Esto es algo que hoy no se puede poner en duda. Pero que esa relación, ade-

38. Nicolás V, Bula *Romanus Pontifex* (8 de enero de 1454), en *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum* V, Torino, 1860, p. 112. Para Alejandro VI, Bula *Inter caetera* (4 de mayo de 1493), *Ibid.* V, p. 362.

39. J. M. Metz, «Perspectivas de un cristianismo multicultural», en J. J. Tamayo (ed.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 36-37.

más de una relación histórica, sea una *relación esencial*, es algo que ya no se puede afirmar con toda seguridad. Porque eso equivaldría a decir que donde hay religión hay violencia. Y eso no está demostrado. Por la sencilla razón de que han existido, y existen, muchas personas que son profundamente religiosas, pero no por eso son personas violentas, sino todo lo contrario. Abundan los ejemplos de hombres y mujeres que, por evitar actos de violencia, han preferido sufrirla incluso hasta dar su propia vida.

Por otra parte, es importante tener presente que la violencia religiosa «químicamente pura» es un fenómeno extraño, infrecuente y hasta es probable que no exista. Porque lo que llamamos «violencia de la religión» no suele estar causada solamente por la religión. Como bien sabemos, la religión es un fenómeno cultural complejo y en el que se entrecruzan factores múltiples, por ejemplo, intereses nacionalistas, políticos, económicos, culturales... Con frecuencia, y como está bien estudiado, las llamadas «guerras de religión» estaban motivadas, no sólo por la religión, sino por otros motivos que son bien conocidos. Sin embargo, lo que sí ocurre, cuando se invoca a Dios para desencadenar actos violentos (guerras, venganzas, rapiñas...), es que el «tema Dios» o los «motivos religiosos» suelen ser un excelente argumento para justificar y legitimar, ante la opinión pública, la violencia que se ejerce sobre los demás. De ahí que, con tanta frecuencia, reyes, emperadores, dictadores, señores feudales, obispos y papas, rabinos y letrados, imanes y ayatolás, tales individuos y sus correspondientes monaguillos y secuaces, hayan echado mano de Dios y de argumentos divinos para maquillar, disfrazar y hacer presentable la violencia que se desencadenaba por causas muy distintas y con las que ni Dios ni la religión tienen nada que ver. Los seres humanos sabemos muy bien que la violencia es siempre detestable y quien la ejerce es un ser repugnante. Por eso los violentos suelen afanarse por buscar razones que expliquen y den cumplida cuenta para justificar sus actos de violencia. Es un hecho que se repite constantemente: *la voluntad humana de poder se suele disfrazar de voluntad divina de salvación*. Así ocurrió en las Cruzadas medievales. Y en la Cruzada de Franco contra «las fuerzas del mal» en la guerra civil española de 1936 a 1939. Como recientemente, en la guerra de Irak, ya en pleno siglo XXI, lo mismo el presidente Bush que el dictador Sadam Hussein han invocado motivos «divinos» para una causa humana o, mejor dicho, brutalmente «inhumana».

Pero con esto no está dicho todo lo que hay que decir sobre este asunto. Cuando hablamos de la relación entre religión y violencia, no es lo mismo si la religión que ejerce la violencia es una religión politeísta o monoteísta. Por lo general, la violencia de las religiones politeístas es más escasa y normalmente también más leve, excepto en casos y supues-

tos que ahora explicaré. El problema más serio se presenta en el caso de las religiones monoteístas, como ocurre con el judaísmo, el cristianismo y el islam. El monoteísmo no sólo adora a un único Dios, sino que además afirma que todos los demás dioses son falsos. De ahí que, como bien se ha dicho, «en el corazón del monoteísmo reside la firme convicción de que existe un solo dios, y la tendencia a considerar los propios rituales y prácticas como el único modo adecuado de venerar al único dios verdadero»<sup>40</sup>. Por eso no es extraño que a las tres grandes religiones monoteístas se las haya denominado «religiones de confrontación». Y es que, efectivamente, desde que nació el monoteísmo, con él nacieron también las fuentes de violencia que los monoteísmos han acarreado a la humanidad. Lo cual es comprensible. Porque, desde el momento en que una persona o un grupo afirma que existe un solo Dios verdadero, por eso mismo considera a los demás dioses, no sólo como *falsos*, sino además como *enemigos*. Una enemistad que se ve reforzada por la *pretensión de absolutismo* que es propia de una confesión religiosa monoteísta y, por eso también, exclusivista.

Por otra parte, hablando de absolutismo, no pensemos ligeramente que se trata de un fenómeno que pasó a la historia y sólo subsiste hoy como una reliquia de otros tiempos. Nada de eso. Richard Dawkins, en un libro por lo demás poco acertado y menos consistente, ha dicho algo que es muy verdadero: «Hay que admitir que el absolutismo está lejos de morir. En efecto, gobierna las mentes de un gran número de personas del mundo actual, más peligrosamente en el mundo musulmán y en la incipiente *teocracia americana*, como la ha denominado el conocido libro de Kevin Phillips. Tal absolutismo origina casi siempre una poderosa fe religiosa, y constituye la principal razón para sugerir que la religión puede ser una fuerza del mal en el mundo»<sup>41</sup>. Fuerza del mal porque quien se considera en posesión de la verdad absoluta, del bien absoluto, de normas absolutas, lógicamente no admite duda, ni diálogo, ni menos aún opinión contraria a la suya. De ahí, la intolerancia, la intransigencia, la rigidez extrema en todo cuanto pueda atentar contra lo «absoluto». Una postura, en definitiva, que lleva derechamente al fanatismo y normalmente también al fundamentalismo. Por supuesto, fanatismo y fundamentalismo no son la misma cosa. Ni ambos se deben confundir con el autoritarismo<sup>42</sup>. Pero creo que tienen algo en común. Algo que es donde está el peligro de estas posturas en la vida. Se trata

40. J. Kirsch, *Dios contra los dioses. Historia de la guerra entre monoteísmo y politeísmo*, Ediciones B, Barcelona, 2006, p. 14.

41. R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, Espasa-Calpe, Madrid, 2007, p. 306.

42. A. Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid, 2000, p. 61.

de la *intolerancia*, que no admite ni soporta lo diverso y, menos aún, lo opuesto, lo contrario. Por eso cualquiera entiende que, cuando todo esto se «diviniza», de la manera que sea y por el motivo que sea, semejante actitud puede degenerar en posturas aberrantes y sumamente peligrosas para la convivencia. Sobre todo si tenemos en cuenta que se trata de la convivencia en un mundo cada día más plural y en el que se ven obligadas a convivir gentes de origen muy diverso, de educación enteramente distinta y, más que nada, con creencias y convicciones frecuentemente confrontadas. Por eso las religiones están dando tanto que hablar en sociedades cada día más secularizadas y en las que, a primera vista, parecería que las creencias religiosas no tienen una incidencia que pueda ser motivo de preocupación. Es un hecho que hoy las religiones asustan a mucha gente. Porque de gentes muy religiosas brotan los fanáticos suicidas que se matan matando. O los que, sin llegar tan lejos, por motivos religiosos imponen obligaciones que son causa directa del contagio de enfermedades (caso del sida sobre todo en África), del desprecio de colectivos enteros, como ocurre con las mujeres, los homosexuales y otras gentes que son vistas como marginales o excluidas. Todo esto es violencia. A veces, demasiada violencia, que tiene como matriz la religión. El caso de la «Hell Houses», en el sur de Estados Unidos, es elocuente para demostrar lo que vengo diciendo. Se trata de centros donde se exhibe sangre y violencia para que los aterrados visitantes se persuadan de que «el fin está cerca» o de «arrepíentete, Dios te llama». Las escenas de terror y de muerte están programadas por pastores evangélicos y cristianos integristas, para consolidar la mentalidad integrista en los visitantes, que son muchos miles cada semana. Y el mensaje ético que se trata de inculcar es exactamente el mismo que ha propalado el ex presidente Bush: ataque contra la homosexualidad, condena del sexo pre-matrimonial, rechazo de la teoría de la evolución y rigidez moral en clara regresión a los valores de décadas pasadas<sup>43</sup>. Por lo demás, no debe ser casual que, sin llegar a los extremos de terror de Tejas o Colorado, el discurso moral de la Conferencia Episcopal Española es muy parecido, casi calcado, del que se imparte en las «Hell Houses» de Estados Unidos.

Como es lógico, una cristología que no tiene en cuenta para nada esta situación no puede ser una cristología adecuada y fiel a las exigencias de quienes hoy creen en Jesucristo y desean razonablemente verle sentido a lo que creen. Pero el problema fuerte, que hoy tiene que afrontar la cristología, no está en nada de lo que hasta ahora he dicho. Siendo tan grave todo lo que acabo de apuntar, hay algo que es mucho más serio y va más derechamente al fondo de las cosas. ¿De qué se trata?

43. B. Celis, «En nombre del Dios vengador»: *El País*, 16 de diciembre de 2007, p. 7.

En la doctrina cristológica sobre la salvación («soteriología»), hay una afirmación central que, durante siglos, se ha repetido en la Iglesia: *Cristo padeció y murió por nuestros pecados*. Esta fórmula, dicha de mil maneras y escenificada hasta la morbosidad (en el arte, en la literatura, en el imaginario popular), no sólo está en el centro de la fe de mucha gente, sino que, además, en ella *se funden el pecado y el sufrimiento*. Y se funden de tal manera que *el sufrimiento es la solución del pecado*. Más aún, *el sufrimiento es necesario para que pueda tener solución el problema del pecado*. Ahora bien, si (según las enseñanzas de la teología cristiana) el pecado es lo que nos separa de Dios y la liberación del pecado lo que nos acerca a Dios, entonces nos encontramos con el dato, enteramente asombroso y esperpéntico, según el cual *la condición indispensable para estar cerca de Dios es pasar por el sufrimiento*. Existe, pues, una asociación necesaria, una vinculación absoluta entre Dios y el dolor, el padecer, el desangrarse, la expresión más repugnante de la violencia. Esta idea se encuentra repetida, de diversas formas, en distintas tradiciones del Nuevo Testamento<sup>44</sup>. Y es la versión cristiana del principio aterrador que establece una relación casi necesaria entre *purificación y sangre*. Mediante la sangre (centro y fuente de la vida) se purificaba el altar (Lev 8, 15; 16, 19), los sacerdotes (Lev 8, 24.30), los levitas (Num 8, 15), el pueblo pecador (Dt 21, 8). De ahí la fórmula lapidariamente estremecedora que presenta, como tesis clave, el autor de la *Carta a los hebreos*: «Sin derramamiento de sangre no hay perdón» (Heb 9, 22)<sup>45</sup>. Un texto que tiene su paralelismo en san Pablo: Dios «no perdonó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó (a la muerte) por nuestros pecados» (Rm 8, 32). Es la afirmación fundamental de la relación que las religiones han establecido entre *violencia y salvación*.

Como es sabido, René Girard ha intentado buscar una justificación a la violencia victimaria de no pocas religiones<sup>46</sup>. Y con razón se le ha dicho a Girard que, más que buscar una explicación a la relación entre religión y violencia, lo que este autor ha intentado ha sido presentar esa relación como solución a la violencia, cosa que es por lo menos discutible. Además, Girard ha pretendido quitarle importancia al problema

44. X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Desclée, Bilbao, 2002, p. 550.

45. Para la estructura literaria de este texto y su relación con la teología del sacrificio en el Antiguo Testamento, cf. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, Paris, 1962, pp. 152-153.

46. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca, 1982; *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1982; *Mentes románticas y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona, 1985; *La ruta anti-gua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona, 1989. Un buen resumen de las ideas de Girard, en J. A. Estrada, *La imposible teodiceia*, pp. 155-159.

de la violencia en la Biblia. Su punto de vista, a este respecto, es muy claro: «la Biblia rechaza a los dioses fundados en la violencia sacralizada. Y si en ciertos textos bíblicos, en los libros históricos sobre todo, hay restos de violencia sagrada, se trata de vestigios sin continuidad»<sup>47</sup>. Sinceramente, creo que el problema enorme de la relación entre las religiones y la violencia no se despacha con el fácil argumento de que así, mediante los actos violentos y victimarios, es como los grupos humanos y las comunidades religiosas recuperan la paz. Por desgracia, no es así. Los hechos nos dicen que esa teoría no es verdad. Ni va al centro del problema.

Más consistente me parece, al menos desde el punto descriptivo y sociológico, el análisis que ha hecho de este escabroso asunto Wolfgang Sofsky<sup>48</sup>. Para Sofsky, es justo reconocer el bien que hacen las religiones a tanta gente, en cuanto que dan sentido a la vida de muchas personas, aseguran la cohesión de los grupos humanos creando unas normas compartidas y unos ideales comunes, que para muchos ciudadanos son fuente de bien y de esperanza<sup>49</sup>. Pero también es cierto que la religión «genera pretensiones de validez que no tolera ninguna objeción»<sup>50</sup>. Y aquí es donde empiezan los problemas. Porque la *validez absoluta* de las propias convicciones se convierte automáticamente en violencia para todo el que no comparte tales convicciones. De ahí que «ningún dios que verdaderamente se precie tolera otro dios junto a él. Su pretensión es absoluta: pretensión de verdad, de evidencia y de obediencia. ¿Qué dios sería aquel que consintiera la existencia de otros dioses junto a él? ¿Qué razón sería aquella que fuese indulgente con los hombres que se entregan a la superstición? ¿Qué sería una comunidad de valores que admitiera en sus filas a extraños y escépticos?»<sup>51</sup>. Pues bien, la respuesta a esta serie de incómodas preguntas es dura, pero creo que bastante realista: «Las ideas grandiosas cuestan numerosos sacrificios. Ellas justifican la violencia y la desean. Como los vampiros, los valores necesitan sangre para renovar sus energías»<sup>52</sup>. Las guerras se hacen en nombre de los valores más altos, y las atrocidades se cometen para glorificar a los ídolos. «Se predicen cruzadas religiosas contra los infieles, los salvajes y los bárbaros son exterminados por los civilizados con gesto de superioridad cultural y vocación

47. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 159. Cf. J. M. Castillo, *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 144-145.

48. W. Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, Abada, Madrid, 2006.

49. *Ibid.*, p. 220.

50. *Ibid.*, p. 223.

51. *Ibid.*, p. 221.

52. Z. Bauman, *Tod. Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Fischer, Frankfurt a.M., 1994, p. 318. Citando por W. Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, p. 221, n. 6.

misionera. El terror revolucionario se despliega bajo el signo de la virtud, la razón o la justicia»<sup>53</sup>.

Como es lógico e inevitable, una vez establecida esta secuencia de hechos, que están sobradamente confirmados por la experiencia histórica, desde quien supo formular el mito de Caín hasta la «barbarie religiosa» que estamos viviendo en nuestros días, resulta patente que los dioses están asociados a la sangre, al dolor, al sufrimiento, en definitiva, a la violencia. Por desgracia, de esta ley no se ha escapado el Dios de los judíos, primero, y después el Dios de los cristianos. Y lo peor del caso —para lo que estamos viviendo en este momento— no es el repaso a la historia cruel de tantas atrocidades por las que el papa Juan Pablo II ha pedido perdón al mundo entero. El problema más grave que hoy tiene que afrontar la cristología no es el hecho de tener que dar una explicación de las violencias pasadas, sino la difícil tarea de hacer aceptables un Dios y un Cristo, con cuya autoridad y en cuyo nombre, muchos obispos, demasiados teólogos, bastantes sacerdotes y muchos de los enseñantes de la religión le siguen diciendo a la gente que *para acercarse a Dios hay que sufrir o, por lo menos, hay que privarse de tantas cosas, de forma que relacionarse con Cristo es visto por mucha gente como algo que conlleva renunciás y privaciones o, lo que es peor, como algo que nos hace o desgraciados o personas que no ven la vida como es en realidad*. Es verdad que la mayoría de la gente no piensa en todo esto como yo lo acabo de indicar. Pero ocurre que estos sentimientos están ahí, de forma inconsciente en la intimidad secreta de muchas personas. Y entonces lo que pasa es que, por una especie de instinto de conservación, la mayoría de la gente opta por no pensar en nada de esto. Prescinde de ello y se desentiende de la religión, de Dios, de Cristo y, por supuesto, de los curas y sus sermones. Es evidente que una cristología, que no afronte en serio este enorme problema, es una cristología que poco o nada tiene que decir en este momento a nuestro mundo.

#### CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA

La soteriología es la finalidad y la culminación de la cristología. Por tanto, la soteriología debería estar en perfecta armonía y coherencia con la cristología. A fin de cuentas, si la cristología nos explica *quién* fue Jesús, la soteriología nos dice *para qué* vino Cristo al mundo. Como bien dijo E. Schillebeeckx, «la cristología centra su atención en la identidad de Jesús»<sup>54</sup>, es decir, nos explica quién fue Jesús. La soteriología, por su

53. W. Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, p. 221.

54. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Trotta, Madrid, 2002, p. 514.



parte, nos enseña que la vida, las enseñanzas, la pasión, la muerte y la resurrección de ese Jesús, no sólo no se pueden entender si nos desentendemos de quién fue Jesús (cosa enteramente lógica), sino que, además, sin todo ese acontecer es imposible saber quién fue Jesús. Con lo cual lo que estoy afirmando son dos cosas: primero, que la cristología y la soteriología no se pueden disociar la una de la otra; y segundo, que *la soteriología es constitutiva de la cristología*, es decir, el *para qué* vino Cristo a este mundo nos explica *quién* fue realmente ese Cristo, el Jesús que vivió en la Palestina del siglo I de nuestra era.

Todo esto, que sin duda parecerá alambicado o superfluo a algunas personas, viene a cuento de algo que me parece extremadamente importante. Lo voy a explicar echando mano de algo que le pasa a mucha gente. Hay muchos cristianos que sin saber exactamente por qué hablan con toda naturalidad de «Cristo» o de «Jesucristo», incluso de «Nuestro Señor Jesucristo» o, a veces, dicen simplemente «el Señor». Pero luego resulta que esas mismas personas tienen no sé qué extraña resistencia a pronunciar la palabra «Jesús». Y me sospecho que este modo de hablar no es sólo cosa de educación o de costumbre. Ni tampoco mera resistencia a no sé qué extraño «pietismo» barato. Hay en todo esto algo bastante más serio, más profundo, de lo que quizá imaginamos. Lo voy a decir de la manera más sencilla posible: Jesús nos remite al *hombre* que nació y vivió en Palestina durante el siglo I, mientras que Cristo, Jesucristo..., tales expresiones nos hablan del *Señor*, que en definitiva es *Dios*. Ahora bien, en la medida en que esto es así, las personas de educación o de mentalidad más piadosa y tradicional se sienten mejor hablando de Cristo o del Señor, que refiriéndose al judío aquel al que llamaban Jesús el Nazareno. Seguramente no le faltaba razón a Melanchthon cuando recordaba las palabras de Lutero cuando decía que, de la religión, lo que tenemos que esperar son dos cosas: «una moral cívica y un consuelo contra la muerte y el Juicio Final»<sup>55</sup>. Son demasiados los cristianos a los que no les interesa gran cosa *la vida* de Jesús; lo que les importa de verdad es *la salvación* que esperan de Cristo o del Señor, de Dios en definitiva. Además, la vida de Jesús es *exigente*, mientras que la salvación que se espera de Cristo es *tranquilizante*. Y hay muchos cristianos que buscan más *tranquilidad* que *exigencias*.

Todo esto nos viene a decir que, en la mentalidad de muchos cristianos, la soteriología ha cobrado más fuerza y más importancia que la cristología. Es decir, la salvación de Cristo resulta más importante que el Evangelio de Jesús. Lo cual significa, ante todo, que quienes piensan de esa forma se incapacitan por eso mismo para entender a Jesús y su

55. Cf. É. Barnavi, *Las religiones asesinas*, Turner, Madrid, 2007, p. 27.

Evangelio, lo mismo que a Cristo y su salvación. Pero en todo esto hay algo más fuerte. Me refiero a que, al centrarse (sin saberlo) más en la soteriología que en la cristología, muchos cristianos tienen en sus cabezas más los problemas que plantea el «*único Mediador*» y el *Salvador sufriente* que las soluciones y el sentido de la vida que nos presenta el *Evangelio*. Por eso es tan frecuente encontrar cristianos que, con la idea fija del «*único*» Mediador, se plantean mil preguntas sobre la salvación de los infieles, de los judíos y de los musulmanes. Es decir, para estas personas el Mediador-Jesucristo es un problema, una dificultad y un estorbo para el diálogo entre religiones. Como para otros cristianos, el oscuro recuerdo de la sangre que Cristo derramó en la cruz les supone una dificultad casi insuperable para poder aceptar a Dios, el Dios que necesitó de esa sangre para perdonar nuestros pecados y las ofensas que le hemos hecho los mortales.

En definitiva, y como resumen conclusivo de este capítulo, se puede decir que mientras la cristología no tenga la libertad y el coraje de afrontar seriamente los tres presupuestos que, durante siglos, se han dado por asuntos resueltos, no saldrá del callejón sin salida en que está metida. Quiero decir: si seguimos dando por supuesto que nosotros *sabemos quién es Dios* y, a partir de eso, pretendemos saber quién es Jesús, por ese camino nunca sabremos ni quién es Dios, ni quién es Jesús. Por otra parte, si damos por supuesto que *Jesús es el único Salvador* y, por tanto, el único camino de salvación, tampoco por ese camino podremos ponernos a dialogar en serio con los hombres y mujeres que tienen otras creencias religiosas. Finalmente, si damos por supuesto que, para salvarnos y acercarnos a Dios, el mismo *Dios quiso y necesitó el sufrimiento y la muerte de Jesús*, no nos será posible hablar en serio y cara a cara del Dios que quiere que seamos felices, que gocemos de todo lo bello y bueno que hay en la vida.



## JESÚS Y LA RELACIÓN CON DIOS

## PUNTO DE PARTIDA

La relación entre Jesús y Dios es, sin duda alguna, la cuestión fundamental, la primera de todas las preguntas, que tiene que afrontar y responder una cristología que pretenda ser responsable. Porque, al plantear esta cuestión, no se trata sólo de saber *para qué* vino Jesús a este mundo, sino que además, juntamente con eso e incluso antes que eso, esta pregunta nos plantea *quién* es Jesús. Es evidente que, si no sabemos con claridad «quién» es Jesús, no nos será posible determinar con precisión «para qué» vino Jesús al mundo. Ya he dicho, en el capítulo segundo, que la cristología no se puede separar de la soteriología. Porque la soteriología es constitutiva de la cristología. Es decir, el *para qué* vino Jesús determina *quién* fue Jesús.

Lo que ocurre es que, cuando se plantea este asunto, existe el peligro de afrontarlo con cierta superficialidad. Y tengo la impresión de que se trata de un peligro en el que frecuentemente incurrir, no sólo muchos cristianos, sino también algunos teólogos. ¿De qué se trata? Lo diré de la forma más sencilla que se me ocurre. Hay quienes piensan que Jesús fue un profeta. Otros dicen que fue un místico, un hombre de Dios. En otros casos hay quien defiende que Jesús fue un hombre bueno, un «judío marginal» (J. Meier), el fundador del cristianismo, una persona ejemplar y de orden o, por el contrario, un revolucionario de aquellos grupos que, algunos años más tarde, fueron llamados «zelotas», los que lucharon para liberar a su pueblo del yugo del Imperio<sup>1</sup>. Y hay quienes

1. Como es sabido, se trata de la problemática y la polémica que se suscitó sobre todo a partir del discutido estudio de S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Scribner's, New York, 1967.

piensan que Jesús fue un asceta del desierto, como lo eran los «esenios» o los monjes de Qumrán. Por supuesto, es necesario aclarar todo eso y precisar, en cuanto sea posible, lo que hay de verdad en cada una de estas posibilidades. Pero ocurre que, quienes centran su interés en esas cuestiones, por eso mismo se olvidan o no tienen debidamente en cuenta algo que es previo a todo eso y mucho más fundamental que todas esas preguntas o cualquier otra cuestión que se pueda formular en lo que respecta a la persona y a la misión de Jesús de Nazaret.

La cuestión fundamental, que tiene que afrontar la cristología, es *la pregunta que se refiere a la relación que existe entre Jesús y Dios*. Ya he dicho, en el capítulo anterior, que no podemos afirmar tranquilamente, y sin más, que *Jesús es Dios*. Por la sencilla razón de que nadie en este mundo sabe, ni puede saber, quién es Dios ni cómo es Dios. Lo cual quiere decir que nadie en este mundo sabe, ni puede saber, lo que realmente pregunta cuando se plantea si Jesús es o no es Dios. Porque —insisto— si no sabemos quién es Dios o cómo es Dios, tampoco sabemos lo que preguntamos cuando le decimos a alguien «¿Usted cree que Jesús es Dios?». Al no tener sentido la pregunta, tampoco puede tener sentido la respuesta. Por eso el problema se tiene que plantear de otra forma. Es lo que intento explicar en este capítulo.

#### JESÚS NOS DA A CONOCER A DIOS

Los evangelios atestiguan que Jesús hablaba con frecuencia de Dios. Y que hablaba mucho con Dios. Conforme vaya avanzando la lectura de este libro, el lector irá avanzando también en su comprensión de lo que aquí se quiere decir cuando aparece la palabra «Dios». De momento, me limito a afirmar que, según los evangelios, se entienda como se entienda ese Dios, la relación entre Jesús con Dios fue muy estrecha, muy íntima y, como después explicaré, enteramente singular. El problema está en saber, no sólo por qué Jesús hablaba tanto de Dios y por qué hablaba tanto con Dios, sino sobre todo, *qué nos dice sobre Jesús esta relación suya con Dios*.

Pues bien, lo primero que hay que tener en cuenta es que *Jesús modificó profundamente el concepto y la experiencia de Dios que se tenía en el judaísmo de su tiempo*. En efecto, como es bien sabido, en los tiempos que precedieron al nacimiento de Jesús, la idea y los sentimientos que los israelitas tenían en torno a la divinidad se habían orientado en el sentido de una progresiva exaltación de Dios que trajo consigo una serie de consecuencias importantes para la religiosidad de las personas creyentes. Los judíos piadosos no se acercaban a Dios, bajo ningún concepto, con familiaridad. Se había producido una reacción contra la manera

de hablar sobre Dios utilizando términos o expresiones tomadas del uso corriente entre los seres humanos. Los judíos religiosos de aquel tiempo habían colocado a Dios muy por encima de todo contacto personal. A Dios se lo veía ausente y lejano de los asuntos humanos. Incluso se había extendido una creciente resistencia a pronunciar el nombre divino. No se sabe con certeza cuándo dejó de pronunciarse el nombre de Yahvé. Como ya he indicado en el capítulo segundo, parece que eso sucedió hacia el siglo III antes de Cristo. En lugar de Yahvé, se hablaba de Dios como Señor, como Dios del Cielo o Rey del Cielo, o simplemente como Cielo. Y también Señor de los Espíritus, Principio de los Días, Gran Gloria. En todo caso —ya lo he dicho— el nombre más popular parece que era la invocación «Dios Altísimo»<sup>2</sup>. Si vuelvo a recordar estos títulos, es para tener presente aquí que, como es fácil comprender, toda una serie de títulos excelsos y sublimes eran la expresión más clara de que la religiosidad de Israel se había orientado hacia un creciente *respeto* y una notable *distancia*, en detrimento de *la confianza* y *la cercanía*<sup>3</sup>. Tener esto aquí presente es clave para comprender lo que representó Jesús en el momento en que apareció en la historia de Israel.

Pero no se trata sólo de eso. En la relación de los israelitas con Dios había algo que, para nuestra mentalidad actual, resulta más extraño. Se sabe que desde la época de Pompeyo, en la religiosidad judía habían alcanzado notable difusión los *Salmos de Salomón*, escritos entre los años 63-60 a.C. Pues bien, en estos *Salmos*, se invoca a Dios como el que trata a los pecadores de forma que «los derriba y borra su descendencia de la tierra [...] haciendo desaparecer al joven, al anciano, a los niños». Hasta el punto de que «en el calor de su ira los envía hacia Occidente, a los magnates de la tierra los entrega para ludibrio y no los perdona». En definitiva, es el Dios que «obliga a los pueblos gentiles a servir bajo su yugo»<sup>4</sup>. Como es lógico, un Dios así, tenía que resultar temible y, en todo caso, era lo más lejano y distante de la experiencia humana y religiosa que busca en Dios confianza, cercanía e incluso familiaridad.

Así las cosas, se comprende que la presencia y las enseñanzas de Jesús sobre Dios, tal como las presentan los evangelios, tuvieron que producir sorpresa en mucha gente, entusiasmo en otros y, como es inevitable en situaciones así, rechazo y hasta escándalo en los grupos y personas más observantes y de mentalidad más conservadora. Sencillamente, el

2. J. Bright, *La historia de Israel*, Desclée, Bilbao, 2003, p. 573.

3. *Ibid.*, p. 573.

4. Sal 17, 7.11-12.30. Ed. de A. Piñero, en A. Díaz Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento III*, Cristiandad, Madrid, 1982. Texto de este salmo, en J. L. Sicre, «El legado judío», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 64-66.

lenguaje de Jesús sobre Dios, en aquel pueblo y en aquel momento, tuvo que resultar algo así como una novedad inaudita. Esto es lo primero y, sin duda, lo más significativo que podemos decir sobre Jesús. Él *nos enseñó cómo es Dios en un contexto cultural y religioso que no estaba preparado para integrar y aceptar una novedad tan fuerte e incluso tan revolucionaria*. Desde ahora es importante caer en la cuenta de que lo más sorprendente que enseñó Jesús no fue una doctrina social avanzada para aquel tiempo, ni un mensaje ético radical y exigente para cualquier época. Hay algo previo a todo eso y que, como se podrá ver a lo largo de este libro, es lo más serio y transformador que se puede enseñar a los mortales. Me refiero a la *revelación de Dios* que nos hizo Jesús. No porque sea más o menos importante saber cómo es Dios o tener bien asimilada una determinada teología, sino porque, en definitiva, lo que Jesús nos enseñó al hablar así de Dios y al presentar así a Dios, es *cómo el ser humano puede alcanzar su plena humanidad*. Porque el Dios del que habla Jesús es tan singularmente original y sorprendente que su novedad consiste precisamente en que es un Dios tal, que la condición necesaria para relacionarse con él y para acercarse a él no es otra que la propia humanización. Hay que decirlo, ya desde ahora, al Dios de Jesús no nos acercamos los mortales «divinizándonos», sino precisamente «humanizándonos». He aquí lo más nuevo, lo más sorprendente y hasta lo más revolucionario que se puede decir sobre el Dios de Jesús y también, por supuesto, sobre el ser humano.

#### EL DIOS DE JESÚS COMO PADRE

Aunque más tarde volveré sobre este asunto, desde ahora quiero dejar claro un punto que me parece capital para la cristología. Me refiero al dato clave según el cual *Jesús es el Revelador del Padre*<sup>5</sup>. Como se ha dicho con precisión, «la función de Cristo como revelador adquiere una posición de primer orden en la cristología de Juan»<sup>6</sup>. Porque «a Dios nadie lo ha visto jamás» y ha sido Jesús, el Hijo único del Padre, «el que nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 1-3.14.18). Insisto, sobre todo, en la claridad y fuerza de esta afirmación del *Evangelio de Juan*, un texto perfectamente atestiguado por los papiros 66 y 75<sup>7</sup>. Sin embargo, resulta

5. J. Alfaro, «Las funciones salvíficas de Cristo como Revelador, Señor y Sacerdote», en *Mysterium Salutis* III/1, Cristiandad, Madrid, 1971, pp. 680-688.

6. *Ibid.*, p. 681.

7. J. Mateos y J. Barreto, *El evangelio de Juan*, Cristiandad, Madrid, 1979, p. 47; D. Muñoz León, «Filiación en el evangelio de Juan», en J. J. Ayán, P. de Navascués y M. Aroztegui (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* II, Trotta, Madrid, 2007, p. 243.

llamativo que, no obstante las claras afirmaciones del Nuevo Testamento, concretamente la que acabo de citar de Jn 1, 18, hay quienes rechazan la llamada «cristología epifánica restrictiva». Es decir, rechazan la cristología que «entiende la expresión ‘Hijo de Dios’ en el sentido de que Dios se revela en el hombre Jesús». En otras palabras, se rechaza que Dios se nos ha dado a conocer en Jesús, en el hombre Jesús y, por tanto, en la humanidad de Jesús. ¿Por qué se rechaza esto? Porque, a juicio de quienes adoptan semejante postura, «tal interpretación no es conforme con el testimonio conjunto del Nuevo Testamento»<sup>8</sup>. Digo que todo esto resulta llamativo porque quien hace semejante afirmación, al hablar de «cristología epifánica restrictiva», suscita preguntas que no se sabe la respuesta que pueden tener. Concretamente, cuando se habla de una «cristología restrictiva», en realidad ¿qué se quiere decir o qué se está insinuando?, ¿se trata de que, *al margen de Jesús y sin Jesús*, nosotros los humanos *podemos conocer a Dios*? Si es eso lo que se pretende afirmar, al rechazar la «cristología epifánica restrictiva», entonces lo que se está defendiendo es que, el significado de la palabra *Dios* está a nuestro alcance y *nos es conocido*, al menos en algunos casos o de alguna manera. Pero ¿cómo es eso posible?, ¿mediante qué argumentos?, ¿significa eso que en el Nuevo Testamento hay textos que hablan de Dios prescindiendo de que *ha sido Jesús quien nos lo ha revelado*?, ¿se puede demostrar semejante teoría?

Si es que, en efecto, es eso lo que se pretende defender, en tal caso lo que realmente se está diciendo es que *lo trascendente e inalcanzable* de Dios está plenamente contenido y expresado en *lo inmanente y alcanzable* del libro, de la letra, de la «cosa» o del «objeto», ya que «cosas» y «objetos» son nuestros «conceptos», nuestras «palabras» y nuestras «representaciones». Es decir, como ya he indicado en el capítulo anterior, incurrimos inevitablemente en la «conversión diabólica» (Paul Ricoeur) en virtud de la cual hacemos de Dios un «objeto», una «cosa» a nuestra disposición y fruto de nuestra limitada inteligencia y de nuestra estrecha capacidad de comprensión, a la que otorgamos la ilimitación del que se cree con capacidad para abarcar lo inabarcable y para comprender lo incomprendible. Esta postura ha sido calificada acertadamente de «fundamentalismo bíblico»<sup>9</sup>. De semejante actitud, se ha dicho con toda razón: «Hay que desarraigar la aberración de hacer de la Biblia un fetiche, o de la palabra humana palabra inmediata de Dios. *Dios no está disponible en la letra*»<sup>10</sup>, aunque sea la letra de la Biblia. Pero, más allá de cualquier forma de «fundamentalismo bíblico», *objetivar* a Dios o *cosificar* a Dios

8. D. Muñoz León, «Filiación en el evangelio de Juan», p. 261.

9. F. Fernández Ramos, *Fundamentalismo bíblico*, Desclée, Bilbao, 2008.

10. *Ibid.*, p. 21.



y, además, mediante esa objetivación o cosificación, hacer de Dios un «objeto» o una «cosa» a nuestra disposición y al que podemos utilizar para mandar en su nombre (pongo por caso) o para dictar a otros lo que nosotros decimos que «esto es la voluntad de Dios» o «esto es lo que Dios quiere», semejante lenguaje *es la mayor falta de respeto que se puede cometer contra Dios*. En el fondo, es algo así como «suplantar a Dios» para «endiosarse» uno a sí mismo. Por favor, «*¡Dejad que Dios sea Dios! ¡En Jesucristo!*», según la conocida exclamación de Karl Barth<sup>11</sup>.

Pues bien, estando así las cosas, lo primero y lo más elemental que Jesús nos enseñó sobre Dios está en que empezó a relacionarse con él *como Padre*. Y empezó a enseñar que Dios es el mejor de los padres que los humanos podemos imaginar. En este sentido y desde este punto de vista, se puede decir que *Jesús le cambió el nombre a Dios*. Aquí debo advertir que, en los evangelios (más aún, en todo el Nuevo Testamento) no hay argumentos para poner en duda la relación de Jesús con Dios como «Padre». Por supuesto, se puede afirmar que la concepción que Jesús tenía de Dios como Padre «era en realidad una crítica al patriarcado dominante» (el machismo ambiental) en la sociedad judía de su tiempo<sup>12</sup>. De ahí que es correcto asegurar que «lejos de ser un símbolo sexista, «padre» era para Jesús un arma selecta para combatir lo que llamamos «sexismo»<sup>13</sup>. Esto es cierto. El «Padre», del que habla Jesús, es «padre» y «madre» a un tiempo, en cuanto que supera y rebasa las inevitables limitaciones sexistas que la paternidad y la maternidad, separadas la una de la otra, suelen llevar consigo, tal como nosotros los mortales vivimos al «padre» y a la «madre». Pero lo que no me parece que se pueda deducir de esa argumentación, utilizada con toda justicia por la teología feminista, es que «no se puede construir un argumento en defensa del empleo exclusivo del término ‘padre’ para Dios sobre la base del ministerio de Jesús»<sup>14</sup>. Quiero decir con esto que es evidente que Jesús no utilizó solamente la palabra «Padre», sino que también habló de «Dios». Porque es cierto que este nombre aparece, en los evangelios, algunas veces en boca de Jesús. Pero aquí hay que hacer *dos precisiones* importantes que explico inmediatamente.

*En primer lugar*, como ya explicó J. Jeremias<sup>15</sup>, mientras que no poseemos ni una sola prueba de que, en el judaísmo, Dios fuera invo-

11. Para el origen y la razón de ser de esta exclamación de Barth, cf. P. F. Knitter, *Introducción a las teologías de las religiones*, EVD, Estella, 2008, pp. 73-76.

12. R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid, 2007, p. 116.

13. R. Hamerton-Kelly, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Fortress Press, Philadelphia, 1979, p. 103.

14. R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, p. 116.

15. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* I, p. 85.

cado con el nombre de *Abba*, «Padre», vemos que Jesús se dirige siempre a Dios con esa palabra. Por eso sólo, ya es correcto decir que *Jesús le cambió el nombre al Dios del judaísmo*<sup>16</sup>. Para Jesús, Dios es *el Padre*. Más aún, es el Padre designado con el marcado carácter de intimidad que tenía la palabra aramea *abba*. Lo cual es fuerte. Porque, si ya la invocación personal «padre (mío)» era algo totalmente nuevo en el ambiente de Palestina, debe considerarse como algo inaudito el que Jesús se sirviera para ello de la palabra aramea *abba*, carente de toda solemnidad<sup>17</sup>. Más aún, sabemos que esta invocación, en el judaísmo anterior a Jesús, resultaba «sorprendente e inusitada», por no decir «absolutamente fuera de lo común»<sup>18</sup>. Si bien es preciso puntualizar que la palabra *abba* no era exclusiva de los niños, sino que entraba también en el lenguaje coloquial de los adultos. De ahí que la innovación de Jesús, en la forma de dirigirse a Dios, no fue tan radical como se pensó en un principio<sup>19</sup>.

*En segundo lugar*, la invocación de Dios como *Abba* fue peculiar, no sólo de Jesús, sino también de sus seguidores, de forma que, según el Nuevo Testamento, la designación como «Padre», en el sentido más familiar de esa palabra, es característico de los cristianos (Mc 14, 36; Gal 4, 6; Rm 8, 15)<sup>20</sup>. Hasta el extremo de que ésta fue la expresión que Jesús enseñó a sus discípulos para que con ella se dirigieran a Dios, como la plegaria propia y característica de los creyentes en Jesús, de la misma manera que los seguidores de Juan Bautista tenían su peculiar forma de orar (Lc 11, 2; Mt 6, 9). Teniendo en cuenta que lo más interesante de esta invocación a Dios como *Abba* está en que se trata de una «aclamación» o, mejor dicho, un «clamor» o un «grito» (*krádson*)<sup>21</sup>, lo que es en realidad un «testimonio de libertad». Porque «gritar fuerte es un signo de que uno es libre; el esclavo gime»<sup>22</sup>. Lo cual quiere decir que la relación con Dios como Padre no es una relación de sometimiento, y menos aún de esclavitud, sino que es *el grito de la libertad*. Quienes predicán un Dios de sumisión y dominio no hablan del Dios de Jesús,

16. Como es sabido, en el Antiguo Testamento Dios se denomina «Padre» de todo el pueblo de Israel (Dt 32, 6; Is 63, 16; 64, 7, etc.) o también el rey de Israel (2 Sam 7, 14). Fuera de estos casos, nunca se aplica el título de Padre a Dios en relación a individuos concretos. O. Hofius, «Padre», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* III, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 245.

17. O. Hofius, «Padre», p. 247.

18. W. G. Kümmel, *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses, Jesus-Paul-John*, Abingdon, Nashville, 1973, p. 40.

19. R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, p. 116.

20. J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas IV*, Cristiandad, Madrid, 1987, p. 314.

21. H. Fendrich, «*kradsó*», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I, pp. 2391-2393.

22. J. Gnilká, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 110.

el Dios de los cristianos, sino que (quizá sin saberlo) hablan de un tirano que ellos se inventan, quizá porque así justifican sus pretensiones de autoritarismo y sometimiento de las conciencias. Semejante conducta es una inconsciente (pero real) apostasía del Dios de nuestra fe. Sin duda alguna, y por más que en los evangelios se encuentren denominaciones de la divinidad como «Dios», en la experiencia de Jesús y de los primeros cristianos, *el nombre propio de Dios es el de Padre*<sup>23</sup>.

#### EL NOMBRE DE DIOS Y EL CONCEPTO DE DIOS

En la medida en que Jesús le cambió el nombre a Dios, en esa misma medida *cambió también el concepto de Dios*. Porque, desde las tradiciones más antiguas de Israel, un nombre propio es ya una definición de la persona que lo lleva<sup>24</sup>. Pero en esto se manifestaba algo más que una simple costumbre. Era toda una mentalidad o incluso, si se prefiere, una filosofía, de la que hay testimonios elocuentes en el Nuevo Testamento. En aquel tiempo existía la creencia muy difundida de que el nombre de alguien expresa o indica algo esencial o típico acerca del que lo lleva<sup>25</sup>. Esto ocurre concretamente con el nombre de Jesús (Mt 1, 21; Lc 1, 31)<sup>26</sup>. Otro tanto con el nombre de Juan Bautista (Lc 1, 13.59.61.63). Y algo parecido se puede decir de los nombres de Pedro y de los discípulos que son «hijos del trueno», una designación del modo de ser de quienes llevan tales nombres (Mc 3, 16 s.). Por tanto, en sana lógica, si este criterio regía la forma de pensar y hablar de los judíos, se puede afirmar que, si Jesús prefirió no utilizar el nombre «Dios» para designar a la divinidad, y quiso sustituir la palabra *Dios* por la palabra *Padre*, eso quiere decir que Jesús veía a Dios, pensaba en Dios y tenía un concepto de Dios, que difería notablemente del concepto que se tenía sobre Dios en el judaísmo de su tiempo. En efecto, en tiempo de Jesús, se tenía un concepto de Dios como un Ser terrible y castigador, amenazante y justiciero. Así aparece, como ya he dicho, en los *Salmos de Salomón*, escritos medio siglo antes de nacer Jesús y usado por los israelitas piosos en el siglo I. En el *Salmo 17* —ya lo he indicado— el

23. Como es lógico, al decir todo esto, prescindo intencionadamente de la problemática planteada por K. Rahner sobre el conocimiento «trascendental» y el conocimiento «aposteriorístico» de Dios. Aquí no entramos en esa problemática, de profundas raíces filosóficas, que no debe afectar directamente a este estudio. Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979, pp. 74-77.

24. R. de Vaux, *Historia antigua de Israel I*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 344.

25. L. Hartman, «ónoma», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento I*, p. 558.

26. J. P. Meier, *Un judío marginal I*, EVD, Estella, 2004, pp. 219-222.

piadoso orante se dirige a Dios como el que «derriba y borra de la tierra» a los enemigos de Israel, «haciendo desaparecer al joven, al anciano y a los niños»<sup>27</sup>. En definitiva, un Dios temible y que, por tanto, hace temible también la religión.

Resulta patente en los evangelios que Jesús, si algo vio con claridad meridiana, es que, por el camino del temor y del miedo que atenaza las conciencias, la religión no va a ninguna parte. Porque temores y miedos ya hay demasiados en este mundo. De ahí, la necesidad de dar un giro radical a la manera de entender la religión, que se da con tanta frecuencia entre personas religiosas y practicantes. Pero ese giro nuevo sólo es posible modificando la imagen y la experiencia de Dios. Por eso Jesús no quiso hablar de ningún Dios justiciero y amenazante. El Dios de Jesús es *Abba*, el Padre más entrañable y bueno que jamás se pudo imaginar en este mundo. Por una razón que es clave en todo este asunto. La experiencia humana que se tiene del «padre», como enseña el psicoanálisis, es ante todo experiencia de «autoridad», más aún, de poder, incluso de «omnipotencia»<sup>28</sup>.

Pues bien, el «Padre» del que habla Jesús, al referirse a Dios, jamás aparece en sus labios como un Padre caracterizado por el poder. Y menos aún por la dominación o la tiranía que exige sumisión incondicional y obediencia ciega. El Padre del que habla el Evangelio no es así nunca. El Padre que presenta Jesús se caracteriza siempre por la bondad, la acogida incondicional, la tolerancia, el respeto y el amor. Así es el Padre del que habla Jesús en el Sermón del Monte «que hace salir su sol sobre buenos y malos y manda la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5, 45). El Padre, que nos da a conocer Jesús, no hace nunca diferencias. Y no quiere que la gente *se someta* a él, sino que *se parezca* a él. Que se le parezca precisamente en una forma de relacionarse con los seres humanos, que no establece separaciones o distinciones entre buenos y malos. Jesús quiso decir que lo mismo si te portas bien que si te portas mal, a nadie se le pasa por la cabeza que el Padre va a reaccionar en función de tu conducta. Lo cual no quiere decir que *todo vale*. No. Cualquier padre quiere que su hijo se porte bien. Y lo mismo le pasa a Dios. Lo que ocurre es que, por muy malo que seas, Dios te sigue queriendo. Nosotros reaccionamos ante los demás según el comportamiento que los demás tienen con nosotros. Dios no es así, ni reacciona así. De la misma manera que el sol y la lluvia benefician por igual al bueno que al malo,

27. Texto completo de este salmo, en J. L. Sicre, «El legado judío», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña, *Historia del cristianismo* I, p. 64.

28. C. Domínguez Morano, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Paulinas, Madrid, 1990, pp. 411-417.

así el Padre está siempre a favor de cualquier ser humano, se porte como se porte.

Más aún, el Padre del que habla Jesús queda retratado de forma asombrosa en la parábola del «hijo perdido» (el hijo pródigo) (Lc 15, 11-32). En ese relato, sea cual sea la interpretación que se haga de los detalles narrativos, lo que queda fuera de toda duda es que Jesús presenta a un padre que apunta hacia el cariño y el cuidado. De manera que, como se ha dicho acertadamente, «el Dios aquí dibujado por Jesús es de un amor que excede toda lógica humana»<sup>29</sup>. Un padre al que un hijo suyo le pide la herencia, se la gasta en vicios y en juergas, y luego, cuando se ve necesitado y muerto de hambre, vuelve a su casa para que el padre le dé de comer. Y entonces, sorprendentemente, ese padre (el Padre) ni le echa nada en cara, ni le pide cuentas, ni le dice otra cosa, sino que lo abraza y le besa y encima le organiza un gran banquete con música y fiesta. Es evidente que Jesús quiso dejar bien claro que el «Padre» del que él hablaba, no era el «padre autoritario», que prohíbe, censura y traumatiza, sino el «padre bueno» que está siempre cerca del hijo y es acogedor y comprensivo, sea cual sea la conducta de ese hijo.

#### EL «SER» HELENÍSTICO Y EL «ACONTECIMIENTO» BÍBLICO

Pero, en la revelación que Jesús hace de Dios, hay algo que es, si cabe, más renovador y, en ese sentido, más sorprendente. He dicho que Jesús, más que de «Dios», solía hablar preferentemente del «Padre». Esto entraña algo enteramente fundamental. Jesús pronunció con frecuencia la palabra «Dios». Pero, según los evangelios sinópticos, no para hablar de «Dios», sino del «reino de Dios». Entre lo uno y lo otro existe un abismo de diferencia que expresa lo que Jesús quiso decir. Hace más de treinta años, Bernhard Welte hizo notar que la revelación bíblica, cuando habla del reino de Dios, no se interesa propiamente en «lo que es» (*was ist*), sino en «lo que sucede» (*was geschah*) cuando el reino de Dios se hace presente en la historia, en alguien, en alguna situación, ya sea de un individuo o de un grupo humano. Es decir, al Evangelio no le interesa propiamente el «ser» del reino de Dios, sino el «acontecimiento» (*Ereignis*)<sup>30</sup> que representa en este mundo el reino de Dios. En otras palabras, lo determinante para Jesús no está en «lo que es» el reino o «lo que es» Dios, sino en «lo que sucede» o acontece cuando el reino de Dios o cuando Dios sencillamente se hace presente en la vida de las per-

29. R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, p. 120.

30. B. Welte, *Gesammelte Schriften IV/2, Wege in die Geheimnisse des Glaubens*, Herder, Freiburg Br., 2007, p. 125.

sonas y en la sociedad. Desde este punto de vista, es correcto decir que lo central para Jesús no es *Dios*, sino el reino *de Dios*. Es decir, la palabra «Dios» está en genitivo. Ahora bien, como indican los expertos, se trata de un genitivo explicativo, de manera que el reino de Dios se identifica con Dios<sup>31</sup>. Lo cual quiere decir que, cuando aparece esa expresión en los evangelios, lo que se quiere indicar no es *lo que es Dios*, sino *lo que sucede cuando Dios se hace presente* en la vida de una persona, de un grupo humano, de una institución o en una sociedad concreta.

Este punto de vista es capital. Nuestra cultura occidental se ha configurado de forma que a mucha gente le interesa y le preocupa más el *ser* que el *acontecer*. Es decir, a muchos lectores de este libro lo que seguramente les interesa es saber si aquí se enseña o no se enseña si Jesús es Dios, pero seguramente no se han preguntado lo que *sucede o acontece* cuando Jesús (o Dios) se hace presente en nuestras vidas, en las instituciones, en la sociedad. Esta constante, y a veces obsesiva, preocupación por el «ser» viene de lejos. No sé si tiene raíces más antiguas, pero sin duda alguna esto es herencia del pensamiento griego, concretamente del pensamiento metafísico. Por eso, como bien dice Werner Jaeger, «el metafísico pregunta por el ser justamente en cuanto ser»<sup>32</sup>. Y explica el mismo Jaeger: «Aquí no trata Aristóteles el ser como una especie de objeto separado y distinto de los demás, sino como el común punto de referencia para todos los estados, propiedades y relaciones que están enlazados con el problema de la realidad»<sup>33</sup>. O sea, la *realidad* es ante todo el *ser*, no el *acontecer*. Lo cual, llevado hasta sus últimas consecuencias, equivale a afirmar que la «pregunta ontológica» es previa a la «pregunta por la realidad». Pero realmente ¿tiene eso algún sentido? Como se ha dicho acertadamente, «la pregunta ontológica es la única que no pregunta nada de *ningún ente*, es la única que pregunta *de aquello que hace de todos los entes esto, entes*, y que, por lo mismo, no puede ser un ente más: *el ser ha de ser algo distinto de todo ente*»<sup>34</sup>. He ahí hasta qué extremo de vaciedad llega la pregunta metafísica en cuanto tal. Desde David Hume, pasando por Kant y Nietzsche, hasta Martin Heidegger<sup>35</sup>,

31. Cf. B. D. Chilton, «*Regnum Dei Deus est*»: *ScotJTh* 31 (1978), pp. 261-270. Cf. J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Marcos I*, El Almendro, Córdoba, 1993, p. 109; J. M. Castillo, *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclee, Bilbao, 1999, p. 31.

32. W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de un desarrollo intelectual* [1923], FCE, México, 2000, p. 248.

33. *Ibid.*, p. 248.

34. J. Gaos, *Introducción a «El Ser y el Tiempo» de Martin Heidegger*, FCE, México, 1993, p. 21.

35. J. Gómez Caffarena, *El Enigma y el Misterio*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 267-274; J. A. Estrada, *La imposible teodiceia*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 246-256; 271-279.

la metafísica ha perdido validez como argumento para conocer y comprender a Dios.

En cualquier caso, está fuera de duda que el pensamiento bíblico no es un *pensamiento metafísico*, sino que es ante todo un *pensamiento histórico*. Insisto en que esto es lo que, ante todo, interesa en la Biblia, y lo que dirige la orientación de los evangelios. Se trata de una orientación y de un interés que no se centra en *saber* lo que *es* Dios o lo que *es* Jesús, sino lo que *acontece* o lo que *suced*e cuando Dios o cuando Jesús se hace presente en la vida de una persona, en la historia de un pueblo, de una institución, de una cultura. Es significativo que la única definición, que el Nuevo Testamento da de Dios, se reduce a afirmar que «Dios es amor» (1 Jn 4, 8). Y conste que, cuando aquí se habla de amor, se trata del amor a los demás (1 Jn 4, 7). Es más, es el amor que se considera indispensable, enteramente necesario, para poder «conocer a Dios»: «El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4, 8). El conocimiento de Dios no brota de un *saber*, sino de una *experiencia*. Lo que es lo mismo que decir que el conocimiento de Dios no brota del *conocimiento metafísico* y sus argumentos, sino de la *experiencia histórica* de nuestras relaciones con los demás.

#### EL «SER» COMO FUGA DEL «ACONTECER»

Hay que dar un paso más. O mejor, ahondar más en la distinción que acabo de explicar entre el «ser» y el «acontecer». Como es bien sabido, en la historia de la teología cristiana, especialmente en la cristología, está aceptado y demostrado que se produjo un *proceso de helenización*, que culmina con la definición del dogma cristológico en el concilio de Calcedonia (en 451)<sup>36</sup>. Sobre este asunto volveré más adelante. De momento, interesa decir que la helenización de la cristología se pone de manifiesto precisamente en la distinción entre el «ser» y el «acontecer». Una distinción en la que se juega uno de los problemas más determinantes de nuestro conocimiento de Jesús. En efecto, el «acontecer» pertenece al ámbito de lo histórico y se realiza obviamente en lo sensible, todo lo que, en el pensamiento de Aristóteles, se sitúa en el terreno de la física. «La realidad sensible pertenece a la física», señala Werner Jaeger<sup>37</sup>. Pues bien, «más allá de» (*meta*) la física, Aristóteles afirma la existencia

36. La bibliografía básica sobre este asunto es conocida: A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I-II, Herder, Freiburg Br., 1979-1980; L. Bouyer, *Le fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie*, Cerf, Paris, 1974; B. Studer, *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter*, Studia Anselmiana, Roma, 1992; R. Cantalamessa, *Dal kerygma al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, Vita e Pensiero, Milano, 2006.

37. W. Jaeger, *Aristóteles*, p. 238.

de «una ciencia que estudia *lo que es (tò ón)* en cuanto *que es* y lo inherente a esto en sí mismo»<sup>38</sup>. De ahí que la metafísica «pregunta por el ser en cuanto ser»<sup>39</sup>. Por eso lo específico de la metafísica, lo específico del estudio del ser, es (según Aristóteles) la más alta forma de la filosofía, que estudia una suerte de ser que es «a la vez independiente e inmóvil»<sup>40</sup>.

Esto supuesto, y una vez establecida esta distinción tan conocida entre el «ser» (Ontología) y el «acontecer» (Historia), lo primero que esta distinción nos enseña es que el «ser», en cuanto que se sitúa «más allá» de lo sensible, por eso mismo está también «más allá» de lo que acontece. Lo que es tanto como afirmar que está fuera de la historia. Pero esto, a su vez, quiere decir que el pensamiento que se centra en el «ser» (Ontología) entraña, por eso mismo, *una fuga auténtica y radical* del «acontecer» (Historia). Ahora bien, lo dramático para la cristología es que se elaboró en un proceso de desplazamiento progresivo y creciente *de la historia de Jesús a la ontología del dogma*. Lo que es tanto como afirmar que la cristología dogmática se elaboró *como una fuga del acontecer histórico de Jesús*.

Este desplazamiento de *lo histórico a lo ontológico*, en el esfuerzo por comprender y explicar a Jesús el Cristo, se realizó en un lento proceso de más de cuatro siglos. Y tiene su explicación. Como es bien sabido, en el siglo I, en los mismos años en que se redactaron los escritos del Nuevo Testamento, existía una importante corriente de pensamiento, entre los judíos de la diáspora, que estaba fuertemente influenciada por el helenismo. Era el judaísmo helenista, que hoy nos es bien conocido<sup>41</sup>. El autor más conocido del judaísmo helenista, en el siglo I, es Filón de Alejandría, que tuvo un influjo importante entre las primeras generaciones de cristianos, especialmente en autores tan destacados como Clemente de Alejandría, Orígenes y Ambrosio<sup>42</sup>. Este influjo fue tan destacado, que Eusebio de Cesarea dedica los capítulos 17 y 18 del libro II de su

38. *Met.*, IV, 1, 1003 a 21-22. Cf. M. Candel Sanmartín, «Aristóteles y el sistema del saber», en C. García Gual (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Trotta, Madrid, 1997, p. 236.

39. W. Jaeger, *Aristóteles*, p. 248.

40. *Met.*, E 1, 1026a 13.

41. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh. v. Chr.*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1969; H. Tamburini y W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung II*, vol. 21, 1-2: *Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit; Philon und Josephus)*, Walter de Gruyter, Berlin, 1972-1998.

42. Y. Amir, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchener, Neukirchen/Vluyt, 1983, p. 5; H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Études Augustiniennes, Paris, 1977.



*Historia eclesiástica* a Filón, que no fue cristiano, pero que condicionó la forma de pensar del cristianismo primitivo<sup>43</sup>. Pues bien, si algo llama la atención en la interpretación que hace Filón de la historia de Israel, es que, en realidad, se desentiende de la historia, o mejor, deshistoriza los acontecimientos que vivió Israel y los convierte en extraña conversión de la interioridad del ser. Así, para Filón, la liberación política de los israelitas en su salida de Egipto es la conversión interior que cambia el ser del sujeto: la salida de Egipto no es la salida de la esclavitud, sino la liberación de las pasiones del cuerpo<sup>44</sup>. Y es que, para Filón, la liberación no consistía en quitarse de encima el yugo de la esclavitud, sino en «el servicio del único sabio»<sup>45</sup>. Se trata, pues, de un pensamiento que prescinde del dato histórico y se centra en la ontología del ser, interpretado según las categorías de la ética estoica.

Desde el momento en que el pensamiento helenista, condicionado más por la ontología del «ser» que por la historia del «acontecer», se instaló en la forma de interpretar el contenido de la fe en los principales autores cristianos, se inició un proceso de interpretación que progresivamente se fue distanciando de los hechos históricos de la vida de Jesús y se fue vinculando cada vez más a la ontología del ser del pensamiento helenista. Es decir, la cristología se fue alejando del Evangelio y se fue vinculando más y más a los criterios de interpretación del helenismo. Es lo que se advierte en un asunto capital: las confesiones de fe que fue elaborando la Iglesia. Se trata, ni más ni menos, de que las fórmulas de fe de la Iglesia se fueron desplazando de los relatos evangélicos a la metafísica de los griegos. En efecto, la fe en Cristo se expresa en el Nuevo Testamento como fe en una serie de acontecimientos a través de los cuales Jesús llevó a cabo su proyecto de salvación: nacimiento, pasión y muerte bajo Poncio Pilatos, resurrección y ascensión. Así lo expresan en el siglo II, por ejemplo, Ignacio de Antioquía<sup>46</sup>, Justino<sup>47</sup> y Melitón de Sardes<sup>48</sup>. Más adelante, cuando del siglo IV al V se tuvo que afrontar explícitamente el problema cristológico, el desplazamiento de los acontecimientos históricos, que se referían al «acontecer», fueron desplazados por la especulación sobre la «esencia», las «naturalezas» y la «persona». Es decir, y formulado de forma muy directa, *el Evangelio se vio suplantado por la metafísica*. Por eso, mientras el símbolo de

43. Cf. *HE*, II, 17, 1. SC, 31, 72.

44. *De post. Caini*, 155, ed. de R. Arnaldez, Paris, 1972, p. 136. Cf. *De migrat.*, 25, ed. de J. Cazeaux, Paris, 1965, p. 108; 77.

45. *De confus.*, 94, ed. de J. G. Kahn, Paris, 1963, p. 88.

46. *Trall.*, 9, 1-2.

47. *Dial.*, 65, 2.

48. *Peri Pascha*, 70. Cf. R. Cantalamessa, *Dal kerygma al dogma*, p. 13.

Nicea, no obstante interesarse de forma fundamental por el problema de la «esencia» (*ousía*) del Hijo de Dios (DH 125), todavía formula la fe mediante la enumeración de una serie de «acontecimientos»: Jesús el Cristo, que nació de la Virgen María, que fue crucificado bajo el poder de Poncio Pilatos, que murió y fue sepultado, que resucitó al tercer día..., en Calcedonia tales acontecimientos quedan desplazados por las fórmulas de matriz helenista que sólo se interesan por las dos «naturalezas» (*phýsesin*) y la unidad de «personas en una hipóstasis» (*èn prósopon kai mían hypóstasin*) (DH 302). Como se ha dicho acertadamente, el lenguaje de los «acontecimientos» fue sustituido por el de la «esencia»<sup>49</sup>, es decir, *los hechos y el comportamiento de Jesús quedaron marginados y, en su lugar, la fe de la Iglesia se centró en el ser de Cristo «en sí», sin referencia a los hechos históricos, sociales y culturales que fueron (y siguen siendo) decisivos para la salvación o perdición de los seres humanos.*

#### CUANDO LA METAFÍSICA MANDA MÁS QUE LA BIBLIA

Seguramente habrá personas a quienes todo esto les puede parecer una serie de elucubraciones especulativas que poco o nada tienen que ver con lo que realmente ocurre en la vida cotidiana. Sin embargo, insisto en que se trata de un punto de vista capital. Una pregunta puede aclarar lo que quiero decir: ¿por qué en la Iglesia se le da tanta importancia a la correcta *doctrina* y no se le da la misma importancia a la correcta *conducta*? En la Iglesia hay una Sagrada Congregación para la *Doctrina* de la Fe. Pero no hay otra Sagrada Congregación semejante para interesarse por la *conducta* ejemplar y evangélica de los obispos, de los sacerdotes, de los religiosos/as y de los laicos. Hablando más directamente de lo que aquí estamos analizando, la figura de Jesús y su significación para nosotros, ¿por qué se ha redactado una fórmula de fe, un «credo», que tiene tan poco en cuenta lo que fue la vida y el ejemplo de Jesús? Pero, sobre todo, ¿por qué la fe en Jesucristo se ha centrado en cuestiones tan puramente especulativas y abstractas, como son los temas relativos a las «naturalezas» y a la «unión hipostática», cuestiones que apenas dicen algo a los expertos y estudiosos, pero que para el común de los mortales resultan tan inexpresivas, tan indiferentes y hasta tan insignificantes? En definitiva, ¿por qué al pueblo cristiano se le lee el Evangelio, pero cuando se afirma la fe de la Iglesia ya ni se hace mención alguna de lo que fue la vida, el ejemplo, la enseñanza y la fidelidad de Jesús hasta el final dramático de sus días? ¿Por qué el solo hecho de plantear estas pregun-

49. Cf. *ibid.*, p. 15.

tas suele poner tan nerviosos a bastantes teólogos y, por supuesto, a los vigilantes de la ortodoxia vaticana? Más adelante, al analizar la doctrina del magisterio eclesiástico sobre la cristología, intentaré explicar por qué sucedió este desplazamiento de tan graves consecuencias para la vida de la Iglesia y de los cristianos.

En todo caso, está fuera de duda que en la Iglesia se ha elaborado una teología, y más concretamente una cristología, que se rompe la cabeza en el intento de saber si Jesús *es* Dios, pero que no se interesa igualmente por concretar *qué sucede* cuando Dios se hace presente en la vida (se funde con la vida) de un ser humano, que es lo que realmente ocurrió en el caso de Jesús. La fascinación por el «ser» ha desviado nuestra atención de la dura exigencia del «acontecer». Y digo que es una fascinación porque la realidad no es solamente «ser», sino una secuencia de «acontecimientos», de cosas que pasan, en el espacio y en el tiempo, es decir, en la historia. Al decir esto, quiero dejar claro que la metafísica, que se centra en el estudio del «ser» (*ousía*)<sup>50</sup>, lleva derechamente a una forma de entender las cosas según la cual la finalidad de la vida consiste en «*huir del mundo sensible y terreno a Dios [...] pues el principio de la razón no es la razón, sino algo más alto. Y ¿qué puede haber más alto que el conocimiento, sino Dios?*»<sup>51</sup>. Pocas personas se imaginan hasta qué punto este criterio, que parece tan espiritual y sublime, ha hecho daño al cristianismo, a la Iglesia, a la teología y a la espiritualidad. Pero, antes que a todo eso, ha hecho daño a la cultura de Occidente. Porque con semejante criterio nos hemos obsesionado por lo que *es* la realidad, pero nos hemos desentendido demasiado de lo que realmente *sucede* en la realidad de la vida concreta. De ahí esas cristologías que fijan hasta el detalle más minucioso cómo se puede afirmar que Jesús es Dios. Pero unas cristologías que se desentienden escandalosamente de lo que acontece, lo que tiene que acontecer, en la vida de la Iglesia y de las personas cuando en ellas se hace presente ese Jesús sobre el que hemos alambicado demasiado, pero del que no hemos extraído todas las consecuencias que era (y sigue siendo) necesario extraer.

#### CONCLUSIÓN

La relación con Dios, como ocurre con toda relación humana, empieza por el conocimiento. Empezamos a relacionarnos con alguien cuando empezamos a conocerlo. Por eso Jesús, para enseñar a sus seguidores y discípulos, cómo ha de ser nuestra relación con Dios, lo primero que

50. W. Jaeger, *Aristóteles*, p. 205.

51. *Etic. Eud.*, VIII, 2, 124 (8.<sup>a</sup>) 23. Cf. W. Jaeger, *Aristóteles*, p. 276.

hizo fue modificar nuestro conocimiento de Dios. Sin duda, Jesús se dio cuenta de que el gran impedimento para relacionarse con Dios era la «representación» de Dios que enseñaban los dirigentes religiosos del judaísmo de aquel tiempo. De ahí que su primer empeño fue modificar la idea de Dios y, en consecuencia, lo que podemos sentir y vivir sobre Dios.

La consecuencia, que se deduce de cuanto acabo de explicar, es que Jesús nos da a conocer a Dios porque nos lo presentó como Padre. No un «padre autoritario», sino el Padre más desconcertantemente entrañable, siempre bueno, cercano y humano que podemos imaginar los mortales. Es verdad que los evangelios hablan también de juicio y castigo. Hablan de eso en las parábolas (Mt 21, 43-44; Lc 16, 19-31, etc.). Y a eso se refiere el famoso texto del juicio de las naciones (Mt 25, 31-46). Pero es importante caer en la cuenta de que, en los relatos de juicio y castigo, nunca es protagonista el Padre. No es éste ni el sitio ni el momento de interpretar tales relatos. Pero lo indudable es que *el juicio y el castigo no se atribuyen nunca en los evangelios al Padre de Jesús*, el Dios que nos reveló Jesús. Además, el interés de Jesús se centró, no en el problema ontológico de su propia identidad con Dios, sino en el problema práctico y concreto del anuncio y la puesta en práctica del reino de Dios. Porque Jesús no pensaba ni hablaba desde los esquemas y preocupaciones de la cultura helenista, interesada por el problema especulativo de la *essentia* (*oùsia*), sino desde el pensamiento bíblico, que no explica lo que en Jesús es lo intemporal y oculto en las profundidades del ser (cosa que nadie sabe exactamente lo que realmente contiene), sino que dedicó su vida y su mensaje a explicarnos qué sucedió y qué sucede cuando Dios se hace presente en la realidad concreta, tangible, visible y humana de la vida. Desde el realismo de lo concreto, lo que se mete por los ojos, lo que se oye y se palpa, Jesús nos dio a conocer a Dios. Lo cual quiere decir que lo que a la Iglesia y a los cristianos nos tiene que interesar no es la *ontología* del ser de Jesús, sino la *praxis* de lo que Jesús vivió, cómo vivió y cómo, *desde su propia forma de vivir, nos dio a conocer cómo es Dios y quién es Dios*. Además, y precisamente por eso y mediante eso, nos enseñó lo más decisivo, a saber: que *a Dios lo encontramos en nuestra propia humanidad*, como explicaré más adelante.



## JESÚS Y LA RELIGIÓN

## ENSEÑANZA Y ACONTECIMIENTO

En el capítulo anterior he dicho que Jesús nos reveló a Dios. Es decir, nos explicó *quién* es Dios y *cómo* es Dios. La cuestión que se plantea ahora es sí, para darnos a conocer a Dios tal como Jesús nos lo quiso explicar, para eso la religión es una ayuda y el medio privilegiado o, por el contrario (y por más extraño que esto parezca) es un impedimento. Se trata, por tanto, de saber si el Dios que nos revela Jesús está necesariamente asociado a la religión, *tal como la religión se entendía y se practicaba en el Israel del tiempo de Jesús*, o más bien al Dios de Jesús se lo encuentra en otra forma de entender y de vivir la religión, en una religión que se vive en lo secular y laico de este mundo.

Lo primero que se ha de recordar es que, como ya he dicho, Jesús, *al hablar con Dios y al hablar de Dios*, utilizó sobre todo la palabra «Padre». Con lo cual Jesús nos quiso decir que, a partir de la experiencia humana de la bondad de un padre entrañable, que da cariño y seguridad, desde esa experiencia tan humana, podemos empezar a conocer lo que es Dios y cómo es Dios. Esto quiere decir, por lo pronto, que Jesús, para explicar a Dios, no tomó como punto de partida, una experiencia *religiosa*, sino que nos empezó a enseñar cómo debemos entender a Dios a partir de una experiencia *humana*. Una experiencia que es común a todos los humanos. Tan común a todos, que aquellos que, por el motivo que sea, se han sentido traumatizados por la carencia de un padre o quizá por la presencia de un padre autoritario, impositivo o violento, por eso mismo y por eso sólo tales personas arrastran una seria dificultad para integrar en sus vidas al Dios de Jesús.

Para captar el alcance de lo que acabo de decir, empiezo por una distinción que nos puede ayudar. Los evangelios hablan de los «dichos»

y de los «hechos» de Jesús. Por supuesto, en el asunto de Dios, es de primera importancia *lo que Jesús enseñó* con su predicación y mediante la doctrina que trasmitió a sus oyentes. Sin embargo, nunca deberíamos olvidar que, de acuerdo con lo que ya he dicho en el capítulo anterior, la Biblia fue pensada y escrita en una cultura y según una mentalidad que concedía más importancia a los *acontecimientos* que a la simple especulación sobre el *ser*. Por eso la Biblia no se detiene en consideraciones o teorías sobre *lo que son* las cosas, sino que es un conjunto de relatos sobre *lo que aconteció* al pueblo de Israel. Dicho más claramente, la Biblia no es un conjunto de tratados filosóficos, sino de narraciones de acontecimientos. En otras palabras, la Biblia no es primordialmente *teoría*, sino fundamentalmente *historia*. Esto es cierto de tal forma y hasta tal extremo que, cuando Yahvé revela su nombre (Ex 6, 2 ss.), tal revelación, como bien explicó ya el gran especialista en la teología del Antiguo Testamento G. von Rad, «fue un *acontecimiento* de importancia incalculable para Israel», pero no fue una definición del *ser* de Dios. Pues, como añade el mismo Von Rad, «no existe cosa más ajena a esta etimología del nombre de Yahvé que una definición ontológica de su esencia»<sup>1</sup>. Ahora bien, mientras que las teorías se expresan mediante *dichos*, los acontecimientos son siempre cosas que suceden, es decir, son *hechos*.

Esto supuesto, de sobra sabemos que los hechos tienen mucha más fuerza que las palabras. En cualquier caso, cuando los hechos no concuerdan con los dichos, la credibilidad y la fuerza de convicción se reduce o incluso desaparece. Una cosa es predicar y otra cosa es dar trigo, según el conocido dicho popular. Por el contrario, cuando hay perfecta armonía y transparencia entre lo que se hace y lo que se dice, la credibilidad y la fuerza de convicción se hace irresistible. Desde la Antigüedad clásica, la armonía y la coordinación entre lo que se hace (*érgon*) y lo que se dice (*lógos*) entraña la unidad del comportamiento humano<sup>2</sup>. Por eso, de Jesús se dice que fue «poderoso en hechos y en palabras» (Lc 24, 19), como lo había sido Moisés (Hech 7, 22). Esto es cierto hasta tal punto que, como explicaré más adelante, la predicación de Jesús consistió sencillamente en *explicar su propia vida*. Esto quedó especialmente destacado en la teología del *Evangelio de Juan*: la coherencia entre las palabras y las obras de Jesús es el argumento demostrativo de su propia credibilidad, que el mismo Jesús utilizó en sus enfrentamientos con los dirigentes judíos (Jn 5, 20.36; 9, 3 s.; 10, 25.32.37 s.; 14, 10-12). El planteamiento de Jesús se puede resumir en el reto que les plantea: «Si

1. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 255.

2. Jenofonte, *Hieron*, 7, 2; Epicteto, *Diss.* I, 29, 56; IV, 1, 40; Eclo 3, 8; cf. 35, 22; 4 Mac 5, 38; Josefo, *Ant.*, XVII, 220. Cf. R. Heiligenthal, «*érgon*», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I, p. 1571.

no creéis en mis palabras, creed en mis obras». Es decir, «si no creéis en lo que estáis *oyendo*, creed en lo que estáis *viendo*».

Por otra parte, sabemos que, en la ya larga controversia sobre el Jesús histórico, hay datos de los evangelios que son más seguros y fiables, mientras que otros plantean serios problemas a la hora de precisar su valor histórico. Pues bien, estando así las cosas, parece acertado el punto de vista de E. P. Sanders cuando advierte que «hay *hechos* sobre Jesús, su ministerio y sus consecuencias que son bastante seguros y que apuntan hacia una solución de problemas históricos». Por eso el mismo Sanders añade: «nuestro estudio se fundamenta principalmente en los *hechos* sobre Jesús, y sólo de forma secundaria en un estudio de parte del material de los *dichos*»<sup>3</sup>. Y cita, para confirmar su punto de vista, a E. Fuchs que propuso situar en primer plano el comportamiento de Jesús utilizándolo como marco en el que insertar los dichos, por ejemplo, las comidas de Jesús con pecadores y gente de mala fama en coherencia con sus palabras siempre de comprensión y acogida para las personas que en aquella sociedad eran consideradas como peligrosas o indeseables<sup>4</sup>.

Pues bien, supuesto lo que acabo de explicar sobre las *enseñanzas* de Jesús y lo que representó el acontecimiento de su vida, sus *hechos* interesan antes que ninguna otra cosa; descifrar en qué consistieron tales acontecimientos y cómo la vida de Jesús condiciona toda la cristología.

#### LOS CONOCIMIENTOS DE UN GALILEO

Siendo consecuentes con lo que acabo de explicar, empiezo por recordar una serie de *hechos* de Jesús sobre los que tenemos la razonable seguridad de que efectivamente sucedieron. Sin descuidar, como es lógico, los *dichos* con los que el propio Jesús interpretaba esos hechos, o sea, daba explicación de lo que hacía y por qué lo hacía.

El primer hecho, que se dio en la vida de Jesús, es que nació, se crió y fue educado en la sociedad israelita del siglo I. Esto nos viene a decir, ante todo, que Jesús nació y vivió en una sociedad profundamente marcada y configurada por la religión. Concretamente por la religión de Israel, tal como esa religión era vivida y practicada en aquel tiempo. Precizando más, sabemos que Jesús era galileo. Y así fue calificado. Por eso la gente decía: «Éste es Jesús, el profeta, *el de Nazaret de Galilea*» (Mt 21, 11). Y a Pedro le echaron en cara: «Tú también estabas con Jesús,

3. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid, 2004, p. 23.

4. E. Fuchs, «The Quest of the Historical Jesus», en Íd., *Studies of the Historical Jesus*, 1964, pp. 21 ss. Citado por E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 23.



*el galileo*» (Mt 26, 69)<sup>5</sup>. El hecho de que Jesús fuera calificado como «galileo» tiene su importancia. Ante todo, porque los galileos nunca recibieron una influencia religiosa tan intensa como la que se recibía en Judea y, menos aún, en Jerusalén. La presencia de los rabinos no era tan activa como en la capital, la ciudad del templo y del culto oficial<sup>6</sup>. Pero además, y lo más importante, es que los textos rabínicos que han llegado hasta nosotros nos proporcionan una «información indirecta» de notable interés sobre lo que pudo representar para Jesús el hecho de ser considerado, y hasta clasificado, como «galileo». Para hacerse una idea del desprestigio y del rechazo de que eran objeto los galileos, viene bien saber que más de trescientos años después de la muerte de Jesús, en una carta datada en el año 362, del emperador Juliano el Apóstata a Artabio, presidente del Eufратense, califica despectivamente a los cristianos como «galileos» y apunta como característica de ellos la «necedad» (*moría*), lo propio de la gente tonta y estúpida<sup>7</sup>. Por supuesto, en Galilea había costumbres distintas de las de Judea y sobre todo de Jerusalén. En lo que se refiere a las *prácticas religiosas*, los galileos no conocían debidamente numerosas cuestiones referentes al templo (*M. Nedarim* 2, 4). Y se los consideraba como ignorantes impuros, con los que no se debían mantener relaciones (*TB Pesahim* 49b). Quizá por esto se hizo famosa la expresión de Yojanán ben Zakkai: «Galilea, Galilea, tú odias la Torah (Ley)» (*TJ Sabbat* 15d). Además, por Galilea ambulaban con frecuencia personajes extraños, que daban muestras de una «religiosidad desviada». De ahí que «el contexto galileo de Jesús nos puede aclarar las tensiones con la región oficial (Judea), con sus escribas, con las autoridades del Templo y, en general, con la *religión establecida*. Como galileo, Jesús podía ser visto como un peligroso *outsider* (forastero)<sup>8</sup>. Sobre todo, creo yo, en cuanto se refiere a la ortodoxia religiosa.

Pero, hablando de la relación de Jesús con Galilea, lo más importante no está en lo que acabo de explicar. Los tres evangelios sinópticos indican que Jesús, después de ser bautizado por Juan en Judea, se fue de nuevo a Galilea (Mc 1, 14; Mt 4, 12; Lc 4, 14)<sup>9</sup>. Y allí, también según

5. M. Pérez Fernández, «Jesús de Galilea», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 94-95.

6. J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid, 2007, p. 33.

7. *Epist.* LXXXIII, ed. de G. Luchetti, *Materiali per un corso di storia del diritto romano* III, Pàtron, Bologna, p. 105.

8. M. Pérez Fernández, «Jesús de Galilea», p. 96. Ediciones, siglas y glosario de la literatura rabínica, en esta misma obra, pp. 119-120.

9. Más referencias sobre la significación de la misión de Jesús en Galilea, en M. Pérez Fernández, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica. Metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos*, EVD, Estella, 2008, pp. 206-207.

los sinópticos, se quedó hasta que fue a Jerusalén en vísperas de la pasión y muerte. Es decir, Jesús vio que el mejor sitio para anunciar su mensaje y su proyecto era Galilea, la región de los pobres, de los ignorantes y los impuros. El *Evangelio de Lucas* explica esta decisión de Jesús como el resultado de un impulso llevado «por la fuerza del Espíritu» (Lc 4, 14), con lo que se expresa «una afirmación programática»<sup>10</sup>. Es decir, en el programa de Jesús entraba, como elemento constitutivo, que el mensaje que él quería comunicar se tenía que hacer, no desde el territorio de los sabios, los importantes e influyentes, los selectos y los que manejaban el poder, sino todo lo contrario, desde donde vivían los ignorantes y los considerados como gente indigna, impura y sospechosa.

Pero hay en todo esto algo que impresiona más. No se trata sólo de que Jesús se fue a vivir y realizar su proyecto a Galilea, la región más pobre y peor considerada. Además de eso y en esa región de pobreza y desprestigio, los evangelios destacan que Jesús quiso convivir con los últimos de los últimos. Joachim Jeremias ya lo hizo notar hace tiempo: «los seguidores de Jesús consistían predominantemente en personas difamadas, en personas que gozaban de baja reputación y estima: los *'amme haarets*, los incultos, los ignorantes, a quienes su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraban, según la convicción de la época, la puerta de acceso a la salvación»<sup>11</sup>. Es verdad que, cuando se habla de estas gentes con quienes Jesús quiso convivir, no se puede identificar sin más a los «pobres» con los «pecadores», ya que éstos no eran simplemente los necesitados o personas de mala fama, sino que tales «pecadores» (*hamartoloi*) eran los que en hebreo eran llamados los *resa'im*, un término técnico que se traduce por «los malvados» y se refiere a los que han pecado deliberada y perversamente y no se arrepienten<sup>12</sup>.

Pero más allá de estas precisiones tecnológicas, está el dato, tantas veces repetido en los evangelios, según el cual Jesús se vio constantemente rodeado y acompañado por las numerosas gentes que se designaban como el *óchlos*, que no es solamente la «multitud» o el «gentío», en el sentido de cantidad de gente, sino que, además de eso, expresa también «qué clase de gente» solía acompañar a Jesús. En este sentido, lo que los evangelios quieren dejar claro es que quienes solían acompañar a Jesús, los que se ponían a oírlo y estuvieron con él hasta el final de su vida, fueron las gentes que eran vistas como «la masa carente de

Cf. W. Marxen, *El Evangelio de Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del Evangelio*, Sígueme, Salamanca, 1981, pp. 49-109.

10. J. P. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas II*, Cristiandad, Madrid, 1987, p. 417.

11. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*, p. 137.

12. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 262.

orientación y caudillaje, la plebe carente de significado político e intelectual»<sup>13</sup>. Es más, en la traducción de los Setenta, expresa algunas veces «el pelotón de los torpes» o también «el ejército de los mercenarios»<sup>14</sup>. El *Evangelio de Juan* expresa todo esto con mucha más fuerza cuando califica a la muchedumbre como «la plebe que no entiende de la Ley y está maldita» (Jn 7, 48-49). Esto es lo que Jesús *hizo*. Como se ha dicho muy bien, la forma de vida que asumió Jesús fue lo que los sociólogos califican como «una conducta desviada»<sup>15</sup>. Enseguida explicaré lo que Jesús *dijo* para dar razón de lo que hacía y por qué lo hacía.

#### «DESDE DÓNDE» ENSEÑÓ JESÚS

De todo lo dicho se sigue una consecuencia clave: el proyecto de Jesús fue (y es) un *proyecto al revés* de lo que a cualquiera se le ocurre cuando quiere difundir unas ideas, unos valores, unas normas o una forma de vivir. Desde luego, se puede pensar que Jesús se fue a Galilea y allí pasó el resto de su vida, explicando su proyecto, por motivos de «caridad», de «solidaridad con los últimos» o cosas parecidas. Pero más allá de esa idea «social» o «caritativa», hay algo que va más al fondo de este asunto. Se trata de un «principio de interpretación» o principio hermenéutico, que es fundamental. Se trata del principio según el cual *el desde dónde* se ven las cosas determina y condiciona *cómo* se ven las cosas. Es evidente que desde un palacio o una mansión se ve la vida y el mundo de manera muy distinta a como se ve todo eso desde una chabola, una favela o un suburbio. Y Jesús, como todo ser humano de verdad, no se privó, no se pudo privar, de ese condicionante hermenéutico. *Desde Galilea no se veía y se vivía la religión como se veía y se vivía desde Jerusalén*, que, además de ser la capital y la sede donde vivían bien instalados los notables (nobleza sacerdotal, clero y nobleza laica), era la ciudad en la que el culto religioso era el signo de identidad de sus habitantes y constituía la mayor fuente de ingresos para toda la ciudad. Los grandes gastos del tesoro del Templo y lo que los fieles piadosos daban para el culto (sacrificios, ceremonias, peregrinaciones...) ofrecían numerosas posibilidades de obtener ganancias a los artesanos y comerciantes de la capital<sup>16</sup>. Habría que estar ciegos para no darse cuenta de que *desde Jerusalén* se

13. R. Meyer, «óchlos», en TWNT V, pp. 582-583.

14. Num 20, 20; Is 43, 17. Cf. H. Bietenhard, «Pueblo», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenmhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* III, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 446. También en J. M. Castillo, *El reino de Dios*, pp. 44-45; 192-201.

15. G. Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 36.

16. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1977, p. 157.

tenía que ver la importancia de la religión y sus observancias de forma muy distinta a como todo lo religioso se vería, se tenía que ver, *desde Galilea*.

«DESDE DÓNDE» SE ENSEÑA «LO QUE» SE ENSEÑA

En la vida es importante, más aún es decisivo, tener muy clara y muy firme la siguiente convicción: *desde abajo, desde los pequeños y desde los últimos es desde donde se puede sintonizar con Jesús*. Y, llevando este principio hasta sus últimas consecuencias, podemos y debemos llegar a la conclusión de que *sólo desde donde se situó Jesús podemos encontrar al Dios que se nos da a conocer en Jesús*. Más adelante explicaré la importancia que tiene este principio para precisar y poner algo de claridad en el problema central de la cristología, el problema de la relación entre Jesús y Dios. Y, en última instancia, el asunto más profundo que se oculta en todo esto, que consiste en saber *cómo podemos entender a Dios y qué podemos decir sobre Dios*.

Pero no adelantemos conclusiones. De momento, lo que importa es caer en la cuenta de que, si efectivamente Jesús vio que desde Galilea, o sea, desde abajo y desde los últimos, era desde donde podía hablar de Dios y presentar su mensaje, entonces resulta coherente toda una línea de pensamiento que recorre los evangelios de principio a fin. Me voy a referir a cosas bien conocidas, pero que seguramente son muchos los cristianos y ciudadanos (en general) que nunca las han pensado desde este punto de vista. Hablo de los insistentes elogios de Jesús a los «últimos» y sus recomendaciones en el sentido de que cuando te inviten a un banquete, una boda, a lo que sea, no te pongas el primero, sino que te vayas al último lugar<sup>17</sup>. En esta misma dirección van las tajantes afirmaciones de Jesús: «si no os hacéis como niños, no podéis entrar en el reino de Dios» o, en general, sus preferencias por los pequeños<sup>18</sup>. Como igualmente los relatos en los que Jesús reprende a los discípulos porque discutían «quién era el más importante»<sup>19</sup>. Y lo que, según parece, Jesús no pudo soportar: que algunos de los apóstoles pretendieran situarse en los primeros puestos<sup>20</sup>. Por idéntica

17. Jesús insiste en que «los últimos serán los primeros» (Mc 9, 35; 10, 31; Mt 19, 30; 20, 16; Lc 13, 50). Como también reprendió a los que pretendían «situarse en los primeros puestos» (Mt 20, 8; Lc 14, 9 s.; cf. Mc 10, 35-45 par; Lc 22, 24-30 par). Cf. J. M. Castillo, *La ética de Cristo*, Desclée, Bilbao, 2005, pp. 115-133.

18. Mt 18, 3 par. Cf. J. M. Castillo, *El reino de Dios*, pp. 127-134.

19. Mc 5, 19; 11, 11; 18, 1.4; 20, 25 s.; Mc 9, 34; 10, 42 s.; Lc 7, 28; 9, 46-48; 22, 24-27.

20. Mc 10, 35-41; Mt 20, 20-24.

razón, en el gran banquete del reino, no entran los invitados oficiales, es decir, los elegidos, los predilectos e importantes, sino los vagabundos de los caminos y los más desgraciados de la sociedad, teniendo en cuenta que la parábola del gran banquete se entiende correctamente cuando se interpreta desde el punto de vista de la *confrontación de Jesús con la religión establecida*, y no como *exhortación a la práctica de la caridad*<sup>21</sup>. Una vez más, nos encontramos con el hecho constante y sorprendente que ponen en evidencia los evangelios: *la religión es impedimento para comprender a Jesús*<sup>22</sup>. Más adelante explicaré detenidamente esta cuestión capital.

El problema que entrañan todos estos relatos está en que, con demasiada frecuencia, han sido interpretados y explicados desde las claves de lectura que han tenido a mano quienes normalmente enseñan «con autoridad» y *desde la religión*, o sea, *con poder religioso*, lo que tales relatos nos quieren decir. Pero, como bien sabemos, los que detentan tal «autoridad» y se consideran con *el monopolio del poder religioso* son siempre gente que no está precisamente abajo, sino arriba, que no suele sentarse en el último lugar, sino en el primero, que se consideran los elegidos y los predilectos y, en consecuencia, no pueden ver lo que ven y cómo lo ven los «niños», los «pequeños», los «últimos», los «excluidos», etc. Y entonces, lo que ocurre es que los escribas oficiales de ahora, como los escribas oficiales del tiempo de Jesús, leen, interpretan y explican todos esos relatos desde la clave que cuadra con sus intereses, con sus privilegios y con su alta y distinguida situación. Así las cosas, la consecuencia es clara: todo eso que dijo Jesús, lo de los últimos, lo de los niños, lo de los excluidos, tales cosas son, para unos, recomendaciones para practicar la humildad y el desprendimiento espiritual; para otros, exhortaciones al amor que debemos tener a los pobres y marginados sociales; y los más «entendidos» en el complicado arte del alambicamiento bíblico se calientan la cabeza para demostrar que, con todo eso, lo que se nos dice es que la Iglesia primitiva recopiló un arsenal de textos para descalificar a los judíos y enaltecer a los cristianos, los nuevos «elegidos» y «preferidos» por Dios, frente al traidor Israel. Por no mencionar a los que todavía le dan otra vuelta de tuerca al asunto y se empeñan en despachar este problema, tan central en el Evangelio y en la vida, asegurando que Jesús fue un israelita que no tuvo más horizonte que restaurar el judaísmo y su religión en aquellos tiempos, que eran tiempos de decadencia espiritual.

21. Mt 22, 1-10; Lc 14, 15-24. Cf. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, EVD, Estella, 1971, p. 217; J. M. Castillo, *El reino de Dios*, pp. 185-186.

22. Ya intuyeron esta desconcertante conclusión W. Schottroff y W. Stegemann, en los estudios que recopilaron en *Der Gott der kleinen Leute*, Kaiser, München, 1979.

Hay un texto en los evangelios de *Mateo* y *Lucas* (fuente Q) que, según creo, toca el fondo del problema y abre el camino a la correcta interpretación de los relatos que acabo de citar. Me refiero a la exclamación de Jesús en la que dice que el Padre «ha escondido estas cosas a los sabios y entendidos», al tiempo que las «ha revelado a la gente sencilla» (Mt 11, 25; Lc 10, 21). Este texto no tiene el sentido trinitario que se le dio hasta el siglo XIX. Hoy ya nadie, seriamente documentado, admite esa interpretación<sup>23</sup>. Jesús dice que el Padre esconde «estas cosas» (*taûta*) a los sabios y entendidos. Los «sabios» (*sophoi*) eran sobre todo (según las ideas del judaísmo helenista) los letrados, los maestros de la Ley, los que podríamos considerar como los teólogos de la religión de Israel<sup>24</sup>. Estos maestros de la religión, junto a los «inteligentes del mundo»<sup>25</sup>, son los que no se enteran. ¿De qué es de lo que no se enteran? De «estas cosas» (*taûta*), una expresión que se refiere a «toda la historia de Jesús»<sup>26</sup>, lo que no excluye que haya aquí una referencia más concreta a la relación de los discípulos con Jesús<sup>27</sup>. Sea lo que sea de este punto concreto, lo que está fuera de duda es que el Evangelio dice aquí algo que es muy fuerte. Porque afirma que precisamente *los expertos y profesionales de la religión* son quienes no se enteran de lo que representa en realidad la historia de Jesús. Entonces, ¿quiénes son los que de verdad conocen la significación de Jesús? La «gente sencilla». El texto griego utiliza el término *nēpioi*, que literalmente significa el que «aún es incapaz» de articular un lenguaje verdaderamente humano (*nē-ēpos*)<sup>28</sup> y, por tanto, el «lactante, niño», pero que en sentido figurado se refiere a los «simples, incultos e ignorantes»<sup>29</sup>. Nos encontramos, pues, con la afirmación sorprendente de Jesús según la cual el significado de su vida se hace incomprensible para los hombres doctos de la religión, mientras que quienes no tienen ni títulos ni creencias, ni categorías ni distinciones, sino que *sólo tienen lo más básico y elemental de la condición humana*, que es lo que puede tener el *nē-ēpos*, el que no puede ni tiene nada que decir, esa clase de personas son los que sintonizan con Jesús, los que comprenden su vida y entienden su mensaje. ¿No es esto un contrasentido? Más aún, ¿no llega el Evangelio en este caso a una auténtica y extravagante contradicción?

23. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 274.

24. Eclo 38, 24-39; F. Josefo, *Ant.*, 20, 264. Cf. J. M. Robinson, «*Logoi, Sophoi*. On the Gattung of Q», en J. M. Robinson y H. Köster, *Trajectories through Early Christianity*, Fortress, Philadelphia, 1971, pp. 71-113.

25. H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* II, p. 1592.

26. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, p. 289.

27. J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas* III, p. 258.

28. *Ibid.*, p. 259.

29. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, p. 278.

Al afrontar esta pregunta, *estamos tocando el fondo*. ¿En qué sentido? Los *népioi*, los simples, incultos e ignorantes, ¿qué tienen y con qué están equipados para que se pueda decir de ellos seriamente que son quienes se enteran de lo que significa la historia y la vida de Jesús? ¿Qué tienen esos seres humanos para que sean ellos precisamente los que pueden conocer y comprender al Dios de Jesús? Es obvio y resulta evidente que la diferencia entre los «sabios» y los «ignorantes» consiste en que los sabios poseen unos conocimientos de los que carecen los incultos. Entonces, ¿qué es lo propio y característico de los incultos e ignorantes? Quienes se catalogan en esta clase de personas tienen sólo una cosa: *su humanidad*. No tienen bienes ni riquezas, carecen de influencias, no poseen títulos ni conocimientos, no pueden tomar la palabra en ninguna parte. Son los «nadies». Aquellos que no poseen nada más que su humanidad. En eso está su enorme desvalimiento, su desamparo y su debilidad. Pero ahí, precisamente cuando al hombre no le queda otra cosa que *lo más elemental de la condición humana*, es decir, su humanidad, *entonces es cuando el hombre conecta con Jesús y con el Dios de Jesús* hasta una profundidad y en un grado de sintonía que no se alcanza ni por los saberes, ni por los títulos, ni por el talento de los entendidos y, menos aún, por la erudición de los escribas.

#### JESÚS SE ENFRENTA CON LA RELIGIÓN

Situado entre los últimos y fundido con ellos, Jesús comprendió enseguida dónde estaba la raíz del problema. Me refiero al problema de la deshumanización y del sufrimiento que padecía aquel pueblo. Quiero decir, en consecuencia, que Jesús comprendió por qué la gente no encuentra a Dios, ni encuentra en Dios la solución a la inhumanidad que nos destroza a todos. Esta cuestión es capital. Por eso, y porque entraña serias dificultades, necesita algunas aclaraciones.

Ante todo, es necesario tener en cuenta que, si algo hay claro en los evangelios, es que Jesús vivió, provocó y soportó un conflicto que le llevó a la muerte. Lo que no está tan claro es por qué se produjo este conflicto y con quién se enfrentó Jesús. La razón de esta dificultad reside en que, como sabe todo el mundo, Jesús fue judío. Y los primeros cristianos también lo fueron. Por esto precisamente no tardaron en aparecer serios problemas entre aquellos judeo-cristianos. La primera dificultad con que tropezaron se presentó enseguida. Me refiero a la división que se notó muy pronto entre los judíos de habla griega y los de habla hebrea. La queja de los judíos griegos se refería a problemas en el reparto de alimentos (Hech 6, 1). Pero la raíz del conflicto no era de origen económico o social, sino *de carácter estrictamente religioso*

o, más propiamente, teológico. Esto es lo que aparece en el discurso de Esteban, el líder de los cristianos de habla griega, cuando, antes de ser martirizado, les echa en cara a los dirigentes religiosos de Israel que son «rebeldes, infieles de corazón y reacios para oír»; y que «resisten al Espíritu Santo». ¿Por qué? Porque se empeñaron en construir un templo para Dios, cuando sabemos que Dios habita en el universo y en la tierra entera (Hech 7, 45-50; cf. Is 56, 1 s.). Además, les recuerda que ni siquiera observan la Ley que Dios les dio (Hech 7, 53). Lo cual quiere decir que aquellos judíos helenistas, que pertenecían a la primera comunidad cristiana de Jerusalén, tenían una teología distinta y veían la religión de forma que no coincidían con la religiosidad de los judeocristianos ortodoxos, por lo menos, en dos cuestiones fundamentales: no estaban de acuerdo con el Templo de Jerusalén ni con la observancia de la Ley religiosa, tal como se practicaba en Jerusalén. De ahí, el grito de rabia que dieron los dirigentes religiosos judíos cuando escucharon semejante acusación (Hech 7, 57). Y el consiguiente linchamiento que hicieron con Esteban, hasta matarlo (Hech 7, 58-62). La consecuencia, que se desprende de todo esto, es clara: *el primer enfrentamiento, que hubo entre cristianos, se produjo por causa de la religión*. Con Jesús nada de esto había ocurrido. Su comunidad de discípulos jamás se partió en dos o se enfrentó *por causa del hecho religioso*. Jesús jamás dio pie a semejante problema.

Pero lo de Esteban sólo fue el comienzo. Los problemas serios vinieron después. Cuando, a partir de la conversión de un militar romano, llamado Cornelio (Hech 10), en las comunidades cristianas empezaron a integrarse gentes que no provenían del judaísmo, sino del paganismo. Eso provocó que la Iglesia primitiva estuviera compuesta por dos grupos bien diferenciados. Por una parte, los cristianos que, antes que cristianos, habían sido fieles observantes de la religión judía. De otra parte, los cristianos que se convirtieron a la fe en Jesucristo desde el paganismo. Este hecho provocó dentro de la Iglesia una controversia que, en buena medida, perdura hasta nuestros días. En el siglo I, esta controversia se planteó en relación a hechos muy elementales. Concretamente lo que se quería saber era si los cristianos, que provenían del paganismo, tenían que someterse a las observancias legales de la religión judía, por ejemplo, si aquellos nuevos cristianos tenían que poner en práctica el rito de la circuncisión o si estaban obligados a observar las prohibiciones relativas a ciertos alimentos. Esto es lo que tuvieron que discutir en el llamado concilio de Jerusalén (Hech 15, 1-29). Y es lo que provocó el enfrentamiento entre Pedro y Pablo (Gal 2, 11-21).

El fondo del problema, que allí se planteó, estaba en algo mucho más importante que la observancia o el abandono de aquellas normas religiosas del judaísmo. Lo grave de todo el asunto estaba en saber si



Jesús había sido un profeta judío, uno más entre los muchos y grandes profetas que surgieron en Israel, en cuyo caso *la misión de Jesús no habría sido otra que reformar la religión de Israel*. O si su intención fue indeciblemente más lejos de todo eso, en cuanto que el proyecto de Jesús no se limitó a ser un reformador del judaísmo, sino que *la misión de Jesús consistió en darle otra orientación completamente nueva, no sólo a la religión judía, sino a toda religión, a la religión en sí misma*. De forma que Jesús quiso hacer esto modificando radicalmente nuestra concepción y nuestras experiencias de «lo religioso». Empezando por nuestra manera de entender a Dios. Y siguiendo por cuanto se refiere a las normas religiosas, las observancias rituales, los comportamientos éticos, el sistema organizativo de las instituciones religiosas y, en consecuencia, las relaciones que han de mantener las distintas tradiciones religiosas que en el mundo han sido y son hasta este momento.

#### EL PROBLEMA EN LA ACTUALIDAD

En la actualidad, esta problemática se plantea desde dos puntos de vista. *De una parte*, están las cristologías más o menos modernizadas que hacen esfuerzos notables (a veces, titánicos) por presentar a Jesús de la forma más atrayente posible para la cultura laica, agnóstica y, en todo caso, anticlerical que hoy cunde y se extiende por todas partes. Sin duda, son meritorios los esfuerzos que se han hecho en este sentido. Y son estimables los resultados que han obtenido sobre todo para liberar a muchos cristianos tradicionales y chapados a la antigua de falsas representaciones de Jesús y de Dios que, durante siglos, han angustiado las conciencias de tantas personas de buena voluntad y, sobre todo, nos han liberado de imágenes deformadas de Jesús. *De otra parte*, están los investigadores judíos que han mantenido con notable empeño que Jesús no se opuso conscientemente a la Torá de Moisés<sup>30</sup>. Y hay quienes, como Klausner, sostienen que Jesús estaba frecuentemente a favor de los fariseos<sup>31</sup>. En general, los investigadores judíos no encuentran puntos esenciales de desacuerdo entre Jesús y sus contemporáneos y, ciertamente, ninguno que le llevara a la muerte. Esta tendencia ha encontrado recientemente, junto a estudiosos de reconocida solvencia<sup>32</sup>,

30. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, pp. 85 ss., presenta un buen resumen de las teorías que defienden estos investigadores; y cita la colección de ensayos que ha recopilado T. Weiss-Rosmarin (ed.), *Jewish Expressions on Jesus. An Anthology*, Jewish American Archives, New York, 1977.

31. J. Klausner, *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas* [1907], Paidós, Barcelona, 1991. Citado por E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 85, n. 160.

32. Por ejemplo, G. Vermes, *Jesús el judío*, Métodos Vivientes, Barcelona, 1979.

apologistas de escasos conocimientos pero que han alcanzado notable divulgación<sup>33</sup>, y defensores con pretensiones de alta y muy discutible erudición<sup>34</sup>. Frente a esta postura, los estudiosos cristianos parecen haber intensificado sus esfuerzos para demostrar que hubo una oposición fundamental entre Jesús y el judaísmo o, hablando con más precisión, entre Jesús y los dirigentes religiosos judíos del siglo I. El debate está servido. Y lo estará por mucho tiempo. El mismo Sanders termina diciendo que «el problema que hemos planteado no es susceptible de una respuesta única y determinante que excluya de forma absoluta todas las demás». Y esto, «no sólo por las dificultades que pueden oponerse a cualquier hipótesis, sino también por el extenso número» de tales dificultades. Pero, entonces, ¿significa esto que no tenemos un camino seguro para encontrar una solución al problema planteado?

#### EL CONFLICTO QUE PROVOCÓ Y SOPORTÓ JESÚS

En los cuatro evangelios hay un dato seguro: Jesús provocó, vivió y soportó *un conflicto* que fue en aumento a medida que iba transcurriendo el tiempo de su actividad profética y terapéutica en Galilea, y que terminó con la condena a muerte y la ejecución violenta. También es un hecho innegable que Jesús se encontró, relativamente pronto en su vida pública, con la oposición creciente y hasta encarnizada de determinados grupos representativos del pueblo, primero en Galilea, y finalmente sobre todo en Jerusalén, donde se agudizó el conflicto hasta desembocar en el proceso que llevó a Jesús a la cruz<sup>35</sup>. Ahora bien, fueran los que fuesen los responsables últimos y definitivos de la condena a muerte y el motivo legal de tal condena<sup>36</sup>, es un hecho que el conflicto, que se provocó a causa de la actividad y las enseñanzas de Jesús, fue un *conflicto de carácter religioso*. Quiero decir, fue un *conflicto motivado por la religión*, y cuyos condicionantes fueron religiosos. Porque, leyendo los evangelios, resulta evidente que, aunque la condena de Jesús a muerte

33. Como ejemplo, baste citar un libro que ha tenido notable éxito editorial en Italia, el de C. Augias y M. Pesce, *Inchiesta su Gesù*, Mondadori, Milano, 2006.

34. Un buen ejemplo, el artículo de F. Bermejo, «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las 'Tres Búsquedas' del Jesús histórico» (II): *Revista Catalana de Teología* 31/1 (2006), pp. 53-114, especialmente en pp. 66-70.

35. Cf. X. Alegre, «Los responsables de la muerte de Jesús»: *Revista Latinoamericana de Teología* 14 (1997), p. 151.

36. Un buen resumen de todo este asunto, en R. Aguirre, «Los poderes del Sanedrín y notas de crítica histórica sobre la muerte de Jesús»: *Estudios de Deusto* 30 (1982), pp. 241-270. Más reciente, el citado artículo de X. Alegre, en *Revista Latinoamericana de Teología* 14 (1997), pp. 139-172. Excelente recopilación bibliográfica, en J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid, 2007, pp. 408-410.

fue decretada por las autoridades romanas, es un hecho que fueron las autoridades religiosas quienes lo entregaron al poder civil<sup>37</sup>. En este sentido, y teniendo siempre en cuenta las implicaciones del poder político que acabo de indicar, se puede afirmar que *a Jesús lo mató la religión*, en cuanto que fueron los dirigentes religiosos los que vieron que lo que ellos representaban y lo que representaba Jesús eran dos proyectos que ni coincidían ni podían coincidir.

#### EL «PROYECTO DE JESÚS» Y EL «PROYECTO DE LA RELIGIÓN»

Cuanto acabo de explicar quiere decir, en el fondo, que el *proyecto de Jesús*, por una parte, y el *proyecto de la religión*, por otra, son *dos proyectos que no se pueden conciliar o armonizar*. Lo que es lo mismo que decir que se trata de *dos proyectos incompatibles*. Y son incompatibles porque, en el *proyecto de la religión*, el centro determinante de todo lo demás está en *lo sagrado*, con su dignidad, su poder, sus normas, sus prohibiciones, mientras que en el *proyecto de Jesús*, el centro de todo lo demás está en *lo humano*, en el respeto a todos, sean religiosos o no lo sean, tengan o no tengan creencias, sean buenas o malas personas, sean ortodoxos o heterodoxos. Y es también un proyecto que tiene su centro en la dignidad y la felicidad de las personas, en la dicha de vivir, en el gozo y el disfrute de todo lo bueno y bello que Dios ha hecho y puesto en la vida, para servicio de los mortales y como camino de éstos para el encuentro definitivo con la realidad última, ya sea que a tal realidad la entendamos como Dios o la interprete cada cual como esté a su alcance y dentro de sus posibilidades concretas. Y, además, digo que estos dos proyectos son *incompatibles* porque, aunque en teoría se podrían armonizar el uno con el otro, en la práctica concreta de la vida, quien pone el centro de todo en lo sagrado, por eso mismo y por eso sólo se impone límites, prohibiciones, censuras, amenazas, que entran en conflicto con muchas de las aspiraciones más hondas que sentimos los mortales.

Con todo esto no quiero decir que Jesús *suprimió lo sagrado*. Lo que afirmo es que Jesús *desplazó lo sagrado*, en cuanto que lo sacó del Templo y sus sacerdotes, de la religión y sus normas o amenazas, y *lo puso en el ser humano*, en todo ser humano y en las relaciones que cada cual tiene y mantiene con los demás. Esto es lo verdaderamente sagrado para Jesús. En este sentido y desde este punto de vista, no es ningún despropósito afirmar que el proyecto de Jesús fue, en un sentido muy verdadero, un *proyecto laico*, un proyecto secular.

37. Cf. J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, pp. 374-389.

Pero esto necesita todavía alguna explicación. Ante todo, es fundamental dejar muy claro que a Jesús *no lo mató el pueblo de Israel*, ni la infidelidad de ese pueblo, ni menos aún la tan repetida traición del «pueblo elegido», que fue rebelde a su Señor. Es cierto que quienes entregaron a Jesús, para que fuera ajusticiado por los romanos en una cruz, fueron los dirigentes religiosos que en aquel momento había en Israel. Esto es incuestionable. Pero también es cierto que aquella decisión, que tomaron los sumos sacerdotes y dirigentes del pueblo judío, fue lo que dio pie para que los cristianos empezasen a esgrimir (y hayan utilizado durante siglos) el argumento según el cual fueron los «pérfidos judíos»<sup>38</sup> los que rechazaron al Mesías que Dios les mandaba, iniciando así la larga y criminal historia del antisemitismo, una historia cargada de odios, resentimientos y sangre, hasta nuestros días<sup>39</sup>.

Por otra parte, es decisivo dejar también claro que a Jesús *no lo mató tampoco la maldad, la perversión o la infidelidad de los sumos sacerdotes y demás miembros del Sanedrín* que, en el siglo I (d.C.), mandaban en Jerusalén. Por supuesto, es bien conocida la ostentación, la riqueza escandalosa, la opulencia y la crueldad en que se habían instalado los dirigentes de la religión judía de aquel tiempo. Conocemos de sobra la degradación moral en que vivía, por aquel entonces, lo mismo la nobleza sacerdotal que la nobleza laica de Israel<sup>40</sup>. Pero el motivo por el que decidieron acabar con Jesús no fue la perversión moral de aquellos dirigentes religiosos, sino el fiel cumplimiento de su deber como tales dirigentes y su obligación de mantener a raya la más estricta observancia de las normas de la Ley, del culto religioso y del respeto que merecía el Templo de Dios. Quiero decir, por lo tanto, que el problema, que se planteó con motivo del enfrentamiento entre Jesús y los dirigentes religiosos del judaísmo, no fue un enfrentamiento de orden moral, en el sentido de que «el bueno» habría sido Jesús, en tanto que «los malos» serían los sacerdotes, los senadores, los maestros de la Ley y los observantes fariseos. El Evangelio no es una historia de «buenos» y «malos». La significación del Evangelio no depende de las conductas éticas de los personajes que en él aparecen. La conducta (sea buena, sea mala) de las personas es siempre e inevitablemente circunstancial, coyuntural y, en ese sentido, algo transitorio y mutable. La significación del Evangelio es algo mucho más profundo, es lo más profundo y decisivo para siempre, es lo más estable, lo más enraizado y anclado en la condición

38. Tal era la formulación que utilizaba la liturgia de la Iglesia romana en las oraciones solemnes del Viernes Santo.

39. Para la historia del antisemitismo, cf. J. Isaac, *Las raíces cristianas del antisemitismo*, Paidós, Buenos Aires, 1965; J. Parkes, *Antisemitismo*, Paidós, Buenos Aires, 1963.

40. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, pp. 167-248.

humana, en el ser humano, que, como vamos a ver, se corresponde con la condición divina y con el ser de Dios.

Pues bien, supuesto lo que acabo de decir, si a Jesús no lo mató ni el pueblo elegido, ni la maldad de sus dirigentes religiosos, ¿qué es lo que realmente ocurrió allí? Ya lo he dicho. Lo que en realidad se produjo, con ocasión de la vida que llevó Jesús y con motivo de lo que hizo y dijo, fue *el enfrentamiento de dos proyectos*. Dicho de otra manera, lo que allí se planteó fue *la incompatibilidad de dos formas fundamentales de entender la vida* y de aquello que es *el último determinante de la vida*, se lo llame Dios o sea otro el nombre que se le ponga. Esto es lo que he querido decir cuando he afirmado que, si algo hay claro en los evangelios, es que la forma de vivir y de hablar de Jesús, sus hechos y sus dichos, provocaron un conflicto. Un conflicto que llegó a ser mortal. Fue, en última instancia, el conflicto entre dos proyectos de vida: el proyecto de Jesús y el proyecto de la religión. Estos dos proyectos se contraponen y son incompatibles. Pero lo que importa es saber en qué y cómo se contraponen. Y también por qué y cómo son incompatibles.

#### UNA RELIGIOSIDAD ALTERNATIVA

Jesús fue un hombre, no sólo profundamente religioso, sino sobre todo fue un hombre cuya religiosidad fue tan insospechadamente radical, que sobrepasó todo extremo, todo límite, todo lo imaginable. Por eso su religiosidad se puede, y se debe, considerar como una *religiosidad alternativa*. ¿En qué sentido? Desde el momento en que Jesús cambió el concepto y la experiencia *de Dios*, como ya he dicho, desde ese momento Jesús modificó el concepto y la experiencia *de la religión*. Jesús habló de Dios como *Padre*; y habló con Dios como *Padre*. Y repito que los evangelios jamás presentan a este «Padre» desde el punto de vista de la *autoridad*, sino siempre desde la experiencia de la *bondad*, la cercanía humana, la tolerancia, la comprensión y el amor entrañable. Además, el hablar *del Padre* y hablar *con el Padre* fue constante en la vida de Jesús. De forma que el conocimiento mutuo entre el Padre y Jesús fue único y exclusivo entre ambos (Mt 11, 27; Lc 10, 22). Con una exclusividad tal, que Jesús afirma: «Mi Padre me lo ha entregado todo» (Mt 11, 27; Lc 10, 22). Parece que todo este texto es, no tanto una afirmación del Jesús histórico, sino más bien una añadidura de la fuente Q (Mt y Lc), es decir, unas palabras que la comunidad cristiana, después de la resurrección, puso en boca de Jesús para expresar algo importante de lo que la misma comunidad estaba convencida, a saber: que el Padre había hecho una «entrega total» (*pánta paradídomi*) a Jesús. Pero, si tenemos en cuenta que el verbo *paradídomi* tiene el significado de «transmitir»

y designa una transmisión «horizontal» a generaciones posteriores y no una revelación celestial «desde arriba»<sup>41</sup>, entonces el mutuo y exclusivo conocimiento entre el Padre y Jesús, la vinculación y hasta la fusión de ambos fue mucho más allá de cuanto los humanos podemos comprender. De esto estaban convencidos los primeros creyentes en Jesús. Y así nos lo transmitieron. En este sentido, insisto en que la religiosidad de Jesús, no sólo está fuera de toda duda, sino que fue enteramente singular y única. Por esto se puede decir, con todo derecho, que la religiosidad de Jesús fue una *religiosidad alternativa*.

#### JESÚS Y EL TEMPLO

Al hablar de «religiosidad alternativa», me refiero a hechos muy concretos. Empezando por el Templo y sus ceremonias religiosas. En los evangelios nunca se dice que Jesús acudiera al Templo para orar o para participar en los actos litúrgicos, sacrificios, ofrendas o ceremonias sagradas. Es verdad que Jesús, sobre todo según el *Evangelio de Juan*, aparece con cierta frecuencia en el Templo. Pero siempre es para hablar al pueblo y explicar su mensaje, ya que allí era donde se solía reunir la gente. Para unirse a los sacerdotes en el culto religioso del Templo, Jesús (por lo que nos dicen los evangelios) no acudió nunca, durante su vida pública. Esto quiere decir, por lo pronto, que Jesús no encontraba al Padre en el *espacio sagrado* del Templo, ni en el *tiempo sagrado* del culto religioso. Jesús habló del Padre y habló con el Padre en el *espacio profano* del campo o del monte y en el *tiempo profano* de la convivencia con la gente, con toda clase de gente. Por más extraño que todo esto parezca, la información que nos han dejado los evangelios es eso lo que da de sí. Lo cual nos está diciendo con claridad que el «proyecto de Jesús» no coincidía con el «proyecto de la religión», concretamente de aquella religión.

Pero hay más. No se trata sólo de que Jesús prescindió del Templo para relacionarse con Dios. Lo más fuerte es el enfrentamiento que Jesús tuvo con el Templo. Sea cual sea la interpretación que se le dé a este enfrentamiento, está claro lo que E. P. Sanders dice sin titubeos: «El conflicto en torno al Templo parece estar profundamente arraigado en la tradición, y está fuera de duda de que se produjo realmente»<sup>42</sup>. De hecho, la acción más violenta que (por lo que sabemos) realizó Jesús en toda su vida, fue la que llevó a cabo en el Templo. Una acción que impresionó tanto en aquel momento, que de semejante comportamiento nos informan los cuatro evangelios (Mc 11, 15-19; Mt 21, 12-17; Lc 19, 45-48;

41. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, p. 284.

42. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 100.

Jn 2, 13-22) y, lo que es más significativo, de tantos motivos de acusación como los que tenían los dirigentes judíos contra Jesús, la denuncia decisiva que hicieron contra él en el juicio religioso fue precisamente la del acto violento en el Templo (Mt 26, 59-61 par). Y eso mismo fue lo que le echaron en cara en las burlas ante la cruz (Mt 27, 39-40 par). Lo más razonable es pensar que, para quienes interpretaron de esta manera la actuación violenta de Jesús en el Templo, tal actuación no la hizo Jesús para «restaurar» o «purificar» el Templo. Aquellas gentes vieron en la actuación de Jesús un «ataque» contra el Templo y todo lo que el lugar santo representaba. Lo que concuerda con el anuncio que hizo Jesús sobre la total destrucción del Templo (Mc 13, 1-2 par). Y, llevando este planteamiento hasta sus últimas consecuencias, en el *Evangelio de Juan*, Jesús llega a decir que ya estamos en el tiempo en el que los verdaderos adoradores no adorarán a Dios en ningún templo concreto («ni en este monte ni en Jerusalén»), sino que quienes dan culto verdadero al Padre, lo adorarán en espíritu y de verdad (Jn 4, 20-24). Lo que, en el fondo, viene a indicar que el espacio sagrado no es el lugar apropiado para encontrar a Dios. Ni las ceremonias religiosas que en el Templo se celebran son el medio que Dios quiere para relacionarse con él. Porque, sea cual sea el sentido que se le dé a la expresión de adorar «en espíritu y en verdad», lo que resulta indudable es que en ese texto Jesús afirma que el verdadero culto a Dios ya no va a estar ni limitado, ni circunscrito a un lugar determinado, por más santo y sagrado que sea ese lugar.

Es verdad que, lo mismo en tiempos de Jesús que ahora, muchas personas tienen la experiencia de que es precisamente en un templo, en una capilla, en un lugar «santo», y en las ceremonias sagradas donde encuentran a Dios. Pero, a la luz de lo que dicen los evangelios, hay que hacer una advertencia capital, a saber: cuando el Dios que se experimenta en el templo no coincide con el Dios que condiciona nuestra vida en la calle, en el trabajo, en la convivencia con los demás, entonces el templo (cualquier templo) y su presunto «Dios» son el gran engaño que pervierte la religión y que, por eso mismo, desautoriza el «proyecto religioso». A semejante proyecto, así vivido, es a lo que se enfrentó Jesús. Porque Jesús vio que la pretendida dignidad del Templo y sus ceremonias son el origen de la peligrosa tranquilidad de conciencia y hasta la presunción satisfactoria que, tantas veces, experimentan las gentes más adictas a la religión, especialmente los «profesionales» del culto sagrado. Esto es precisamente lo que, en el fondo, Jesús les echa en cara a escribas y fariseos cuando les reprocha que se sirven de la devoción al Templo para justificar la violación del cuarto mandamiento (Mc 7, 9-13)<sup>43</sup>. Se trataba del pecado flagrante

43. Cf. J. Gnlika, *El evangelio según san Marcos I*, Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 121-122.

de quienes se amparan en devociones y piedades para dejar en la miseria a sus propios padres. El Templo, el de entonces y el de ahora, seduce y embelesa a la gente. Pero es también un peligro. El peligro del autoengaño, que puede llegar a las mayores aberraciones.

Seguramente no le falta razón a John D. Crossan cuando advierte: «Parece bastante obvio que Jesús, al enfrentarse —probablemente por primera y única vez en su vida— con la riqueza y la magnificencia del Templo, destruyó simbólicamente la función de intermediario —por lo demás perfectamente legítima— que éste tenía, en nombre del reino de Dios, en el que no cabrían intermediarios»<sup>44</sup>. Para los judíos del siglo I, un campesino galileo, un don nadie, que se enfrentaba con el Templo, como Jesús lo hizo, no podía ser en modo alguno el intermediario autorizado para hablar del reino de Dios. La religión, sobre todo el Templo, tiene esto de particular: es una experiencia tan arraigada en lo más profundo de muchos seres humanos que, para modificar semejante experiencia hay que jugarse la propia imagen, la propia capacidad de influencia, la propia seguridad, quizá todo. Eso es lo que hizo Jesús en su enfrentamiento con la *religión establecida*, para proponer con credibilidad suficiente una *religión alternativa*, que, en definitiva, era el desplazamiento de «lo sagrado» como *lo separado* hacia «lo sagrado» como *lo humano*.

#### JESÚS Y LA LEY RELIGIOSA

El enfrentamiento de Jesús con el Templo ocurrió sólo una vez, casi al final de sus días, según el relato de los sinópticos. El enfrentamiento de Jesús con la Ley se inició enseguida, desde sus primeras actuaciones en público, al menos según el *Evangelio de Marcos*, como voy a explicar enseguida. A fin de cuentas, el Templo era el centro de la religión de Israel. El centro al que los israelitas acudían de tiempo en tiempo, muchos de ellos una sola vez al año. La Ley, por el contrario, acompañaba al fiel israelita todos los días, a todas horas, en todas partes. Desde este punto de vista, se puede afirmar que, para el judaísmo, más determinante que el Templo era la Ley. Porque, en último término, el Templo y sus ritos estaban fundamentados en la Torá, es decir, era la Ley la que ordenaba el respeto al Templo y a sus ceremonias religiosas. Éste es un punto capital que no han tomado debidamente en cuenta algunos autores, como por ejemplo Banks<sup>45</sup>. Por tanto, desde ahora hay que decir que

44. J. D. Crossan, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona, 2007, p. 11.

45. R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, Cambridge University, Cambridge, 1975, pp. 99 s.



donde se ve más clara la actitud de Jesús con respecto a la religiosidad es precisamente en su forma peculiar de afrontar el problema de la Ley. Se trata, como es lógico, de la Torá, la Ley religiosa por excelencia. Por lo demás, y como no podía ser de otra forma, a partir de la destrucción del Templo, en el año 70, la Ley pasó a ser el referente central de la religión de Israel<sup>46</sup>.

Al afrontar el tema de la Ley, como es bien sabido, han aparecido posturas contrapuestas y extremas. Desde los que han defendido que Jesús fue un judío ejemplar y fiel observante de la Ley, hasta quienes, en el extremo opuesto, no han tenido reparo en sostener que Jesús fue un revolucionario religioso que quebrantó todas las leyes de Israel. Pues bien, ni lo uno ni lo otro. Porque, como bien han advertido G. Theissen y A. Merz, Jesús *relativizó* las normas de la Torá, pero a veces también las *endureció*, de forma que, junto a la generosidad liberal de Jesús, aparece igualmente en los evangelios el rigor estricto<sup>47</sup>, que se centra en los asuntos verdaderamente serios de la vida. Lo cual quiere decir, por lo pronto, que *lo importante para Jesús no era la Ley de Dios, sino la vida de las personas*, en el sentido de que la Ley divina era importante en la medida, y sólo en la medida, en que estaba al servicio de la vida humana. Y de todo lo que conlleva la vida humana, incluida la dignidad, el respeto, la felicidad y el gozo de vivir en plenitud. Una ley que le amarga la vida a la gente, que divide a los individuos y a los grupos humanos, que hace la vida más complicada y difícil de lo que ya es, una ley así, no viene ni puede venir de Dios. El origen de semejante ley estará, sin duda, en otra parte, por ejemplo, en intereses inconfesables de hombres sin escrúpulos y sobrecargados de intereses turbios. Una ley así, necesita un correctivo, en el sentido de darle importancia a lo que la tiene y quitársela a lo que no es sino un estorbo, un impedimento que hace daño, mucho daño. Y una ley que hace daño, lo único que se merece es la desobediencia. Porque someterse a semejante ley, eso sí que es inmoral y hasta escandaloso. Pero analicemos todo esto más detenidamente.

Ante todo, Jesús se comportó como un marginado social en no pocas cosas que se referían a su condición de ciudadano de un pueblo profundamente religioso. Y, al igual que Jesús, lo hicieron sus seguidores. Esto supuesto, tiene razón Gerd Theissen cuando afirma que, «en cuanto a la función positiva de marginado, igual que el Hijo del hombre, sus discípulos estaban por encima de las normas de su entorno. En efecto, que el Hijo del hombre sea Señor sobre el sábado, significa concretamente que los discípulos itinerantes podían quebrantar los pre-

46. G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 403.

47. *Ibid.*, p. 390.

ceptos del sábado, como lo hizo antaño David cuando se hallaba fuera de su tierra (Mc 2, 23 ss.). No sólo el Hijo del hombre (Mt 11, 18 s.), sino también sus discípulos se situaban por encima de los preceptos del ayuno (Mc 2, 18 ss.). No sólo el Hijo del hombre tenía plena autoridad celestial en la tierra (Mc 2, 1 ss.), sino que la tenía también la comunidad (Mt 18, 18), o Pedro (Mt 16, 19)<sup>48</sup>. Todo esto son sólo algunos ejemplos, por lo demás bien conocidos, de la libertad de Jesús en cuanto a no pocas normas religiosas de su tiempo.

De tales normas, se establecía una distinción entre la Ley escrita, la *Torá*, y la Ley oral, la *Halaká*. La primera era la ley dada por Dios a Moisés, en tanto que la segunda era la interpretación que daban los letrados de las normas de la *Torá*, para aplicarlas a los casos concretos y a las distintas situaciones de la vida diaria. Esto supuesto, algunos autores piensan que Jesús rechazó la Ley oral porque consistía solamente en una serie de «tradiciones humanas», mientras que se sometió a la Ley escrita porque era el «mandamiento de Dios» (cf. Mc 7, 13)<sup>49</sup>. En realidad, las cosas no sucedieron así. Lo más claro y seguro que podemos decir sobre todo este asunto es que Jesús se comportó y habló *con una soberana libertad en relación a la Torá, la Ley divina en su sentido más propio*. Esta libertad se puso de manifiesto en que Jesús combinó, en su conducta y en sus enseñanzas sobre la Ley, el *endurecimiento* con la *moderación*. Es decir, endureció hasta el extremo algunas de las exigencias de Ley, mientras que suavizó o relativizó otras exigencias de la misma Ley. En este sentido, es correcto decir que Jesús ni criticó la Ley, ni la interpretó, ni la abolió, sino que la trascendió<sup>50</sup> en cuanto que llegó más allá de todos los preceptos legales y profundizó en tales preceptos hasta su más hondo significado.

Consecuente con lo que acabo de decir, Jesús *endureció* las exigencias que se referían al *dinero* porque afirmó de forma tajante que no se puede servir a dos «señores» a la vez, a Dios y al dinero. Porque ambos son incompatibles (Mt 6, 24; Lc 16, 13). Jesús también *endureció* las exigencias relativas al *respeto a los demás*: no sólo se trata de evitar la venganza, sino incluso el insulto (Mt 5, 22). Igualmente *endureció* todo lo que afecta al *amor al prójimo* en tres aspectos: como amor al *enemigo* (Mt 5, 43-48 par), como amor al *extranjero* (Lc 10, 25-37) y como amor al *pecador* (Lc 7, 36-50)<sup>51</sup>. Además, *endureció* la obligación de los

48. G. Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de valores*, Sígueme, Salamanca, p. 95.

49. Tal es el criterio, por ejemplo, de J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*, pp. 240-248.

50. G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, p. 408.

51. *Ibid.*, p. 405.

maridos de respetar la *igualdad de derechos de la mujer*, concretamente cuando anula el derecho unilateral del varón a repudiar a la esposa (Mt 19, 1-9).

Pero igualmente consecuente con su criterio de trascender la Ley, Jesús *suavizó* otras exigencias legales, concretamente las exigencias relativas a *preceptos rituales y culturales*. Así, Jesús no dio importancia alguna a las minuciosas y complicadas normas sobre la *pureza ritual* (Mc 7, 1-7); las prohibiciones sobre los *alimentos* (Mc 7, 18-23); las obligaciones sobre el *ayuno* (Mc 2, 18-22 par); el rechazo que recaía, no sólo sobre *publicanos y pecadores*, sino sobre todos *sus amigos*, los que frecuentaban su trato y compartían con ellos comida y mesa (Mc 2, 15-17 par), los *gentiles e infieles* (Mt 18, 17), como también las *prostitutas* (Mt 21, 31 s.)<sup>52</sup>. Jesús prescindió, además, de las normas que limitaban el trato y la convivencia con las *mujeres*<sup>53</sup>, de forma que, cuando iba de pueblo en pueblo, se hacía acompañar, no sólo por sus discípulos, sino también por un buen grupo de mujeres (Lc 8, 1-3), algunas de ellas poco recomendables (Lc 8, 2), o no tenía dificultad en hablar en descampado con una mujer de mala fama, cosa que estaba prohibida y fue motivo de extrañeza (Jn 4, 17-18.27)<sup>54</sup>. Pero, sobre todo, Jesús mostró una soberana libertad en cuanto se refería a la observancia del *sábado*. Los casos de violaciones del sábado por parte de Jesús son abundantes en los evangelios. Y la literatura histórica y exegética sobre este asunto es enorme<sup>55</sup>. Señal clara de que, al hablar de esta cuestión, estamos ante un tema de especial importancia. En efecto, como es bien sabido, la santificación del sábado se convirtió en Israel en una de sus costumbres religiosas decisivas. Sobre todo, desde el destierro de los israelitas a Babilonia, el sábado junto con la circuncisión se consideraban como las notas características y distintivas de Israel<sup>56</sup>. De ahí la importancia que los evangelios conceden a las repetidas violaciones del sábado que Jesús y sus discípulos cometieron. ¿Por qué esta importancia? No sólo por lo que significaba la fiel observancia del sábado para la religiosidad de Israel, sino porque precisamente, al tratarse de un asunto tan significativo, el comportamiento de Jesús mostró a las claras, quizá como en ningún otro asunto, que, para el Evangelio, *la salud, la vida y la dignidad de «lo humano» está antes y es más importante que la santidad y la ob-*

52. Cf. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos I*, p. 124.

53. Buen análisis y bibliografía sobre este punto, en J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, pp. 371-387.

54. *Ibid.*, p. 374.

55. W. Beilner, «*sabbaton*», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, pp. 1331-1332.

56. *Ibid.*, p. 1332.

*servancia de «lo religioso»*. Para entender esto, es de capital importancia caer en la cuenta de que Jesús quebrantó las normas religiosas sobre el sábado *siempre para curar enfermos, aliviar sufrimientos, dignificar a las personas y alimentar a quienes pasaban hambre*. Por lo tanto, el motivo que siempre tuvo Jesús para actuar así fue un «motivo ético»<sup>57</sup>, no ir «al encuentro de la cruz y la muerte»<sup>58</sup>, como se ha dicho apelando al desenlace final del relato de la curación del manco en la sinagoga (Mc 3, 6), que demuestra sólo una cosa: para Jesús es más importante la salud humana que la observancia religiosa.

#### CONCLUSIÓN

El comportamiento y las enseñanzas de Jesús en relación con los dos grandes pilares de la religión, el Templo y la Ley religiosa, demuestran con claridad que, efectivamente, podemos decir con todo derecho que el *proyecto de Jesús* contiene algo radicalmente distinto de lo que es y lo que implica el *proyecto de la religión*. La diferencia de ambos proyectos está en que el proyecto de la religión tiene su centro y su razón de ser en «lo sagrado» *como objeto* (un espacio, un tiempo, unos utensilios, unos rituales, unas normas) y, además, como objeto *separado*, distinto y contrapuesto a «lo profano», es decir, lo laico, lo secular, lo común a todos. Por el contrario, el proyecto de Jesús tiene su centro y su razón de ser en «lo sagrado» *como persona* (el ser humano, sea quien sea y como sea) y, además, como persona *vinculada* a los demás seres humanos, *en lo que es común a todos por igual*. Sin diferencias ni desigualdades. Es decir, se trata de «lo sagrado» en cuanto presente en «lo laico», lo que es común a todo el *laos*, el pueblo, la comunidad ciudadana, con su pluralidad de personas creyentes y no creyentes, y también con su pluralismo de creencias, convicciones y prácticas diversas.

Vistas así las cosas, es evidente que la religiosidad de Jesús fue una religiosidad distinta de la «oficial» en su tiempo y en su pueblo. Una religiosidad, además, propuesta como alternativa a la religiosidad comúnmente aceptada y practicada por las distintas religiones. Con esto quiero decir que, si Jesús procedió así, ello no fue debido a una pretensión ingenua de originalidad. Y, menos aún, al intento de inventar una especie de religión *light*, superficial, suave, a la carta y al gusto de cada cual. Nada de eso. Se trata exactamente de todo lo contrario. El proyecto de Jesús es insospechadamente más exigente que cualquier otro proyecto «religioso» en sentido tradicional o convencional. Porque cualquier

57. G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, p. 413.

58. J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos I*, p. 145.

proyecto religioso conlleva, como componente necesario *la distinción*, en tanto que el proyecto de Jesús se basa necesariamente en *la comunión*. Por eso las religiones separan, dividen, enfrentan a unos creyentes con otros creyentes, de lo cual nacen la intolerancia y la violencia. Por el contrario, el Evangelio de Jesús une, supera distancias y diferencias, lima aristas y es siempre comprensivo y tolerante. De forma que los «presuntos cristianos», que no han procedido (o no proceden) así, son sencillamente traidores al proyecto de Jesús. Por desgracia, la historia del cristianismo está demasiado ensombrecida y manchada de traiciones exactamente en este sentido. Quienes, por afanes o preocupaciones de ortodoxia, dividen, separan, excluyen, marginan o condenan son los peores enemigos que tiene el Evangelio. Y también los peores enemigos de la Iglesia. Y hay que reconocer y aceptar (por muy doloroso que resulte) que este tipo de «enemigos» del Evangelio suele abundar entre las gentes más «religiosas», a veces, las más «piadosas» y, por supuesto, en «hombres con cargos de autoridad» y poder en la Iglesia.

Este hecho, tan patente y tan fácil de comprobar por la experiencia de la vida diaria, es lo que me lleva a pensar y decir que el «proyecto de la religión» y el «proyecto de Jesús» son dos proyectos *incompatibles*. Por una razón que es muy fuerte y que entiende cualquiera. Jesús aceptó la función más baja que una sociedad puede adjudicar: la de delincuente ejecutado por blasfemo y subversivo<sup>59</sup>. Como es lógico, semejante proyecto no encaja en modo alguno con el proyecto de la religión, que dignifica, da categoría y rango y sitúa a sus representantes como notables en toda sociedad religiosa. Por eso no es de extrañar que, con frecuencia, las personas más duramente intolerantes con los demás son precisamente aquellas que, desde su religiosidad, se han forjado a golpe de verdades absolutas, indiscutibles y, por eso, se sienten incapaces de tolerar lo que se opone a su manera de ver las cosas, sobre todo si son las cosas de Dios. Con todo eso quiso acabar Jesús. He ahí su originalidad y su grandeza. Como también la razón de su fracaso. Y, en última instancia, el motivo de su palpitante actualidad. Jesús interesa tanto hoy precisamente porque fue así.

Pero, en definitiva, todo lo dicho nos lleva necesariamente a una última conclusión que es lo más importante que se deduce de cuanto he afirmado en este capítulo y en el anterior. Si, por una parte, Jesús nos da a conocer a Dios y si, por otra parte, el proyecto de Jesús no es el proyecto de la religión, de todo esto se deduce que *el Dios que Jesús nos revela no es el Dios que presentan y representan las religiones*. En el capítulo siguiente explicaré lo que quiero decir al hacer esta afirma-

59. G. Theissen, *El movimiento de Jesús*, p. 53.

ción que probablemente resultará sorprendente o inaceptable para algunas personas. Pero estoy convencido de que hay que decir lo que estoy afirmando. Más aún, pienso que esto es lo más serio, lo más cargado de profundas consecuencias, que puedo decir en este libro. En cualquier caso, me parece conveniente indicar que no se trata de una afirmación oportunista, hecha con vistas a obtener una buena recepción por parte de quienes lean este libro. Soy consciente de que existe ese peligro. Porque las religiones se ven sometidas a una crisis cada día más profunda. Y eso lleva consigo, como es lógico, que el Dios de las religiones se ve igualmente envuelto en un proceso crítico y, con frecuencia, de rechazo, de no aceptación o simplemente de indiferencia. Por supuesto, es importante tener esto en cuenta. Pero no radica en esto el motivo determinante de lo que estoy diciendo. Lo decisivo aquí (según creo yo) es comprender que *lo más importante que aportó Jesús de Nazaret es que cambió radicalmente nuestra idea y nuestra experiencia de Dios*. Hasta el extremo de que se puede asegurar que Jesús representa la aportación más fuerte y más determinante que se ha hecho en la historia de las tradiciones religiosas de la humanidad. Quienes seguimos la tradición cristiana, y creemos en Jesús como origen y fundamento de esta tradición, no podemos pensar a Dios como secularmente ha sido pensado y vivido en la larga historia de las religiones. Hay en la revelación de Jesús una originalidad que modifica todo lo demás. Y, sobre todo, hay en la tradición de Jesús una forma enteramente original de pensar y de experimentar a Dios *que hace posible y necesaria otra forma de relación y diálogo entre las religiones*.



## JESÚS Y DIOS

## JESÚS, ASOMBRO, SORPRESA Y TEMOR

Como es bien sabido, en los estudios de filosofía y antropología de la religión, se ha impuesto, como un verdadero clásico, el conocido estudio de Rudolph Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, que muestra con razón cómo la vivencia de «lo trascendente», de Dios en definitiva, lleva consigo dos factores a primera vista contradictorios: *fascinación y horror*. Porque es un hecho que la religión provoca y destaca muchas veces los aspectos *bellos y sublimes* de la existencia humana; pero otras veces parece tener especial obsesión por los aspectos *feos y terribles*<sup>1</sup>. En cualquier caso, la experiencia nos enseña que la relación con el Dios que nos trasciende suele ser vivida con asombro, sorpresa y, a veces, temor o miedo. Estos sentimientos son los que se ponen de manifiesto en los relatos de teofanías o apariciones divinas. Tales sentimientos se resumen en la fórmula *Mysterium tremendum* que analiza R. Otto en el capítulo IV de su obra.

Esto supuesto, resulta llamativo el uso que los evangelios hacen del verbo griego *thaumázō*, que se utiliza para designar lo que por su aspecto suscita sorpresa y admiración<sup>2</sup>. También se puede traducir por lo que provoca el asombro que se siente en medio de una determinada perplejidad o un interrogante inevitable. Como igualmente puede relacionarse con lo que produce reverencia e incluso veneración (cf. Ap 13, 3;

1. Cf. J. Gómez Caffarena, *El Enigma y el Misterio*, Trotta, Madrid, 2007, p. 26. La primera edición de la obra de R. Otto se publicó en 1925. Reciente y muy buena edición en castellano, con introducción de M. Fraijó, en Círculo de Lectores, Barcelona, 2000.

2. W. Mundle, «Milagro», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* III, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 85.



2 Tes 1, 10)<sup>3</sup>. En definitiva, se trata de los sentimientos y experiencias que tantas personas han sentido, a lo largo de los tiempos, desde que la historia de la humanidad nos proporciona datos e información sobre las más variadas y distintas tradiciones religiosas.

Pues bien, en los relatos de los evangelios sinópticos, el verbo *thaumázô* traduce la impresión recibida por los discípulos o la gente ante los prodigios que realizaba Jesús cuando curaba a los enfermos, expulsaba los demonios o mandaba con imperio y eficacia a las plantas o a los elementos de la naturaleza. Así, en la maldición de la higuera (Mt 21, 20), en la curación del endemoniado mudo (Mt 9, 33; Lc 11, 14). En el *Evangelio de Mateo*, esta impresión se expresa mediante estas palabras: «Nunca se había visto en Israel cosa semejante» (9, 33). En el relato de la tempestad calmada se pueden ver lo cercanos que están los términos (y los sentimientos) de «sorpresa» y «temor». En este sentido, mientras que Mateo habla de «admiración» (8, 27), Marcos de «miedo atroz» (4, 41) y Lucas une ambos conceptos (8, 25). De modo semejante, en Lc 9, 45 encontramos, uno al lado del otro, los vocablos «espanto» y «admiración». Mt 15, 31 indica que la sorpresa era la reacción ante los prodigios de Jesús. Y Mc 7, 37, en lugar paralelo, habla de espanto<sup>4</sup>. Además, téngase en cuenta que esta experiencia, el sentimiento del que se ve ante lo misterioso, fascinante y tremendo, no se produjo en los discípulos solamente con ocasión de las curaciones o fenómenos como el de la tempestad calmada o la pesca misteriosa. Es elocuente el relato de la transfiguración. Al oír los discípulos la voz que salía de la nube, «cayeron de bruces aterrados» (Mt 17, 6), «no sabían cómo reaccionar» (Mc 9, 6) o, quizá lo que es más significativo, «no sabían lo que decían» (Lc 9, 33). El relato de la transfiguración presenta en realidad una teofanía como las que experimentaron los antiguos profetas (Dn 8, 16 s.; 10, 9-12.16-19; Ez 1, 28 - 2, 2) o la que se relata en el *Apocalipsis* (1, 7)<sup>5</sup>.

El hecho es que, como sabemos, en los evangelios se encuentra una abundante documentación de relatos que dan pie para hablar de una aretalogía, una palabra que, según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, significa la narración de los hechos prodigiosos de un héroe o un santo<sup>6</sup>. Pero no es este asunto el que aquí me interesa analizar y menos aún destacar. Lo importante, a mi manera de ver, no está en

3. Cf. F. Annen, «*thaumázô*», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I, p. 1833.

4. W. Mundle, «Milagro», p. 87.

5. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 666.

6. Para todo este asunto, cf. J. P. Meier, *Un judío marginal*, II/2, EVD, Estella, 2002, pp. 690-696.

saber si en Jesús se verificó la idea, que existía desde antiguo y perduraba en los tiempos del Nuevo Testamento, sobre el «hombre divino», el *Theios áner*<sup>7</sup>, sino en analizar *la experiencia* que vivían quienes eran testigos de los hechos prodigiosos que los evangelios atribuyen a Jesús. No pretendo, por tanto, estudiar ahora si Jesús hacía o no hacía milagros. Lo que me parece necesario destacar, antes que ninguna otra cosa, es *lo que sentían y vivían* los testigos presenciales de aquellos hechos que llamaban poderosamente la atención. Ahora bien, si nos atenemos a las expresiones que utilizan los relatos evangélicos de curaciones y otros hechos extraordinarios, enseguida se advierte que la experiencia, que se provocaba en los testigos de aquellos hechos, era justamente la experiencia de lo fascinante y lo misterioso, lo que impresiona y quizá produce miedo. En definitiva, la experiencia del *Mysterium tremendum*, de la que se habla en filosofía y antropología de la religión, al menos desde Rudolph Otto. En efecto, las experiencias de los testigos que presenciaban los prodigios de Jesús, por una parte, y las que Otto asocia a lo que él llama «lo numinoso» son, en definitiva, exactamente lo mismo: asombro, admiración, respeto, sorpresa, miedo, sobrecogimiento, temor y hasta terror. Todo eso es lo que se describe en una fuente, los evangelios, como en la otra, los estudios de R. Otto y quienes después de él han analizado el mismo fenómeno. En definitiva, el fenómeno de la teofanía o experiencia de la cercanía del «Enigma» y el «Misterio», recogiendo los términos que recientemente ha utilizado J. Gómez Caffarena en su estudio ya varias veces citado en este libro.

Todo esto nos viene a decir que lo mismo los discípulos que la gente, cuando veían, sentían y palpaban los hechos extraordinarios de Jesús, vivían las experiencias propias y características de la cercanía de lo divino o, si se prefiere, la experiencia de lo que trasciende lo humano. De ahí la pregunta que les salía espontáneamente: «¿Quién es éste, al que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mt 8, 27 par). O el sentimiento de estar cercano al Misterio ante el que uno se siente indigno: «Apártate de mí, Señor, que soy un pecador» (Lc 5, 8). Fue la confesión que le brotó a Pedro después de la pesca abundante e inexplicable que acababan de recoger aquellos hombres avezados al trabajo de la mar. Por eso el relato de Lucas explica: «Es que él y todos los que estaban con él se habían quedado pasmados por la redada de peces que habían cogido» (Lc 5, 9). Sencillamente, el problema que aquellas gentes percibían consistía en que ellos veían y palpaban que *estaban ante un hombre*. Pero, al mismo tiempo, de manera sorprendente y cuando menos lo esperaban, se daban cuenta de que *estaban ante alguien que producía la impresión*

7. Bibliografía sobre este concepto y su historia, en J. P. Meier, *Un judío marginal* II/2, pp. 707-708.

*de ser mucho más (indeciblemente más) que un hombre.* Por eso, la pregunta: *¿Quién es éste?*, es decir, *¿ante quién estamos?* No sabían qué responder a tal pregunta. No lo entendían. No podían entenderlo. De ahí, el asombro y, no raras veces, el miedo que produce lo misterioso, lo enigmático, lo que no tiene explicación humana. Lo cual quiere decir, en definitiva, que quienes vieron a Jesús, los que presenciaron lo que hacía y oyeron lo que decía, enseguida advirtieron que en aquel hombre se manifestaba algo que está por encima de lo humano, que va más allá de lo que dan de sí las posibilidades de los mortales, algo, por tanto, que no está al alcance de la condición humana.

Posiblemente, si nos atenemos a las cuestiones que se han planteado con motivo de la distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, razonablemente se puede plantear la duda de si los numerosos relatos evangélicos en los que la gente se preguntaba *quién era aquel hombre*, desde la sospecha de que allí tenían delante a un ser humano (cosa que resultaba evidente), pero que ante él sentían la experiencia de estar frente alguien indeciblemente superior a todo lo humano, tales relatos presentan una duda: ¿no estarán esos relatos condicionados por la fe en el Resucitado y Glorificado posterior a la Pascua? Por supuesto, es posible que los citados relatos estén condicionados por la fe que tenían en el Señor quienes redactaron los evangelios. Pero tan cierto como eso es que *los autores de los evangelios escribieron sus relatos desde la convicción de que la fe que profesaban estaba vinculada a una historia, la historia de Jesús.* De forma que estos relatos de «teofanías implícitas» son la prueba más clara de que la Iglesia naciente tenía la conciencia firme de que el Señor en el que creían tenía una historia humana, la historia de un hombre que estaba en el origen de sus creencias. Hasta el punto de que tales creencias eran indisociables de determinados sucesos, de hechos que acontecieron y quedaron recogidos en unos relatos, los relatos de lo que fue la vida de aquel «campesino judío» (Crossan) o de aquel «judío marginal» (Meier). Ahora bien, esto plantea inevitablemente una pregunta que considero fundamental: *¿se puede decir que aquellas gentes vieron en Jesús a un hombre que había sido elevado a la condición divina o más bien se debe afirmar que vieron en Jesús a un hombre en el que Dios se había rebajado a la condición humana?* Como parece lógico, en el primer caso, el hombre habría sido «divinizado». En el segundo caso, Dios se habría «humanizado».

Por lo que dan de sí los relatos, parece que está fuera de duda que, durante la actividad pública del hombre Jesús de Nazaret, aquella actividad produjo, en determinadas situaciones o en casos concretos, *experiencias de divinidad*, las experiencias típicas de «lo Santo», «lo Numinoso», lo propio de Dios. ¿Qué pudieron pensar quienes vivieron tales experiencias?

No es imaginable que aquellas gentes, educadas en la religión de Israel, y tal como en aquel tiempo se pensaba en Dios, como ser excelso, lejano, distante y en nada semejante a los humanos, pudieran ni siquiera sospechar que tal Dios se había rebajado hasta estar presente y fundido con aquel hombre que ellos veían y oían, como veían y oían a los demás mortales. En principio, no parece aceptable que a quienes veían y tenían delante al humilde galileo, al que llamaban el Nazareno, se les pudiera pasar por la cabeza que en aquel hombre estaba presente el Dios excelso que siempre imaginaron como un Señor inmensamente lejano y grandioso hasta lo inconcebible. Tuvieron que pasar años para que esta reflexión comenzara a hacerse. Y para que tal reflexión se expresara como en aquel tiempo podía expresarse. Es lo que explico a continuación. Y lo voy a hacer analizando una serie de títulos y denominaciones que encontramos en las distintas tradiciones del Nuevo Testamento y que enumero y explico a continuación.

### 1. *Jesús, «imagen» de Dios*

Se ha dicho con toda razón que «el carácter revelador del acontecimiento de Cristo [...], como epifanía de Dios en Jesús, constituye el punto clave para explicar la unidad de Jesús con Dios»<sup>8</sup>. Es decir, para entender en qué sentido y hasta qué punto podemos hablar de la unidad de Jesús con Dios, la cuestión clave está en determinar cómo y en qué sentido Jesús nos revela, nos da a conocer, a Dios. Se trata, por tanto, de comprender por qué Jesús fue, durante su vida mortal, una auténtica «presencia manifestadora» de Dios<sup>9</sup>. O hablando con más exactitud, el problema está en saber por qué Jesús fue la «presencia reveladora»<sup>10</sup> de Dios en este mundo. Sin entrar, de momento, en más detalles sobre esta revelación de Dios en Jesús<sup>11</sup>, lo que está claro, en distintas tradiciones del Nuevo Testamento, es que el hombre Jesús de Nazaret nos dio a conocer a Dios, nos reveló a Dios. Para eso el Nuevo Testamento utiliza diversos términos o expresiones que explico a continuación, empezando por Jesús como «imagen» de Dios.

8. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 143.

9. *Ibid.*, p. 155.

10. *Ibid.*, p. 157.

11. Digo esto porque, en la explicación que ofrece Pannenberg de esta revelación, encuentro afirmaciones que me parecen muy discutibles, como, por ejemplo, decir que «la autorrevelación implica que únicamente puede darse una sola revelación, desde el momento en que desde siempre y para siempre es el mismo» (p. 160). Da la impresión de que la cristología de Pannenberg, como tantas otras, da por supuesto un concepto de Dios que previamente está claro y bien delimitado. Entonces y si eso es así, ¿para qué necesitamos un «revelador» de Dios?, ¿qué nos va a revelar de nuevo si ya lo sabemos todo?

En diversos escritos del Nuevo Testamento se afirma que Jesús, el que fue crucificado, fue también resucitado y glorificado como Hijo de Dios, Señor y Mesías (Rm 1, 4). De este asunto hablaré más adelante en este libro. De momento, me interesa hablar del Jesús anterior a la resurrección. Es decir, me voy a referir ahora al Jesús terreno, humano, visible. Hablo, por tanto, del Jesús que provocó, en sus discípulos y en quienes convivieron con él, lo que he calificado como *experiencias de divinidad*. Pues bien, el Nuevo Testamento afirma que Cristo «es imagen de Dios invisible» (*éstin eíkon tou Theou tou aorátou*) (Col 1, 15; cf. 2 Cor 4, 4). Es significativo que en esta afirmación se habla de Dios en cuanto «invisible», es decir, se refiere al Dios que no está a nuestro alcance. Más aún, el texto habla del Dios que no nos entra por los ojos, el Dios que trasciende lo sensible. Se trata, por tanto, no sólo del Dios desconocido y al que, como ya he dicho, no podemos conocer. Además de eso, el texto habla de Dios en cuanto separado y distinto de algo tan propiamente humano como es la visibilidad. Pues bien, de este Dios invisible, inalcanzable y desconocido para nosotros, se afirma en la *Carta a los colosenses* que se nos hace visible, o sea, se pone a nuestro alcance, precisamente en Cristo. Como es lógico, si el texto habla de una «imagen» *visible*, se refiere sin duda alguna al Jesús histórico. Lo que trasciende la historia no es, ni puede ser, visible. Ni por tanto puede ser «imagen». Por otra parte —y esto es lo más importante aquí— la «imagen» (*eikón*), en el pensamiento griego, participa de la realidad de la cosa representada. En la imagen se nos muestra la esencia misma de lo que la imagen nos muestra<sup>12</sup>. Por eso, en la *Carta a los colosenses*, escrita por un autor de cultura helenista, lo que en realidad se dice es que en el hombre visible que fue Jesús se nos muestra el ser mismo de Dios invisible. De esta imagen (Jesús) se dice que es creatura, por más que se afirme que es «primogénito de toda la creación» (Col 1, 15). Lo que, en definitiva, significa que el ser de Dios se ha hecho patente, visible, accesible y se nos ha manifestado en un ser creado. Ese ser es Jesús el Cristo. Por consiguiente, la conclusión última no es que Cristo *ascendió a la condición divina*, sino exactamente al revés, que Dios *descendió a la condición creada*, en cuanto que una creatura es lo que nos muestra, nos hace patente y presente el ser mismo de nuestro Dios.

Pero este asunto tiene una complejidad mayor. Porque, como es sabido, en la tradición de Israel, Yahvé había prohibido severamente cualquier «imagen» de la divinidad (Ex 20, 4; Dt 27, 15). En contra de lo que ocurría, como he dicho, en el pensamiento griego, G. von Rad advierte que «sólo en casos muy raros la imagen era identificada realmente

12. O. Flender, «*eikón*», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento II*, p. 341.

con el dios respectivo, pero esto no sucedió jamás en los cultos con los que Israel tuvo algún contacto. Las imágenes no pretendieron expresar jamás plenamente la esencia divina»<sup>13</sup>. En todo caso, lo que está fuera de duda es que el Dios de la tradición de Israel, la tradición en la que se educó Jesús, se manifestó al pueblo en una teofanía imponente, pero en tal acontecimiento *no se vio ninguna imagen*, pero *sí se oyó una palabra*. Esto es lo que viene a decirse en Dt 4, 9-20. De ahí que el mismo Von Rad indique acertadamente: «Aquí se da un énfasis particular a la siguiente antítesis: en sus relaciones con Dios, Israel no debe aferrarse a una *imagen*, como los otros pueblos, sino sólo a la *palabra* de Yahvé»<sup>14</sup>. En última instancia, esto nos viene a decir que el Dios, que se nos da a conocer en Jesús, no puede quedar fijado, delimitado o atrapado en una imagen, por más perfecta que sea. Más allá de la imagen y sus limitadas posibilidades de expresión está la palabra. He aquí una cuestión capital para comprender la relación de Jesús con Dios.

## 2. Jesús, «reproducción» de la realidad de Dios

Estrechamente relacionada con la idea de *imagen de Dios*, se encuentra también en el Nuevo Testamento la afirmación de que Jesús es la *reproducción (carácter) de Dios* (Heb 1, 3). No se trata de una reproducción cualquiera, como si fuera una imagen exactamente acuñada o una figura, por muy perfecta que ésta fuese. La palabra *carácter* significa el troquelado de una moneda, especialmente la imagen troquelada en la moneda, la impresión del sello y finalmente la moneda misma o sello o marca<sup>15</sup>. La afirmación de la *Carta a los hebreos*, en su solemne introducción y cuando está exaltando la grandeza de Cristo (por encima incluso de los ángeles) se refiere a que Jesús es «reproducción de la realidad» (o del ser) de Dios (*charáctar tes hypostáseos autôu*). En efecto, el término griego *hypóstasis* aparece en este texto de Heb 1, 3 con el significado filosófico de *realidad* o *ser*<sup>16</sup>. Por lo tanto, Jesús (y sólo él) es la imagen exacta, la reproducción perfecta, del ser mismo de Dios, de lo que es Dios en su realidad más profunda. Esta afirmación sorprendente tiene, en la intención del autor de la *Carta a los hebreos*, una finalidad práctica. Este autor no pretende filosofar o, lo que es lo mismo, hacer una teoría sobre el ser de Dios. Lo que pretende es decirle a una comunidad de judíos convertidos al cristianismo que no sigan añorando el culto

13. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 274.

14. *Ibid.*, p. 277.

15. Bauer, TWNT, IX, 407-408.

16. H. W. Hollander, «*hypóstasis*», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, pp. 1901-1902.

religioso, con sus solemnidades y ceremonias sagradas en el Templo. Porque la existencia concreta (la vida que llevó) Jesús fue *el fin del culto*. Para encontrar a Dios, ya no necesitamos el *culto ritual*, que se ofrece en los templos, sino el *culto existencial*, que fue la vida, el sufrimiento y la muerte de Jesús<sup>17</sup>. Y así, nos encontramos con este hecho, que cambia toda nuestra concepción de Dios y de cualquier proyecto religioso al modo tradicional. Es el hecho que consiste, como se ha dicho muy bien, en que en Jesús *resplandece la presencia inmediata de Dios*<sup>18</sup>. Pero teniendo en cuenta que, cuando decimos «en Jesús», estamos hablando de la vida que llevó Jesús, de lo que hizo y de lo que dijo. Ahí, en eso, es donde los mortales podemos encontrar la «realidad» o el «ser» de Dios. Por tanto, a Dios no lo encontramos filosofando o elucubrando teorías, sino viviendo como vivió Jesús. En este sentido, y exactamente por esto, se puede asegurar que Jesús es, no sólo la «imagen» de Dios, sino además su «reproducción» perfecta para nosotros.

### 3. Jesús, «Palabra» de Dios

Cuando se trata de analizar la relación que el Nuevo Testamento establece entre Jesús y Dios, un concepto clave es el de «palabra». La teología de Juan concede un lugar de excepción a la afirmación: Jesús es «la Palabra de Dios» (Jn 1, 1-18). Pero no se trata sólo del *Evangelio de Juan*. La «Palabra de Dios» llena toda la Biblia, de forma que la Escritura entera es Palabra de Dios. Más concretamente, el término «palabra» es central en el Nuevo Testamento. Y tiene tal importancia que en él se repite 330 veces. Como es lógico, no es éste ni el sitio ni el momento de analizar todo ese material bíblico. Para lo que aquí nos interesa, es necesario tener en cuenta, antes que nada, que en todo el Oriente antiguo, la *palabra* no poseía primariamente una función indicativa, para designar los objetos o expresar las ideas. La función de la palabra no consistía en ser portadora de un contenido significativo, es decir, no se entendía como una *información*, sino que era una realidad que contenía *un poder*, que llegaba a repercutir en la realidad de las cosas, de la vida y de las situaciones, como una especie de energía mágica, que penetraba como fuerza de destrucción o fuerza de vida<sup>19</sup>. Este dato es capital para captar lo que los evangelios quieren decir cuando en ellos se indica la

17. Cf. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Desclée, Paris, 1963, pp. 138-161. Cf. J. I. González Faus, *El rostro humano de Dios*, Sal Terrae, Santander, 2007, pp. 81 ss.

18. *Ibid.*, p. 85.

19. B. Klappert, «Palabra», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* III, p. 255.

fuerza y la eficacia que tenía la palabra de Jesús: «¿Qué clase de palabra es ésta? Con autoridad y poder manda a los espíritus inmundos» (Lc 4, 36; cf. Mc 1, 27). O también: «Y él expulsaba a los espíritus con su palabra y curaba a todos los enfermos» (Mt 8, 16). Como igualmente el centurión romano le dice a Jesús: «Di una sola palabra y mi criado sanará» (Mt 8, 8; Lc 7, 7). Y es que, como muy bien se ha dicho, «el lenguaje misionero del cristianismo primitivo expresó constantemente la unidad entre la *palabra* y la *acción* en la actividad de Jesús» (cf. Lc 24, 19; Hech 4, 29-31; 8, 25; 11, 19; 13, 46; 14, 25; 16, 6.32)<sup>20</sup>. Lo que Jesús *decía* y lo que Jesús *hacía* no eran cosas que no tenían que ver la una con la otra, sino que en la vida de Jesús el decir y el hacer se identificaban y se fundían de tal forma y hasta tal extremo, que precisamente con su palabra (lo que decía) daba vida, curaba y liberaba a la gente de sus males (lo que hacía).

Esta coherencia impresionante, esta armonía total, no era simplemente el resultado de un comportamiento ético ejemplar. La unidad de palabra y acción en Jesús tenía unas raíces que llegaban hasta el fondo de cuanto los humanos podemos pensar o imaginar. La razón de ser de esa unidad total radica en que *Jesús mismo es definido como «la palabra»*. Pero no es cualquier palabra, una palabra más, por importante que sea. Se trata de que Jesús es «la Palabra de Dios». Y no una palabra en la que se expresa Dios o con la que Dios nos dice algo. Se trata de lo más absoluto que se puede afirmar: «La Palabra es Dios» (Jn 1, 1). Ahora bien, de acuerdo con lo que acabo de explicar sobre la identidad entre «palabra» y «acción», al presentar a Dios como Palabra, lo primero que afirma la teología de Juan es que el Dios de la Biblia, que es *potencia creadora* y, por eso, *potencia de vida*, ese Dios se hace «Palabra», es decir, se comunica, se expresa, habla. Pues bien, ese Dios, que se expresa y habla, hace eso en Jesús. Por tanto, se nos comunica en Jesús. Lo que se concreta en un dato que hace pensar. Tal como se describe en el mito original de la creación, en el capítulo primero del *Génesis*, la fórmula «Y Dios dijo», se repite de principio a fin para afirmar *el poder de dar vida* que define a Dios. Por eso Jesús, que es la Palabra en la que se expresa y se da a conocer ese Dios, es por eso mismo acción, fuerza de vida, de salud, de plenitud de existencia. De forma que interpretar a Jesús desde otro punto de vista, por ejemplo, el de la religión o el del poder sagrado, es desenfocar la significación de Jesús hasta tal punto, que eso nos incapacita para entender la cristología y, en general, el sentido que Jesús puede dar a nuestras vidas.

20. H. Ritt, «logos», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* II, p. 72.



## 4. Jesús, «encarnación» de Dios

El prólogo del *Evangelio de Juan* no se limita a decir que Jesús es la *Palabra de Dios*. Además de eso —y más importante que eso— el mismo prólogo añade que «la Palabra se hizo carne» (*hó Lógos sarx egéneto*) (Jn 1, 14). Es decir, *Dios se encarnó*. O más exactamente, Jesús es el *Dios encarnado*. Para comprender correctamente esta afirmación, es necesario aclarar algunas cosas.

Ante todo, cuando en el Nuevo Testamento se habla de *sarx* (carne), los diversos significados que se le dan a esa palabra mantienen la idea fundamental del ser humano *como unidad*. Es decir, en el pensamiento bíblico no tiene sitio el dualismo característico de los griegos, que separaban cuerpo y alma, carne y espíritu y así sucesivamente<sup>21</sup>. La cultura de Israel no es dualista, es decir, no es dicotómica y, menos aún, tricotómica. El ser humano no se compone de dos elementos o de tres, unidos unos a otros de la manera que sea<sup>22</sup>. Por tanto, todo lo que signifique enfocar la vida cristiana y el cristianismo en general con vistas a conseguir una especie de armonía entre el cuerpo y el alma, entre la carne y el espíritu, es echar por un camino desorientado. O, lo que es peor, puede (y suele) llevar a plantear la fe en Jesús como la lucha contra la carne, y todo lo que eso comporta: ascética, mortificación, privación de lo agradable y placentero, lucha contra la materia y los sentidos, aniquilación del placer y el gozo de vivir. Todo eso, que ha estado tan presente (y sigue estando) en tantos libros de teología y de espiritualidad, es una desorientación que ha hecho y hace demasiado daño al cristianismo, a la Iglesia, a las personas y, juntamente con eso, a la memoria que podemos tener de Jesús y de lo que él aporta a la humanidad.

Esto supuesto, es importante recordar que, en cualquier caso, la palabra griega *sarx* está especialmente ligada a la condición de fugacidad. Lo que significa, entre otras cosas, que, en contraposición a los hombres y a los animales, los dioses no son nunca *sarx*, sino *noûs* (razón), *epistéme* (inteligencia), *lógos* (palabra)<sup>23</sup>. No nos debe extrañar que estas ideas estuvieran presentes, de alguna manera al menos, en el judaísmo helenista del tiempo de Jesús. Teniendo en cuenta, además, que en las

21. Se sabe que este dualismo no es original del pensamiento griego antiguo. Se introdujo en Atenas a partir del siglo V (a.C.), seguramente por influencia de los chamanes del norte de Europa y Asia, dando así origen al puritanismo que ha marcado tan profundamente la cultura occidental. Cf. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 137-141.

22. E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit* (WMANT 29), Neukirchener, Neukirchen/Vluy, 1968, pp. 42-58.

23. Epicteto, *Diss.* II, 8, 2. Cf. H. Seebass, «Carne», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* I, p. 227.

ideas del judaísmo en general, estaba arraigada la idea de una vinculación muy estrecha entre la *condición carnal* del hombre y su *condición de pecador*. De ahí la asociación que se hacía con frecuencia entre carne y pecado (Is 31, 3).

Ahora bien, si tenemos en cuenta todo este conjunto de ideas, que ciertamente estaban presentes en el pensamiento de no pocos judíos y de la gran mayoría de los griegos en el tiempo de Jesús, podemos calibrar la asombrosa novedad que tuvo que representar para las gentes del siglo I la afirmación de que *Dios* se había hecho *carne*. Lo mismo que la extravagante idea, para aquel tiempo, según la cual el *Lógos* se había rebajado a hacerse *sarx*. En todo caso, semejante afirmación tenía que resultar, para las personas medianamente cultas del siglo I, una especie de provocación. Algo mucho más inaceptable que si ahora alguien se atreviera a decir que Dios se ha hecho ignorante, bárbaro, malhechor, impotente o ateo. Pero, sea lo que sea de semejantes suposiciones, lo que está fuera de duda es que la afirmación del *Evangelio de Juan*, *la Palabra, que es Dios, se ha hecho carne*, representa el cambio, la innovación más asombrosa que se ha hecho en la historia de las tradiciones religiosas de la humanidad. Porque eso nos obliga a modificar nuestra idea de Dios. En cuanto que eso quiere decir, no sólo ni principalmente que *el hombre ha sido elevado a la condición divina*, sino que *Dios ha descendido a la condición humana*.

Esto es lo que explica, entre otras cosas, que los hechos y los dichos de Jesús suscitaban en quienes lo veían y lo oían *experiencias propias de lo divino*, pero eso no iba asociado en Jesús a comportamientos de poder y gloria, es decir, *comportamientos propios de lo divino*. Todo lo contrario, lo que más llama la atención en la vida y la conducta de Jesús es que un hombre, que con frecuencia producía en quienes lo veían y lo oían sentimientos de veneración, de respeto estremecedor, de miedo, y todo eso acompañado de la pregunta más radical «¿quién es éste?», nada de eso se tradujera en una conducta de prepotencia o de exaltación de sí mismo, como lo propio del que se sabe y se siente por encima de los demás. Al revés de todo eso, Jesús siempre se comportó como el ser sencillamente humano, cercano a los últimos, servidor de todos, sin pretensión alguna de distinción o superioridad. El Dios de Israel, al que presuntamente podían presentir los enfermos curados, los discípulos salvados de la tempestad, etc., jamás habría procedido así. Es más, se puede pensar razonablemente que la famosa cuestión del «secreto mesiánico»<sup>24</sup>, el hecho tantas veces repetido de que Jesús prohibiera a

24. Cf. J. Gnlika, *El evangelio según san Marcos I*, pp. 195-198. Los diversos y variados intentos de explicación de la imposición de «secreto», que Jesús indicaba a los enfermos curados, etc., no resultan enteramente convincentes, ninguna de ellas. Quizás

la gente divulgar las cosas extraordinarias que hacía (curaciones, expulsiones de demonios...), tiene su posible explicación en que Jesús no soportaba ni la fama fácil, ni veneración alguna, ni admiración, ni respeto religioso y menos aún adoración sagrada. Parece que en Jesús Dios se asomaba a este mundo, se acercaba al dolor humano, se hacía presente entre los humanos, pero no *como ser divino*, sino siempre *en la más entrañable humanidad*.

La conclusión, que se desprende de lo dicho en este apartado, es que lo que la teología cristiana llama el misterio de la Encarnación no es primordialmente la *divinización del hombre*, sino ante todo y sobre todo la *humanización de Dios*. No es, por tanto, fundamentalmente la *elevación del hombre*, sino ante todo el *descenso de Dios*. Lo cual nos obliga a ver, a pensar y a sentir a Dios de otra manera. De esto hablaré después. Pero, por lo pronto, hay que sacar una conclusión: los dioses de las religiones, los dioses tradicionales, los de toda la vida, han sido y son sumamente peligrosos. Sobre todo el Dios de cada una de las tres grandes religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islam. Porque todo Dios, sobre todo si se presenta como *el único verdadero* y, por eso, *el único Absoluto*, resulta inevitablemente un *Dios excluyente*, es decir, un Dios que separa, divide y enfrenta a los humanos. Porque los «dioses» y sus religiones añaden a lo humano creencias y convicciones muy fuertes en elementos culturales, históricos, sociales, que separan, dividen y enfrentan a los humanos. De ahí la importancia capital, enteramente decisiva, de un *Dios que se hace humano y se identifica con lo humano*. Tal Dios, al coincidir con *lo que es común a todos los humanos*, tiene como primera propiedad, como atributo esencial, como proyecto base, *unirnos a todos los humanos*. Porque en lo humano, y sólo en lo humano, los humanos podemos coincidir con Dios.

##### 5. Jesús, «conocimiento» de Dios

En los evangelios de *Mateo* y *Lucas*, encontramos un texto común a ambos (fuente Q), en el que Jesús hace una afirmación sorprendente: Dios, el Padre, no se revela a las élites religiosas, a los que aparecen como «sabios y entendidos», sino que se da a conocer a los ignorantes, simples y sencillos, los *népioi*, los «niños» o los «lactantes», o sea, los que nada saben y nada tienen que decir en este mundo (Mt 11, 25; Lc 10, 21).

puede acercarse a lo más razonable la propuesta que hace el propio Gnllka cuando indica que la explicación puede estar en la cruz y la resurrección, ya que, a partir de tales acontecimientos, se haría más patente el «secreto del Hijo de Dios» (p. 198). El Dios de Jesús se ocultaba en Jesús, al tiempo que se revelaba de una forma enteramente nueva y desconcertante.

La afirmación de Jesús es fuerte<sup>25</sup>. Porque viene a decir que el Padre no se da a conocer a los que normalmente lo esperan y a los que se creen conocerlo, sino que, por el contrario, se da a conocer a aquellos de los que nadie diría que saben algo y menos aún que son los que saben de Dios y los entendidos en las cosas de Dios. Al decir esto, Jesús pensaba sin duda en las gentes que lo oían: las mujeres, los galileos, los pobres del campo que no tienen dinero ni posibilidad de ir a la escuela de los «sabios»<sup>26</sup>. Como es lógico, esta enseñanza evangélica se contrapone radicalmente a las teorías de los gnósticos, para quienes la salvación viene *por el conocimiento*, un conocimiento privilegiado y exclusivo de los que se sitúan en la categoría especial de los «espirituales», por contraposición a los que no pasan de ser meramente «materiales»<sup>27</sup>. Además, si esta clasificación se considera desde el punto de vista de la sociología, los gnósticos se veían a sí mismos como los privilegiados, los selectos, la elite. Por eso se ha podido decir que «el gnóstico sería [...] componente de un grupo elitista debido a sus conocimientos especiales o superiores»<sup>28</sup>. Jesús, por el contrario, se opone a todo elitismo de los que, por la razón que sea, se tienen a sí mismos como los escogidos, los privilegiados o los selectos. Hasta el extremo de que sólo se da a conocer a los últimos y a quienes nadie considera como dignos, intelectuales o sabios en el presente «orden» de cosas.

Pero la afirmación de los evangelios de *Mateo* y *Lucas* va más lejos. Porque a renglón seguido estos dos evangelistas añaden un dicho que, según la interpretación más autorizada<sup>29</sup>, la comunidad cristiana primitiva atribuye a Jesús y en el que se hace esta declaración: «nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar» (Mt 11, 27; Lc 10, 22). Con esta sentencia desconcertante, la comunidad primitiva explica por qué son los ignorantes, los incultos y los últimos los que conocen a Dios (el Padre). Ello se debe a que el Hijo, Jesús, es quien da a conocer a Dios. Y resulta que Jesús comunica ese conocimiento precisamente a los que los importantes consideran como ignorantes, es decir, aquellos a quienes en este mundo se tiene por gente que ni pinta nada, ni sabe nada de nada. Es justamente en esta afirmación donde recae todo el peso de este texto que subvierte nuestros criterios culturales y sociales<sup>30</sup>. Teniendo

25. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, p. 278.

26. *Ibid.*, p. 279.

27. A. Piñero, *Cristianismos derrotados*, Edaf, Madrid, 2007, pp. 104-105.

28. A. Piñero y J. Montserrat, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, Trotta, Madrid, 32007, pp. 33-34.

29. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, pp. 280-281.

30. P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA NF 8), Aschendorff, Münster, 1972, pp. 108 s.

en cuenta que lo que aquí se afirma es que *solamente en Jesús, y desde Jesús, es posible conocer a Dios*. Se trata, en efecto, de un conocimiento que no va de lo mundano hasta la cima de lo espiritual (como ocurre en el pensamiento de Filón), sino que es un «conocimiento unilineal», desde el Padre al Hijo y *solamente desde éste a los seres humanos*<sup>31</sup>.

En la teología del *Evangelio de Juan* hay una afirmación que se puede considerar muy cercana a cuanto acabo de explicar. Se trata de la afirmación de Jesús: «Conozco a los míos y los míos me conocen a mí, lo mismo que el Padre me conoce y yo conozco al Padre» (Jn 10, 14 s.).

Precisamente la teología del *Evangelio de Juan* es la que llega más lejos y la que más profundiza en el dato fundamental del Nuevo Testamento según el cual *solamente en Jesús podemos conocer a Dios*. La fórmula que utiliza el *Evangelio de Juan* es tajante: «A Dios nadie lo ha visto jamás. El Hijo único del Padre [...] es quien nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18). Al decir que a Dios nadie lo ha visto jamás, Juan recoge uno de los grandes temas del Antiguo Testamento. Baste recordar lo que Dios le dijo a Moisés: «Tú no puedes ver mi rostro, porque el hombre no puede verme y vivir» (Ex 33, 20)<sup>32</sup>. Se expresa aquí lo que ya he dicho repetidas veces y en lo que creo que es necesario insistir aun a riesgo de resultar excesivamente reiterativo. Pero, en esto especialmente, no me importa ser machacón. Porque nos resistimos a aceptar que, para nosotros, los seres humanos, es sencillamente imposible saber quién es Dios o cómo es Dios. De ahí, la necesidad que tenemos de que un «mediador», como centinela del horizonte último de nuestra capacidad de conocimiento, nos revele lo que no está a nuestro alcance. Pues bien, ese «Mediador», ese centinela del horizonte definitivo, es Jesús. Para decir esto, el *Evangelio de Juan* utiliza el verbo *exégeomai*, que significa «exponer (describiendo), relatar, informar». Pero, según piensan autores bien informados, este verbo tiene un sentido técnico en cuanto que designa la actividad de los personajes sagrados que dan información y revelan «secretos divinos, incluso por lo que respecta a los mismos dioses»<sup>33</sup>. Estamos, por tanto, ante la afirmación terminante de que a Dios *solamente lo podemos conocer en el Hijo de Dios, que es Jesús*<sup>34</sup>.

31. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, p. 288.

32. Cf. también: Ex 33, 22 s.; Is 6, 5; Eclo 18, 4; Sab 9, 16; Ex 24, 9-11; 3, 6. Cf. X. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan I*, Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 106-108.

33. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), pp. 56 s.

34. J. M. Castillo, *Dios y nuestra felicidad*, Desclée, Bilbao, 2001, pp. 26-27. Al decir esto, no pretendo afirmar que sólo los cristianos estamos capacitados para conocer a Dios. Como explicaré más adelante, se trata de todo lo contrario. Dios se ha encarnado, se ha fundido con lo humano. Y, por tanto, lo encontramos todos los seres humanos que encontramos nuestra propia humanidad, superando las deshumanización que todos llevamos inscrita en la sangre de nuestra vida y nuestra condición mundana.

Este mismo mensaje se repite, con más fuerza y claridad, en lo que Jesús le dijo al apóstol Felipe cuando éste le pidió a Jesús: «Señor, enséñanos al Padre y con eso tenemos bastante» (Jn 14, 8). Lo que en realidad pide Felipe es que Jesús les «muestre», más aún, que les «haga ver» a Dios, ya que eso justamente es lo que significa el verbo *deiknymi*, con un marcado sentido de visión sensible. Pues bien, ante esta petición, la respuesta de Jesús es tan aleccionadora como sorprendente: «Tanto tiempo que estoy con vosotros, ¿y todavía no me conoces, Felipe?» (Jn 14, 9). Lo que aquí llama la atención es que Felipe pregunta por el conocimiento *de Dios*. Y sin embargo, Jesús responde apelando al conocimiento que los discípulos tienen *de él mismo*. A primera vista, parece que lo razonable es que Felipe le hubiera dicho a Jesús: «Yo no pretendo conocerte *a ti*, lo que pretendo es conocer *a Dios*». Felipe estaba equivocado. Por eso Jesús afirma de forma tan sencilla como tajante: «Quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14, 9). Es decir, en Jesús se ve a Dios. Porque Felipe había preguntado por lo que se «conoce», pero Jesús le responde sobre lo que se «ve». El *conocimiento* de Dios se hace en Jesús *visión* de un ser humano, ya que eso y no otra cosa es lo que «veían» los discípulos en Jesús. La asombrosa innovación, que Jesús introdujo en el hecho de conocer a Dios, está en que el Trascendente y el Invisible se hizo inmanente y visible en aquel hombre que fue Jesús. He aquí la aportación que, desde el respeto a otras tradiciones religiosas, hace el cristianismo al problema de Dios y nuestras posibilidades de conocimiento y acercamiento a él.

#### 6. Jesús, «locura» y «debilidad» de Dios

Se puede asegurar, sin miedo a exageración alguna, que Jesús representa algo mucho más desconcertante y que va bastante más allá de lo que es el «conocimiento» de Dios y la «encarnación» de Dios. Jesús es, según la atrevida afirmación del apóstol Pablo, «locura» de Dios y «debilidad» de Dios (1 Cor 1, 25). Se trata, por tanto, de una auténtica subversión de cuanto podemos pensar o decir sobre Dios. Como es lógico, en boca de un creyente, hablar de locura o debilidad, aplicando el contenido de esos dos términos a Dios, suena a blasfemia. Y, en todo caso, eso representa una especie de atentado contra el concepto mismo de lo divino, lo sagrado y lo santo. ¿Por qué dice Pablo estas cosas? ¿A qué se refiere?

El problema que aquí se plantea es serio. Es uno de los problemas más fuertes que tiene que afrontar la cristología. J. Moltmann lo dice con toda claridad: «La esencia divina es imperecedera, inmortal, inmutable e imasible. Aplicando estos atributos divinos al misterio de Jesús y al hecho de haber acabado en la cruz, se plantean precisamente los problemas con que se debatió la cristología de la Iglesia antigua: ¿cómo

puede existir el Dios imperecedero al mismo tiempo en un hombre perecedero?»<sup>35</sup>. Como es fácil entender, de nuevo tropezamos con el insuperable problema que se le plantea a la cristología cuando se da por supuesta una idea de Dios que es incompatible con la idea que tenemos del hombre. Si partimos del supuesto según el cual Dios no puede sufrir y menos aún morir, ¿cómo puede ser Dios el que sufre y muere en la cruz? Es el «pecado original» de casi todas las cristologías. Se da por conocido un Dios que es precisamente lo que, en Jesús, se trata de conocer. Así, la cristología se cierra el paso a sí misma y queda bloqueada (y anulada) en sus propios presupuestos.

Las cristologías del Nuevo Testamento no tienen este tipo de reparos. Por eso llegan hasta lo que a nosotros nos suena a blasfemia. Así, los conceptos de «locura» y «debilidad». Para entender lo que representan esas expresiones de san Pablo, hay que empezar recordando que, en cuanto el cristianismo salió de los reducidos límites de Palestina y empezó a extenderse por el Imperio, los cristianos tuvieron que enfrentarse al problema más serio que seguramente tuvieron que intentar resolver. Este problema se comprende si tenemos en cuenta que aquellos cristianos iban anunciando que el Dios en el que ellos creían era un *Dios crucificado*. Ahora bien, en la cultura del Imperio, afirmar que un «crucificado» gozaba de «categoría divina» y era considerado y venerado como «Dios», resultaba algo tan extraño, tan provocativo y tan blasfemo, que a la asociación de la *cruz* con la *divinidad* no podía sino considerársela como una auténtica locura o como cosa propia de gente que había perdido toda fe y toda religiosidad. Unos auténticos ateos, reos del crimen de irreligiosidad, la acusación más grave que se solía hacer contra los cristianos en los primeros siglos de la Iglesia<sup>36</sup>. Gentes, por tanto, sin poder ni influencia alguna, es decir, la «debilidad» en el sentido fuerte de esa palabra, ya que *astheneía* significa exactamente carencia y privación de toda fuerza, de todo vigor, de toda influencia, o sea, lo propio de un difunto que además ha sido asesinado en una cruz.

Para hacerse cargo de lo que esto representa y de la gravedad del problema, que tuvieron que afrontar los cristinos de los primeros siglos por este motivo, hay que tener presente que, en la sociedad y en la cultura de aquel tiempo, la cruz era el tormento con el que se ejecutaba a los esclavos y a los subversivos contra el Imperio romano. De forma que, más que el tormento físico que sufría el condenado a morir de aquella manera, lo que se destacaba sobre todo era la descalificación social absoluta del crucificado. La cruz era, por supuesto y como indica

35. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 127.

36. A. von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, en TU XIII/4, pp. 8-16.

Tácito, el *servile supplicium*<sup>37</sup>. Tormento de esclavos. Lo más opuesto a los dioses y a cualquier tipo de dignidad. Era el suplicio que llevaba consigo la infamia<sup>38</sup>. Porque lo peor que llevaba consigo este suplicio es que arrancaba el *honor* y la *dignidad* al «ciudadano romano», como explica Cicerón en su alegato contra Verres<sup>39</sup>. Lo cual es cierto hasta tal punto que había casos en los que se colgaba de la cruz al cadáver de un decapitado<sup>40</sup>, lo que no podía tener otra finalidad que dejar patente la exclusión social y la infamia del delincuente. Y esto, exactamente esto, es lo que hicieron con Jesús. Y lo que, en consecuencia, veían las gentes del Imperio cuando se les hablaba de un crucificado. Lo que es tanto como decir que en un hombre que había muerto así, aparte de ser un mortal como los demás, era considerado como el mortal más indeseable de todos los humanos y para todos los humanos. Y es que, como ya he dicho, «Jesús aceptó la función más baja que una sociedad puede adjudicar: la de delincuente ejecutado»<sup>41</sup>.

San Pablo, en el capítulo primero de 1 Cor, llega hasta las últimas consecuencias en su reflexión sobre el «escándalo» y la «locura» que se hace patente en el Dios revelado en Jesús. Por eso el propio Pablo explica a renglón seguido que «lo necio del mundo se lo escogió Dios [...] lo débil del mundo se lo escogió Dios [...] lo plebeyo del mundo se lo escogió Dios [...] lo que no existe, para anular a lo que existe» (1 Cor 1, 27-28). El Dios de Jesús se asocia con la necesidad, con la debilidad, con la condición de plebeyo y, en este proceso de descenso, llega hasta lo más asombroso: «lo que no existe». Es la nada, lo que no representa nada, ni pinta nada. El despojo total. Después veremos lo que esto nos viene a decir. De momento, queda al descubierto la asombrosa sorpresa que representa el Dios que se nos ha dado a conocer en Jesús. Se trata del Dios que se despoja de todo lo que, según nuestras categorías y valores culturales, representa algo, nos distingue, nos separa y, a veces, incluso nos enfrenta a los humanos. Dios se despoja de todo eso. El Dios de Jesús es así.

## 7. El «anonadamiento» de Dios

Lo que bien podemos calificar como el *descenso de Dios en Jesús* no se detiene en lo que he dicho hasta ahora. El «auto-despojo» de Dios, tal

37. *Hist.*, 45, 11. Cit. *Der Neue Pauly. Encyklopädie der Antike* III, 1997, p. 225.

38. *Supplicium fere servorum, acerrimum et infame*. E. Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon* II, Typis Aldinarianis, Paris, 1861, p. 525.

39. *In Verrem*, II, 5, 64.

40. Polibio, VIII, 21, 3. Cf. J. M. Castillo, *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 132-133.

41. G. Theissen, *El movimiento de Jesús*, p. 53.



como se manifestó en Jesús, llega hasta lo inconcebible. Lo dice el conocido himno de la *Carta a los filipenses*: «Él, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos» (Flp 2, 6-7). La fórmula clave, en este texto, está en las palabras *éautòn ekénosen*. El adjetivo *kenós* significa literalmente «vacío». Y el verbo *kenóo* (de donde viene *ekénosen*) expresa la idea de «vaciar», «destruir», «reducir a nada» o «aniquilar»<sup>42</sup>. De ahí que, al decir «se despojó de su rango», habría que traducir que Dios, en Jesús, «se vació a sí mismo», «se auto-destruyó». Aquí es importante tener presente que, según la interpretación más segura, esta afirmación impresionante no se refiere a la muerte de Jesús en la cruz<sup>43</sup>. Se trata en este texto, más bien, de la gran paradoja de la cristología tal como se deduce de la encarnación de Dios en aquel hombre concreto que fue Jesús. Una interpretación que es la única coherente con lo que Pablo afirma inmediatamente antes: «no se aferró a su categoría de Dios» (Flp 2, 6). Y también con lo que el mismo Pablo indica en 2 Cor 8, 9: «siendo rico, se hizo pobre»<sup>44</sup>.

Es evidente que estos textos de Pablo hablan de forma que presentan la encarnación, no como la *divinización del ser humano* y, menos aún, como el «*endiosamiento del hombre*», sino exactamente al revés, como el *descenso de Dios* y, lo que es indeciblemente más fuerte y más increíble, como el *vaciamiento de Dios* y, en ese sentido, la *auto-aniquilación de Dios*. Lo cual no quiere decir, ni puede decir, ni aun siquiera insinuar que, con la venida de Jesús al mundo, se acabó Dios, se auto-destruyó Dios. Ni eso es lo que dice san Pablo. Ni semejante cosa se puede insinuar, ya que, en tal caso, Jesús mismo dejaría de ser el que fue y el que es. *Jesús no el final de Dios o la aniquilación de Dios, sino la plena y más profunda revelación de Dios*. Por eso ahora es cuando estamos capacitados para comprender lo que empecé explicando en este capítulo. Jesús, que obviamente era visto como un *ser humano*, producía al mismo tiempo la impresión que produce la presencia de *lo divino*: asombro, respeto, adoración, admiración, temor, sensación de la propia indignidad. Y es que, como muy bien se ha dicho, «ante una religión real y auténtica experimentamos siempre una doble sensación: de *trascendencia*, ante el misterio que en ella se hace presente; y de *inmanencia*, en cuanto vemos que ese hacerse

42. M. Lattke, en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I, pp. 2291-2298.

43. Tal fue la interpretación que hizo J. Jeremias, «A propósito de Flp 2, 7: *éautòn ekénosen*», en *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 177-182.

44. Cf. M. Lattke, en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I, p. 2296.

presente remite a lo más natural e íntimo de la existencia humana concreta»<sup>45</sup>.

Es verdad que el himno, en el que Pablo utiliza el texto que acabo de analizar, termina diciendo: «Por eso Dios lo encumbró sobre todo y le concedió el título que sobrepasa todo título» (Flp 2, 9). Como es cierto que el mismo Pablo afirma que, a partir de la resurrección de la muerte, Jesús *fue constituido Hijo de Dios, Mesías, Señor nuestro* (Rm 1, 4). Con lo cual se nos vienen a decir dos cosas: 1) que Jesús no representa el fin de Dios o la destrucción de Dios; 2) pero teniendo siempre presente que Dios solamente es abarcable y decible en Jesús y desde la persona, la vida y la obra de Jesús. Todo lo que sea exceder eso, sobrepasar los límites que nos pone lo que podemos conocer y abarcar desde la capacidad humana, es meternos (sin darnos cuenta) en un ámbito de conocimientos y de lenguajes que, hablando con propiedad, carecen de sentido.

Esto supuesto, es correcto afirmar que la encarnación de Dios en Jesús *es el acto por el que Dios sacrifica todo su poder y autoridad, su grandeza y majestad, tal como esas palabras son entendidas y vividas en las religiones*. Por eso la encarnación es un acto de *kenósis*, el acto en el que Dios lo cede todo a los seres humanos. De forma que en lo humano es donde podemos conocerlo y encontrarlo. De ahí que, como bien se ha dicho, «la secularización es el rasgo constitutivo de una auténtica experiencia de lo religioso»<sup>46</sup>. En otras palabras, si tomamos en serio lo que se nos dice en el Nuevo Testamento, es en *lo secular* y no en *lo sagrado* donde, ante todo, encontramos y vivimos la auténtica experiencia de la religión que nos enseñó Jesús. Ya que la secularización es la condición y el conjunto de circunstancias en las que nos quedamos con lo humano, de forma que incluso lo divino se hace presente en lo humano. De ahí que, hablando con propiedad, no podemos decir que *Jesús es Dios*, sino exactamente al contrario, a partir de la encarnación, sólo podemos afirmar que *Dios es Jesús*. Lo que equivale a decir que Jesús es la presencia de lo divino en lo humano, la revelación de lo trascendente en lo inmanente. Es, en última instancia, la única forma y el único camino que tenemos los humanos de acceder a lo divino. Por lo tanto, *no hay más camino de acceso a lo divino que la kénosis, el despojo y la privación, de eso que los humanos denominamos como «divino»*. Lo que no significa —insisto en ello— que nos privemos de lo divino o que prescindamos de lo divino, sino que aceptemos que lo divino se nos revela en lo humano. Y se nos revela en la medida en que respetamos lo humano, poten-

45. A. Torres Queiruga, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid, 2008, p. 117.

46. R. Rorty, «Anticlericalismo y ateísmo», en R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 55-56.

ciamos lo humano y nos humanizamos cada vez más y más, superando la inhumanidad que hay en nosotros.

#### 8. *Dios se identifica con el ser humano*

La encarnación de Dios en lo humano, la fusión de Dios con la humanidad, es tan seria y de tan serias consecuencias, que no se limita al ser humano que fue históricamente Jesús de Nazaret. *La encarnación de Dios en Jesús, la «kénosis» de Dios encarnado y humanizado, es tan radical, que el hecho más sobrecogedor es que Dios se identifica con todo ser humano.*

No se trata de una exageración para impresionar al lector. Cuando el *Evangelio de Mateo* cuenta en qué consistirá el juicio definitivo de Dios sobre la historia de la humanidad (Mt 25, 31-46), describe ese acontecimiento, final de la historia y comienzo de la existencia en plenitud y definitiva, de forma que viene a decir, en último término, que Dios se identifica con cada ser humano, con todo lo que es sufrimiento, despojo y humillación inherente a lo humano y en todas las formas que eso se puede producir y reproducir en la limitada y dolorosa condición de los mortales. Por otra parte, esa identificación y esta fusión de Dios con los humanos es tan fuerte y tan determinante que, cuando llegue la hora de la verdad suprema, la hora del juicio definitivo de Dios, lo único que en ese momento se va a tener en cuenta no va ser lo que cada cual ha hecho o ha dejado de hacer *con Dios*, sino lo que ha hecho o ha dejado de hacer *con los seres humanos* con los que ha convivido.

Lo que acabo de decir es tan fuerte y nos resulta tan inaceptable, que son muchos los que piensan que ese relato, llamado del «Juicio Final» o «juicio de las naciones», no salió de labios de Jesús, sino que fue elaborado por el autor del evangelio que llamamos de Mateo. En este caso, lo que habría hecho ese autor consistiría en haber recogido «los aspectos más salientes del mensaje de Jesús» y los habría «estructurado y recreado dentro de la Iglesia» o comunidad en la que el llamado Mateo redactó su escrito<sup>47</sup>. Lo que ocurre es que, al menos hasta este momento, no tenemos pruebas definitivas que demuestren la posibilidad que acabo de indicar. Pero incluso en el caso de que tales pruebas aparecieran, de lo que no hay duda es de que el *Evangelio de Mateo* recogió, en el llamado relato del Juicio Final, las enseñanzas más fundamentales de Jesús. Lo cual quiere decir que ese relato es un resumen o síntesis de lo más fuerte, lo más serio y lo más impresionante que Jesús quiso comunicar en su mensaje a los humanos. Esto está fuera de duda. Porque, con

47. X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Mt 25, 31-45), Sígueme, Salamanca, 1984, p. 70.

ese relato del juicio último, el *Evangelio de Mateo* quiere decir que tal juicio se hará de acuerdo con el resumen o síntesis de lo que él había querido comunicar.

Ahora bien, si algo hay claro en este resumen o síntesis es que, cuando llegue el momento supremo, la hora de la verdad definitiva, lo único que va a quedar en pie, lo que únicamente se va a tener en cuenta como criterio de salvación o perdición, no va a ser *ni la piedad, ni la religiosidad, ni la espiritualidad, ni la fe, ni siquiera lo que cada cual ha hecho o ha dejado de hacer con Dios*, sino que solamente se va a tener en cuenta una cosa, a saber: *lo que cada cual ha hecho o ha dejado de hacer con los seres humanos*<sup>48</sup>. Teniendo presente que en el relato no puede ser casual que los casos que allí se mencionan son las situaciones más bajas, las más humillantes y las que más detestamos los mortales, de acuerdo con lo que, en este mundo, se considera necesario para ser una persona que tiene éxito y sale adelante con comodidad y dignidad: la comida, el vestido, la salud, el acompañamiento, la libertad y la legalidad del que no es un extranjero, un inmigrante un «sin papeles». Esta enumeración de situaciones extremas se refiere, como es lógico, a situaciones de sufrimiento. Con lo que el relato de Mateo es, por supuesto, una exhortación a la práctica de amor al prójimo. Pero la clave del relato está en otra cosa que mucha gente ni sospecha. Se trata de esto: si a un ser humano se lo despoja de alimento, de ropa, de salud, de otras personas que lo acompañen, de la dignidad de quien es un hombre libre, de los derechos que tiene quien goza de nacionalidad, si a una persona se le quita todo eso, ¿qué le queda? Sólo una cosa: *su condición de ser humano*. Eso y nada más que eso. Con lo cual llegamos a una conclusión decisiva: *mediante su encarnación en Jesús, Dios se ha identificado y se ha fundido con lo más básicamente humano, con lo más elementalmente humano, con lo que por eso mismo es común a todos los seres humanos sin distinción posible*. Dicho en otras palabras: *Dios se ha encarnado y se ha identificado con lo que es común a todos los seres humanos sin distinción alguna*.

9. «*El que a vosotros recibe, acoge o escucha, a mí me recibe*»

Esta *identificación de Dios con los seres humanos* está atestiguada en otros pasajes de los evangelios, en los que se viene a repetir que Jesús se funde y se confunde con personas concretas. Lo que equivale a decir que es Dios mismo quien se identifica y se funde con tales personas. Esto, ni

48. *Ibid.*, p. 216; J. M. Castillo, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Desclée, Bilbao, 1998, p. 60.

más ni menos, es lo que viene a decir Jesús a los discípulos cuando los envía para anunciar el Evangelio: «El que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que me ha enviado» (Mt 10, 40). Idéntica idea se repite en un contexto muy distinto y con palabras diferentes: «El que acoge a uno de estos niños pequeños por causa mía, a mí me acoge; y el que me acoge a mí, no es a mí a quien me acoge, sino al que me ha enviado» (Mc 9, 37; Mt 18, 5). Y en el *Evangelio de Lucas*, el mismo planteamiento, dicho a propósito, no ya de la acogida, sino de la escucha: «Quien os escucha a vosotros, me escucha a mí; quien os rechaza a vosotros, y me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado» (Lc 10, 16). Estos textos son en realidad textos paralelos<sup>49</sup>. Y a ellos hay que sumar Lc 9, 48, que insiste en la misma afirmación exactamente. Por último, en Jn 13, 20, Jesús afirma el mismo principio: «quien recibe a uno cualquiera que yo envíe, me recibe a mí, y el que me recibe a mí, recibe al que me ha enviado». Como es fácil advertir, en todos estos textos se afirma una secuencia que, en definitiva, viene a identificar a Jesús con Dios, por una parte, y a Jesús con los seres humanos, por otra. De donde resulta que la secuencia es ésta: Dios = Jesús = ser humano. Y esta identificación se refiere a hechos tan diversos y tan totalizadores como son *acoger, rechazar, recibir, escuchar*. Teniendo en cuenta, además, estas otras secuencias de identificación: en la *Didaché*, XI, 4-5 y en Ignacio de Antioquía, *Carta a los efesios* VI, 1 se habla sólo de la identificación misionero = Jesús, mientras que en Jn 5, 23 y 12, 44 aparece únicamente la secuencia Jesús = Dios<sup>50</sup>.

Pero sobre esta serie de textos hay que hacer algunas observaciones. En primer lugar, no parece que se pueda justificar con razones convincentes que, en toda esta serie de textos evangélicos o de la más primitiva tradición de la Iglesia, se tenga por objeto «seguir haciendo hincapié en la figura de Dios»<sup>51</sup>. Porque las secuencias indicadas establecen equivalencias y no diferencias. Ni dan pie para pensar que se destaca uno de los elementos de esas frases sobre los otros elementos de la equivalencia. A no ser que aceptemos, efectivamente, que se hace hincapié en Dios, lo cual sería lógico, hasta cierto punto, dado que siempre, y por definición, Dios es más que el hombre. Pero entonces lo que se afirma, de forma asombrosa, es que quien, por definición, *es más* se ha hecho *igual o equivalente*. Es decir, *en Jesús, Dios se ha identificado con el ser*

49. Está fuera de duda que Mt y Lc proceden de la fuente Q. La coincidencia en los verbos *akoúein* y *déchesthai*, que relacionan estos textos con Mc, prueba la fuente común de estos pasajes. Cf. S. Schulz, *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zollikon, Zürich, 1972, pp. 457-458.

50. J. D. Crossan, *El Jesús de la historia*, p. 401.

51. *Ibid.*, p. 402.

*humano*. Pero a esto hay que añadir todavía algo que viene a reforzar la insospechada fuerza de lo que afirman estos textos. Se trata de que la identificación no se establece solamente con los discípulos, sino además (y sobre todo) *con los niños*. Ahora bien, los niños no representaban en aquella sociedad lo que para nosotros hoy, los seres entrañables, inocentes, encantadores y a los que protegemos y tratamos con la mayor delicadeza. Nada de eso. Se sabe que, en las sociedades mediterráneas del siglo I, los recién nacidos, sobre todo si eran niñas, podían ser abandonados por sus padres y eran recogidos de los basureros para ser criados como esclavos. Es verdad que no se han encontrado testimonios de que esta práctica brutal existiera entre los judíos<sup>52</sup>. Pero es cierto que los judíos podían legalmente vender como esclavas a sus hijas menores de doce años y medio. Si la venta se hacía a otro judío el propietario de la chica podía tenerla a su disposición durante seis años completos (Ex 21, 2; Dt 15, 12)<sup>53</sup>. Lo que obviamente indica, no sólo el bajo precio que se tenía, en aquel tiempo, por la mujer, sino sobre todo el hecho innegable de que los niños (y más las niñas) eran las criaturas que eran auténticamente «los nadie» de aquel tiempo, los que carecían de todo derecho y de toda dignidad. Pues bien, con tales seres humanos se identifica Dios. Y hasta ellos baja y se rebaja Dios.

#### JESÚS, HUMANIZACIÓN DE DIOS

En resumen, después de todo lo que acabo de explicar, se puede afirmar que, por la información que nos proporcionan diversas tradiciones del Nuevo Testamento, queda claro que el Dios en el que cree el cristianismo es el Dios que se nos ha revelado en Jesús. Ahora bien, esto ha sucedido de tal manera que Jesús es *el medio* y *la clave* para el acceso a Dios y para poder conocer a Dios. Concretamente en Jesús tenemos: 1) la *imagen* visible de Dios invisible; 2) la *reproducción* del ser mismo de Dios; 3) la *Palabra* que nos explica a Dios; 4) la *encarnación* de Dios; 5) el *conocimiento* de Dios; 6) la *locura* de Dios; 7) la *debilidad* de Dios; 8) el *anonadamiento* de Dios; 9) la *identificación* de Dios *con el ser humano*; 10) la *fusión* de Dios *con todos los seres humanos* especialmente y con marcado acento *con los últimos de este mundo*.

Para comprender la significación y el alcance de las diez afirmaciones, que acabo de hacer, hay que tener en cuenta las siguientes precisiones que considero fundamentales:

52. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, 1976-1984, vol. I, p. 33; vol. II, p. 41. Citado por J. D. Crossan, *El Jesús de la historia*, p. 318.

53. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, pp. 325 y 376.

1. Estas afirmaciones no se hacen desde la metafísica griega del *ser*, sino desde la historia bíblica del *acontecer*. Sólo si tenemos presente esta precisión fundamental nos podemos librar de incurrir en el espejismo engañoso de quien, insensiblemente y sin darse cuenta, da un paso que nunca se puede dar, porque trasciende lo que está al alcance de nuestro conocimiento y piensa ilusoriamente que accede a lo que nunca jamás puede estar al alcance de lo que nosotros podemos conocer. La teología se ha empeñado insistentemente en saber y definir *lo que Dios es*, cosa que nos trasciende por completo y nunca podremos saber. Sin embargo, la teología se ha interesado menos, o incluso no se ha interesado nada, en precisar y concretar *lo que sucede cuando Dios se hace presente y cómo se hace presente*. Esto último es lo que nunca interesó a la metafísica griega. Pero esto es lo que centra el interés y los problemas que plantea la historia bíblica, que va explicando cómo y cuándo se hace presente Dios en la historia humana, en la vida de cada pueblo, de cada sociedad, de cada individuo. Una historia que en el Evangelio de Jesús alcanza la cumbre de su lección suprema.

2. Por no tener debidamente en cuenta lo que acabo de explicar, por eso la cristología ha incurrido, a veces, en contradicciones o, al menos, en afirmaciones ambiguas que no encajan unas con otras. Por ejemplo, K. Rahner intenta precisar el sentido y el alcance de las fórmulas «es» cuando se usan en cristología. Si tales fórmulas pretenden expresar la identidad real entre Jesús y Dios, entre el sujeto y el predicado, pueden resultar (opina Rahner) engañosas. Porque Jesús, según su humanidad, no es Dios. Y Dios, según su divinidad, no es hombre «en el sentido de una identificación real»<sup>54</sup>. La ambigüedad, y quizá el engaño, en esta reflexión está en que, mediante fórmulas «es», que son las propias del conocimiento específico de la metafísica, se pasa del hombre Jesús al Dios trascendente. Es decir, lo propio del ser humano, que no puede conocerse sino por el acontecer propio de los humanos, que es la vida y la historia. Pero Rahner pasa y da el salto asombroso al ser divino, que no puede situarse sino en el ámbito de lo que nos trasciende a los humanos y que por eso está fuera de la vida y de la historia. Pretender resolver esta diferencia y *distinción radical de planos*, mediante el recurso a *la metafísica del ser*, es un intento que desemboca inevitablemente en la contradicción. Sólo mediante *la historia del acontecer*, tal como esa historia se desarrolló en la vida de Jesús, puede tener sentido la apelación que el mismo Rahner hace a la *cristología en búsqueda*, que no es la «cristología que busca», sino la cristología que «encuentra lo buscado precisamente

54. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979, p. 340.

en Jesús de Nazaret»<sup>55</sup>. «Lo buscado» en cristología es Dios y la salvación que encontramos en Dios. Ahora bien, *encontrar a Dios en Jesús de Nazaret* es lo mismo que *encontrar a Dios* (y la salvación que Dios nos concede) *en la historia, en la vida y en la actuación de aquel judío que fue Jesús el Nazareno*.

3. Por lo que acabo de decir se comprende que las fórmulas, que utiliza el Nuevo Testamento para hablar de la encarnación y de la presencia de Dios en el hombre Jesús, no expresan una *cristología ascendente de divinización de lo humano*, sino por el contrario una *cristología descendente de humanización de lo divino*. O dicho más claramente, lo que queda patente en los evangelios, cuando hablan del Enigma y del Misterio, que la gente veía en Jesús, cuando sugieren «lo Numinoso» que se mostraba en aquel hombre, en todo eso no se trata de que *Jesús fue elevado a la condición divina*, sino que *Dios se rebajó a la condición humana*. Por supuesto, en el Nuevo Testamento hay también una «cristología ascendente». Es la cristología que culmina y se manifiesta en *la resurrección*. Pero, sorprendentemente, los relatos de las apariciones de Jesús resucitado, «constituido Hijo de Dios, Señor y Mesías» (Rm 1, 4), «Jefe y Salvador» (Hech 5, 31), están redactados de manera que ya no causan estupor y miedo, como sucede en las teofanías de Dios en el Antiguo Testamento<sup>56</sup>, sino que, por el contrario, entonces es cuando Jesús se muestra *más humano*. Es el Dios que no quiere que sus discípulos estén plantados mirando al cielo (Hech 1, 11), que con su resurrección les prohíbe el miedo (Mt 28, 5.10) y vence ese miedo causando «mucha alegría» (Mt 28, 8). Es más, cuando Jesús se aparece, produce con su presencia un gozo indecible (Lc 24, 40), se deja abrazar (Mt 28, 9; Jn 20, 17), come con sus amigos, los discípulos (Lc 24, 41-42; Jn 21, 12-14), se les muestra precisamente cuando parte y comparte la cena con ellos (Lc 24, 30-31). Es evidente que todo esto se nos dejó escrito así y se nos transmitió así, no por casualidad, sino porque así lo vivieron aquellos primeros testigos del Resucitado. La resurrección de Jesús no anula la *humanización* de Dios en Jesús. Ni recompone el *anonadamiento* de Dios en Jesús. Ni por eso Dios abandona su «*locura*» o se restablece de su «*debilidad*». El acontecimiento de la encarnación es irreversible. Y la resurrección no es sino la ratificación definitiva de que Dios, tal como lo entendemos los cristianos a partir de Jesús, es *el Dios cuyo conocimiento queda delimitado y definido por el ámbito de lo que*

55. *Ibid.*, p. 345.

56. El terror que causaba la aparición de Dios queda patente en la convicción que se tenía de que el hombre no pudo ver a Dios sin morir: Gn 32, 21; Ex 24, 10 s.; 33, 20; Jue 6, 22; 13, 22; Is 6, 4; cf. Ex 3, 6; 20, 19; Dt 4, 33; 1 Re 19, 13.



*fue la vida y la historia de Jesús. De manera que a Dios ya no podemos entenderlo, ni buscarlo, ni encontrarlo fuera de aquello que hizo y dijo Jesús. Sólo así es posible darle un sentido verdadero a la afirmación según la cual Jesús es la revelación de Dios o que Jesús nos ha revelado quién es Dios y cómo es Dios.*

4. Por esto se puede y se debe decir que el Dios en el que cree el cristianismo es un «Dios diferente» (Ch. Duquoc). Diferente del Dios de las religiones, que es el Dios en el que tantos cristianos creen con toda seguridad y hasta con una convicción que ellos tienen como indiscutible. Porque, si tomamos en serio que a Dios lo conocemos y lo encontramos en la vida y en la historia de Jesús, entonces nos encontramos con un hecho sorprendente. Al Dios de Jesús no lo encontramos en el Templo, en sus rituales y ceremonias sagradas, ya que Jesús, para hablar con Dios, no sabemos que se fuera al Templo, sino a la soledad del campo y del monte. Y además denunció la corrupción que lleva consigo el Templo y anunció su destrucción definitiva. Al Dios de Jesús tampoco lo encontramos en la incondicional sumisión a la Ley religiosa, con sus normas, sus observancias, sus prohibiciones, sus amenazas y sus condenas, ya que Jesús relativizó las leyes religiosas y sólo las admitió en tanto en cuanto servían para dar vida a los seres humanos, respetar sus derechos y su dignidad, haciéndolos más felices. Por último —y esto es lo más importante—, al Dios de Jesús lo encontramos donde Jesús dijo que lo podemos encontrar: en los que pasan hambre y sed, en los forasteros (los que no son «de los nuestros»), en los que no tienen qué ponerse y andan desnudos y desarrapados, en los enfermos, en los presos de las cárceles, en los niños, que son la expresión antigua de los que ahora tienen que vivir «sin papeles», los que carecen de derechos y de la dignidad que otorgan los derechos a las personas. Por tanto, el Dios de los templos y las liturgias, el Dios de las leyes y las observancias, el Dios de los funcionarios de lo sagrado y lo excelso, ese Dios es verdadero en la medida, y sólo en la medida, en que nos hace más humanos, es decir, en la medida en que nos hace lo que se hizo él. Tan profundamente humano, que la «locura» y la «debilidad» son las «patologías» que los «sabios» y «entendidos» de este mundo le echan en cara a Dios siempre que desprecian en esta vida a quienes, como pueden y quizá torpemente, quieren seguir encontrando a Dios donde Jesús nos dijo que había que encontrarlo.

5. Después de todo lo dicho, y en el sentido en que lo acabo de explicar, es lícito, es incluso obligatorio para el cristiano, decir que el centro de nuestras creencias no está en la afirmación *Jesús es Dios*, como tampoco lo está en la confesión *Dios es Jesús*. En la medida en que las fórmulas «es» expresan identidad entre el sujeto y el predicado, no es

posible afirmar esa identidad entre realidades (*Dios y hombre*) que, por definición, se sitúan en planos radicalmente distintos. Como ya he dicho, solamente desde el acontecimiento y la historia de aquel hombre, que fue Jesús, conocemos a Dios y nos relacionamos con él.

6. De acuerdo con todo lo que acabo de explicar, resulta lógico y coherente afirmar que lo específico del cristianismo no es la afirmación de un conjunto de verdades sobre realidades trascendentes, basadas en unos conceptos y en un lenguaje metafísico de matriz helenista, sino algo mucho más importante en la vida, que se sitúa en el centro de la existencia humana. *Dios se dio a conocer en Jesús humanizándose*, descendiendo hasta el fondo, hasta lo más bajo, hasta lo mínimo, lo que es común a todos los seres humanos, aquello en lo que todos los humanos coincidimos, más allá de las diferencias étnicas, nacionalistas, culturales, de género, de origen, de lengua, de religión o de cultura. El Dios de Jesús se identifica con lo humano que es común a todos los humanos, aquello en lo que todos coincidimos.

7. Por tanto, no se trata de afirmar que Jesús no es Dios. Como tampoco se trata de defender que Jesús es Dios. Porque afirmar o negar lo uno o lo otro no está a nuestro alcance, en la medida en que la fórmula «es» expresa identidad entre el sujeto y el predicado. Utilizar fórmulas mediante las cuales se identifica, en definitiva, *lo inmanente con lo trascendente* invalida tales fórmulas. Porque desde *el ámbito de la immanencia* no podemos afirmar nada que, por definición, se sitúa en *el ámbito de la trascendencia*. Ya que eso equivale a rebasar un orden de la realidad, que nos es conocido, a otro orden de la realidad, que nos es desconocido e imposible de conocer.

8. Tan fundamental como lo que acabo de decir es afirmar también que *no pretendo defender que Jesús fue, y sigue siendo, un hombre y nada más que un hombre*. Una afirmación así, no tiene fundamento ni en el conjunto del Nuevo Testamento, ni en los evangelios concretamente, ni en la tradición cristiana, aceptada y defendida por la enseñanza oficial de la Iglesia y la experiencia de siglos y de generaciones de cristianos. El cristianismo ha creído y defendido siempre que Jesús supera y, en ese sentido, trasciende la mera condición humana y, por tanto, supera y trasciende las limitaciones de lo que da de sí lo meramente humano. ¿Qué quiero decir con esto? La limitación y la deshumanización es inherente a la condición humana. *En la medida en que Jesús se mostró en su vida mortal como un ser humano, que superó la limitación propia de la condición humana y, por tanto, alcanzó la humanidad plena, en esa misma medida Jesús no fue un mero hombre*. Y en esa medida también Jesús

reveló al Padre que trasciende lo humano, es decir, nos reveló al Dios trascendente. En este sentido, es correcto afirmar que, en el hombre Jesús, Dios se humanizó plenamente y Dios se fundió con aquel hombre, en cuanto que se identificó con lo humano, superando la deshumanización que es propia de nuestra limitada humanidad. Dicho todo esto de otra forma, cuando hablo de «deshumanización», estoy hablando de «maldad». Me refiero, por tanto, a la inhumanidad que se pone de manifiesto y se evidencia en toda inclinación y en toda conducta que, por acción u omisión, termina dañando o haciendo sufrir a alguien. Es decir, hablo aquí de la inhumanidad que se traduce en ruptura ética y, por eso, en detrimento de alguien o agresión a alguien.

9. No podemos saber si Jesús fue o no fue consciente de esta condición suya singular, enteramente única y excepcional. Más bien, hay datos en los evangelios que hacen pensar que Jesús no tuvo conciencia plena y clara de su propia singularidad. Según los textos evangélicos de Mc 10, 13 par; Mt 24, 36 y Jn 14, 28, que enseguida voy a explicar sumariamente, no parece que Jesús tuviera conciencia alguna de su identidad con el Padre en ningún sentido.

10. La última reflexión, que cabe hacer aquí, es que el acontecimiento de Jesús representa una innovación sorprendente en la historia de las religiones y, más concretamente, en lo que se puede denominar «la estructura de la *experiencia religiosa*». Tal experiencia, como es bien sabido, se ha manifestado en «hierofanías» singulares que rompían el curso normal de la vida y hacían presente algo insólito<sup>57</sup>. Ya he dicho que experiencias de este tipo se produjeron también en la vida de Jesús, de forma que fue el propio Jesús el que ocasionó la «ruptura de nivel», como ha dicho acertadamente Juan Martín Velasco<sup>58</sup>, es decir, el momento en que el ser humano vive la experiencia de algo superior y sobrecogedor que le impresiona y le sorprende. Así han acontecido siempre las «teofanías», las apariciones de «lo divino», como momentos de excepción, de ingreso en una vivencia nueva y diferente que rompe con lo habitual. Sin embargo, la novedad de Jesús (y con Jesús, del cristianismo) estuvo, y debe seguir estando, en que el encuentro con «lo divino» se experimenta en el encuentro con «lo humano», con lo más profundamente humano, con lo más básicamente y radicalmente humano. El Dios de Jesús no nos saca de lo humano para introducirnos en «otro nivel» de realidad superior. La realidad más alta y más sublime, para Jesús, es precisamente la rea-

57. J. Gómez Caffarena, *El Enigma y el Misterio*, pp. 42-43.

58. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 87-89.

lidad más simple, la más modesta y sencilla, la más cotidiana, la que se identifica con lo último de este mundo. La realidad en la que «lo ético», «lo social» y «lo teológico» se funden en «lo normal» de nuestras vidas. En definitiva, con todo esto quiero recordar sencillamente que, si Dios es amor, al Dios de Jesús lo encontramos en la cotidiana y sencilla, pero también sobrecogedora, experiencia del amor a alguien, de cariño a los demás. En este sentido es enteramente correcto y sorprendente decir que encontramos «lo divino» en la experiencia de «lo humano».

#### ¡DEJAD QUE DIOS SEA DIOS!

Ya he recordado antes este texto de Karl Barth. Y lo vuelvo a recordar porque me sirve como punto de partida para explicar lo que queremos (y debemos) decir cuando hablamos de *Jesús y Dios*. En efecto, cuando se trata de este tema capital, existen siempre dos peligros. *Por una parte*, el peligro de insistir tanto en la condición divina de Jesús, que su condición humana quede debilitada hasta el extremo de que en Jesús encontremos, por supuesto, a Dios, al Dios de siempre, ya sea el Yahvé del Antiguo Testamento, o bien el Dios de la metafísica griega, pero de manera que en Jesús no veamos a un hombre, un ser humano, tan plenamente humano como lo somos todos los humanos. *Por otra parte*, el peligro de destacar tanto la humanidad de Dios que, en definitiva, cuando hablamos de Jesús, tengamos efectivamente un hombre cabal, pero de forma que nos quedemos sin Dios. O quizá lo que nos quede sea un Dios tan diluido y disuelto en lo humano que, en realidad, eso ya no sea Dios.

Hasta ahora, he insistido en *la humanidad de Dios*, ya que el misterio de la Encarnación sólo se puede comprender correctamente si se entiende como el misterio de *la humanización de Dios*. Sólo podemos conocer a Dios *desde lo humano y vinculado a lo humano*. Pero eso no quiere decir, en modo alguno, que, en definitiva, nos quedamos sin Dios y nos conformamos sólo con el hombre. En el Nuevo Testamento, a Jesús se lo designa con dos títulos cuyo significado y alcance es necesario explicar, al menos en su contenido básico y en sus posibilidades teológicas. Estos títulos son: 1) el «Señor» (*kýrios*); 2) el «Hijo de Dios» (*huiós tou theou*). ¿Se deduce de tales títulos que Jesús fue reconocido y confesado como Dios, en el sentido de *el Dios trascendente*?

El título de «Señor» (*kýrios*) se aplicaba en la literatura antigua, lo mismo griega que latina, tanto a los dioses como a determinados hombres importantes, tal era el caso de los reyes y emperadores<sup>59</sup>. En la traduc-

59. Foerster, TWNT III, pp. 1047-1048.

ción de los Setenta, aunque en la inmensa mayoría de los casos se aplica a Dios, hay veces en que se utiliza para hablar del dueño o señor terreno de algo o de alguien (Os 2, 18; Jue 19, 22-23). En los evangelios, a Jesús se lo llama «Señor» (*kýrios*) para indicar que era tenido por «Maestro» (*rabbi*) (por ejemplo, Mc 9, 5 comp. con Mt 17, 4). El Jesús de los evangelios sinópticos no fue designado «Señor» como título propio de Dios<sup>60</sup>. Por tanto, el Jesús histórico no fue reconocido como «Señor» en cuanto apelación propia y exclusiva del Dios trascendente. Otra cosa es si hablamos del Cristo resucitado. En este caso, la invocación de *Kýrios*, que la comunidad dirige al Resucitado, tiene el carácter de profesión de fe. Se trata en este caso de una de las profesiones de fe más antiguas entre los cristianos. Con esta profesión de fe la comunidad se somete a su Señor, confesando al mismo tiempo que es el Señor del mundo. Dios resucitó a Jesús y lo elevó a la categoría de *Kýrios* universal (Flp 2, 9 ss.; cf. Is 45, 23 s.)<sup>61</sup>. Pero, ¿significa esto que las comunidades primitivas reconocieron a Jesús como el Dios trascendente o de condición divina, «consustancial» al Padre? Esto no se puede afirmar sencillamente y sin poner serios matices porque, como sabemos, la Iglesia llegó a hacer esa afirmación mucho más tarde, en el siglo IV (concilio de Nicea, 325), e incluso durante muchos años después se siguió discutiendo el asunto. Fue en el concilio primero de Constantinopla (381) cuando la cuestión quedó dogmáticamente zanjada, aunque incluso mucho después de aquel concilio, todavía en tiempos del emperador Justiniano (siglo VI), la doctrina de Arrio siguió teniendo innumerables seguidores a los que el Imperio se vio obligado a perseguir con violencia, para mantener la unidad política<sup>62</sup>.

El título «Hijo de Dios» (*Huiós tou theou*), en el sentido que lo entiende el Nuevo Testamento, no existe en la literatura griega. A lo sumo, en el pensamiento platónico se puede hablar del Demiurgo que quiere engendrar seres «próximos», es decir, semejantes a él<sup>63</sup>. En la religión de Israel, sabemos que «hijo de Dios» podía denominarse a algún personaje singular, por ejemplo al rey David (2 Sam 7, 12-16). En tiempo de Jesús, se encuentra, en la comunidad de Qumrán, algún texto (4Q174) en el que el apelativo de hijo de Dios «podía ser entendido mesiánica-

60. H. Bietenhard, «Señor», en L. Coenen, E. Beureuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* IV, p. 206.

61. *Ibid.*, p. 206.

62. G. Tate, *Giustiniano. Il tentativo di riforma dell'Impero*, Salerno, Roma, 2004, p. 609.

63. F. Alesse, «Generación por voluntad divina en las corrientes filosóficas de época imperial», en J. J. Ayán, P. de Navascués y M. Aroztegui (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* II, Trotta, Madrid, 2007, p. 101.

mente»<sup>64</sup>. En los evangelios de *Mateo* y *Lucas*, se habla de la relación «Padre - Hijo» (Lc 10, 21-22; Mt 11, 28 s.), pero sólo para indicar la entrega que el Padre hace de la revelación a Jesús<sup>65</sup>. La voz del cielo que proclama a Jesús en su bautismo como «Hijo» (Mc 1, 11 par) marca el futuro de Jesús como una prefiguración de su muerte. Por lo demás, habría que cuidarse de elevar estos textos a la categoría de argumentos en pro de la igualdad substancial entre el Padre y el Hijo. Ni semejante lenguaje ni su contenido encajan en la mentalidad o en las convicciones de los evangelios. Quizá lo más correcto que se puede decir sobre este asunto es que el Hijo de Dios expresaba «tanto el origen de Jesús [...], su vinculación sin igual con Dios, como también su verdadera naturaleza humana»<sup>66</sup>. En Mc 13, 32, se afirma que el Hijo no sabe cosas que están reservadas al Padre, lo que indica claramente que no es posible establecer una identidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo, si bien sabemos que el origen de este texto está sometido a discusión<sup>67</sup>. Finalmente, por lo que se refiere a los quince textos en los que Pablo designa a Cristo como «Hijo de Dios», debe decirse, ante todo, que no es demostrable (según la lógica del discurso humano) que «la filiación divina de Jesús implica un enunciado acerca de su ser divino sobrenatural»<sup>68</sup>. Decir eso equivale a saber de antemano lo que es el «el ser divino sobrenatural», cuando en realidad eso es precisamente lo que no sabemos y lo que Jesús vino a revelarnos y lo que nosotros podemos saber, no mediante *nuestro discurso*, sino mediante *su vida*. De ahí que el mismo Pablo que en Rm 1, 3-4 habla de la glorificación de Jesús como «Señor» y como «Hijo de Dios», en el himno de Flp 2, 5-11 se afirma que tal glorificación es la exaltación que sigue al descenso, al vaciamiento (*kenósis*) y al despojo total de Dios al humanizarse «en una condición como la nuestra pecadora y en su carne mortal» (Rm 8, 3). Ni de estos textos, ni de 1 Cor 15, 23-28, parece que pueda deducirse una argumentación que justifique la cristología dogmática posterior de los concilios de Nicea y Calcedonia. El texto citado de la primera *Carta a los corintios* está ela-

64. H. Lichtenberger, «El Mesías como Hijo de Dios en la Sabiduría y en la Apocalíptica», en J. J. Ayán, P. de Navascués y M. Aroztegui, *Filiación* II, p. 114.

65. O. Michel, «Hijo», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento* II, p. 296.

66. M. Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Sígueme, Salamanca, 1978, p. 126. Citado por F. Pérez Herrero, «La filiación divina de Jesús en el evangelio de Marcos», en J. J. Ayán, P. de Navascués y M. Aróstegui, *Filiación* II, p. 182.

67. Cf. J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos* II, Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 241-242.

68. F. Hahn, «Huios», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento* II, p. 1829.

borado a partir del material que suministran los *Salmos* (8, 7 y 10, 1)<sup>69</sup>. Se trata, pues, más de una referencia al Antiguo Testamento que conecta con la revelación nueva que nos aporta Jesús. Mucho más de eso, no creo que el texto de Pablo pueda dar más de sí.

En conclusión, después de recordar los contenidos básicos de los dos predicados principales que el Nuevo Testamento atribuye a Jesús, «Señor» e «Hijo de Dios», parece que no se puede afirmar con seguridad que tales expresiones sean la formulación bíblica en la que se debe fundamentar la doctrina del magisterio eclesialógico en los concilios de los siglos IV y V. Los concilios de Nicea y Calcedonia, en los que se definió la identidad de «naturaleza» y «persona» de Jesús con el Dios trascendente, el Dios que era conocido en las culturas mediterráneas de la Antigüedad, ya sea que hablemos de Yahvé (el Dios del judaísmo) o del Motor Inmóvil (el Dios de la metafísica de los griegos).

#### ¡EN JESUCRISTO!

Completando el texto de Barth, insisto en que hemos de «dejar que Dios sea Dios», pero eso debe realizarse *en Jesucristo*. Utilizo, pues, la fórmula de Barth para decir, una vez más, que (en la tradición cristiana) a Dios solamente podemos conocerlo y respetarlo si, al pensar en Dios y al hablar de Dios, hacemos eso *dentro de los límites que nos ha marcado Jesús*, sin salirnos de esos límites, o sea, en el ámbito de conocimiento y comprensión que permite el conocimiento y la comprensión que tenemos de Jesús. Esto supuesto, hay que recordar, ante todo, algo que es enteramente obvio, a saber: que el Nuevo Testamento establece una diferencia clara y patente entre el Padre y Jesús. Y por cierto, una diferencia a partir de la cual se impone la necesidad de hacer una re-lectura y una re-interpretación de la definición del concilio de Nicea. No para negar la verdad de lo dicho en aquel concilio, sino para comprender mejor esa verdad en su profunda significación.

En el gran relato de los evangelios, se repite constantemente que Jesús se relacionaba con Dios como Padre. Jesús, por tanto, se reconoce *Hijo del Padre*. Es decir, Jesús habla de su relación con Dios *utilizando el modelo de relación humana que existe entre un hijo y su padre*. Pues bien, como sabemos, en la experiencia humana de todos los hombres y de todos los tiempos, la relación humana de un hijo con su padre no es una relación de iguales, sino la relación de un inferior a un superior. De hecho, la diferencia fundamental entre Dios y Jesús está atestiguada por el mismo Jesús en el relato del joven rico. A la pregunta del joven,

69. O. Michel, «Hijo», p. 299.

Jesús matiza algo que resulta clave: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios» (Mc 10, 18). Es evidente que, si la «bondad», que el demandante había atribuido a Jesús (Mc 10, 17), éste la remite y la aplica solamente a Dios, lo más lógico es pensar que Jesús no se identificaba (sin más) con Dios. Parece, por tanto, que este asunto no se puede despachar, como hace J. Gnllka, diciendo tranquilamente que «no interesa una cualidad humana o divina en Jesús», sino solamente su orientación hacia la voluntad de Dios<sup>70</sup>. Más coherente me parece V. Taylor que reconoce honestamente el problema: «la pregunta de Jesús y su afirmación de que sólo Dios es bueno implican un cierto contraste entre Jesús y Dios»<sup>71</sup>.

Este contraste entre el Padre y Jesús vuelve a aparecer en el discurso sobre el final de la historia. Cuando los discípulos le preguntan cuándo sucederá eso, Jesús responde sin titubeos: «En lo referente al día aquel o a la hora, nadie lo sabe, ni siquiera los ángeles del cielo ni el Hijo, sino únicamente el Padre» (Mc 13, 32). ¿Significa esto que, efectivamente, Jesús ignoraba cosas que sólo eran conocidas por el Padre? Hay autores que no ven problema alguno en este texto porque, sin dar prueba alguna de ello, salen de la dificultad diciendo que se trata de una interpolación posterior<sup>72</sup>. Sin embargo, quienes más detenidamente han analizado estas palabras del *Evangelio de Marcos* afirman que «no existe duda alguna razonable sobre la autenticidad de la sentencia» (V. Taylor). Es más, seguramente «el escándalo que originó [...] es el sello de su autenticidad»<sup>73</sup>. Lo cual, por otra parte, no es sino un argumento más en pro de las consecuencias que se siguieron del «anonadamiento» de Dios en Jesús. Porque, como indica el mismo Taylor, «hoy día está muy difundida la opinión de que Jesús, a causa de la encarnación, aceptó los límites cognoscitivos que son inseparables de una verdadera humanidad»<sup>74</sup>.

Es verdad que la teología del *Evangelio de Juan* afirma la unidad que existe entre el Padre y Jesús (Jn 17, 11b). Pero es igualmente cierto que el propio Jesús afirma igualmente que «el Padre es más que yo» (Jn 14, 28b). Sea cual sea la explicación que se dé de estas palabras de Juan, lo que está fuera de duda es que el propio Jesús sabe y acepta la superioridad del Padre con respecto a él. Más aún, el apóstol Pablo reconoce que el final definitivo de todo y la consumación última consistirá en que incluso el Hijo «se someterá al que lo sometió, y Dios será todo

70. J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos* II, p. 99.

71. V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid, 1979, p. 509.

72. J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos* II, p. 241.

73. V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*, p. 631.

74. *Ibid.*, p. 631.



en todos» (1 Cor 15, 28). Pablo expresa así, con claridad y fuerza, la subordinación de Jesús a Dios<sup>75</sup>.

¿Qué significa esta superioridad de Dios respecto a Jesús? ¿Quiere esto decir que, en última instancia y en definitiva, nos tenemos que resignar a reconocer *la trascendencia de «lo divino» sobre «lo humano»*? ¿Estamos, por tanto, como hemos estado siempre, con la trascendencia sobre la inmanencia? ¿Hemos dado tantas vueltas para terminar estando donde estábamos al comienzo de este estudio?

Dios sin Jesús es inalcanzable. Jesús sin Dios pierde su verdadera y más profunda significación. Quiero decir con esto que una cosa es la *realidad* de la trascendencia. Y otra cosa es nuestro *conocimiento* de la trascendencia. El Dios trascendente no está al alcance de nuestra capacidad de conocimiento. Esto significa que del Dios trascendente sólo podemos conocer lo que se nos ha revelado en el Jesús inmanente. Pero esto no significa, ni puede significar, la supresión o la eliminación del Dios trascendente. Lo que defiendo en este libro —y lo defenderé mientras no se me demuestre lo contrario— es que *nunca podemos hablar ni de Dios ni de Jesús dando por supuesto que sabemos quién es Dios y cómo es Dios*. Sólo podemos pensar en Dios y hablar de Dios desde Jesús, es decir, desde la inmanencia de lo humano. En este sentido y desde este planteamiento del problema, me parece que es enteramente correcta la afirmación del obispo John S. Spong: «*Dado que Dios no puede pensarse ya en términos teísticos, no tiene sentido intentar entender a Jesús como encarnación de una deidad teísta. Por eso, la cristología antigua está en bancarrota*»<sup>76</sup>. Si pensamos en *Jesús desde Dios*, nos metemos de lleno en la «cristología en bancarrota». Por el contrario, si pensamos en *Dios desde Jesús*, tanto la significación de Dios como la significación de Jesús adquieren plena coherencia.

Por lo tanto, desde el punto de vista de la realidad existente, si realmente Dios es Dios, concluimos que Dios es superior a Jesús. Porque Dios es superior al hombre. Como en lo humano, un padre es superior a su hijo. Pero, si pensamos todo este asunto desde el punto de vista de nuestro conocimiento de esa realidad, Dios coincide con el hombre Jesús, con el Jesús histórico. De forma que solamente podemos saber sobre Dios lo que hemos oído, visto y palpado (cf. 1 Jn 1, 1) en la Palabra que nos ha revelado a Dios, la Palabra que es el Jesús de la historia. En la medida en que podemos y debemos hablar de Dios *desde Jesús*, en esa misma medida y en ese sentido podemos y debemos afirmar la *condición divina de Jesús*.

75. J. Gnllka, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 1998, p. 196.

76. *Cuadernos de la Diáspora* (mayo-noviembre de 2006), p. 99.

## EL DOGMA CRISTOLÓGICO Y LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE LA IGLESIA ANTIGUA

### LA INTOLERABLE «HUMANIZACIÓN DE DIOS»

Aceptar que el Dios en el que podemos creer es el Dios que se nos da a conocer en aquel hombre, el Nazareno, que acabó sus días como un delincuente, es duro, es difícil y complicado. De ahí que no son pocas las personas a las que se les hace inconscientemente intolerable creer en este Dios. Siguen creyendo en el Dios de siempre, el Dios de la Biblia y el Dios de la metafísica griega. Pero, al mismo tiempo, afirman que Jesús es Dios. Con lo cual se encuentran en una situación que no saben cómo resolver. Porque tienen que hacer coincidir «el Dios de siempre» con aquel humilde y escandaloso galileo que fue Jesús. Pero entonces, como no saben de qué manera se puede armonizar el *Dios omnipotente* con el *Jesús débil*, el Dios solemne con el Jesús marginal, al final y en definitiva, el que «sale perdiendo» es Jesús, del que los «buenos católicos» no ponen en duda su presunta «divinidad», pero no tienen más remedio que hacer eso a costa de «mutilar» sustancialmente la «humanidad» de Jesús. Porque, de él se quedan con que es Dios, el Dios de la omnipotencia y la majestad, pero no saben cómo armonizar eso con la debilidad y la marginalidad de Jesús. De donde resulta una imagen de Jesús mutilada y deforme. Porque, en definitiva, Jesús viene a ser un disfraz que se puso Dios para andar por el mundo. Pero a sabiendas de que ese Jesús no era, ni podía ser, un hombre como los demás. De Jesús piensan que era un hombre. Pero, si es cierto que era Dios, entonces ni era, ni podía ser, un ser humano como los demás humanos. Por ese camino y de esa manera se comete el peor atentado que se puede cometer contra Jesús y contra la cristología.

Y es que unir a Dios con Jesús, identificar al uno con el otro, es indudablemente más complicado de lo que imaginamos. Eso es algo que,

sin darnos cuenta, se nos hace intolerable. Porque nuestra pretensión de ser importantes, de ser famosos, de tener siempre razón, todo eso, se armoniza mejor con la fe en un Dios excelso y poderoso que con el seguimiento de un Jesús humilde y débil. Esta pretensión que, a fin de cuentas, es la pretensión de subirse a la carroza de los privilegiados es, en el cristianismo, una pretensión más antigua que la misma Iglesia. Porque se trata de un deseo presuntuoso y una búsqueda descarada que empezó a funcionar entre los cristianos aun antes de que la Iglesia empezara a existir como institución organizada. En efecto, tal pretensión tuvo sus primeras manifestaciones ya en vida de Jesús, entre los primeros apóstoles, tal como lo cuentan los evangelios. Como sabemos, entre aquellos hombres surgieron diferencias y discusiones sobre quién de ellos «era el más grande» (Mc 9, 34; Mt 18, 1; Lc 9, 46; 22, 24) o cuando dos de ellos pretendieron instalarse en los primeros puestos (Mc 10, 37; Mt 20, 21), cosa que lógicamente provocó la indignación en los demás (Mc 10, 41; Mt 20, 24). Señal evidente de que también los otros abrigaban deseos de poder y mando. Y es que, recogiendo toda la documentación de los evangelios sobre este asunto, los textos son abundantes (Mc 9, 34; 10, 37; cf. Mt 18, 1; 20, 21; cf. Lc 9, 46; 22, 24)<sup>1</sup>. De forma que también en el *Evangelio de Juan* quedó la marca de esta resistencia de los primeros apóstoles a caminar por la senda estrecha que marcó Jesús. En efecto, la noche en que Pedro se negó en redondo a que Jesús le lavara los pies y Jesús le dijo que, si no se dejaba lavar, no tenía nada que ver con él (Jn 13, 6-9), aquella noche quedó patente que a Pedro no le cabía en su cabeza que el «Maestro» y el «Señor» (Jn 13, 13) se pusiera a hacer lo que era propio, no de señores, sino de esclavos. Semejante subversión de categorías y valores resultaba, para el más importante de los apóstoles, sin duda incomprensible y, seguramente también, intolerable.

En la Iglesia existe una abundante documentación que justifica la convicción según la cual es doctrina de fe que los obispos son sucesores de los apóstoles<sup>2</sup>. Esta convicción no tiene su origen en Jesús, sino que se fue elaborando lentamente durante los siglos II y III<sup>3</sup>. Y se organizó de forma que los ministros de la Iglesia, concretamente los obispos, llegaron a ser ensalzados y elevados a una dignidad casi «divina». Ya, a comienzos del siglo III, la *Didascalía*, una recopilación de normas canónicas y litúrgicas que fueron aceptadas en las iglesias de Oriente y Occidente, ensalza al obispo hasta el extremo de decir que «reina en lugar de Dios y ha de ser venerado como Dios, porque el obispo os preside en re-

1. J. M. Castillo, *El reino de Dios*, Desclée, Bilbao, 2005, pp. 187-188.

2. Y. Congar, «La Iglesia es apostólica», en *Mysterium salutis* IV/1, pp. 556-557.

3. J. A. Estrada, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, EVD, Estella, 1999, pp. 180-190.

presentación de Dios»<sup>4</sup>. Y el texto añade, poco después: «Estimad al obispo como la boca de Dios»<sup>5</sup>. Más aún: «Amad al obispo como padre, temedlo como rey, honradlo como Dios»<sup>6</sup>. Y al obispo, por su parte, se le dice: «Juzga, obispo, con potestad como Dios»<sup>7</sup>. Como se advierte obviamente, un documento canónico-litúrgico, en el que se decían estas cosas, está dando a entender con claridad que, a los dirigentes de la Iglesia, no sólo se los había «sacralizado», sino sobre todo se los había incluso «endiosado», situándolos a la misma altura que a Dios o, si se quiere, en el lugar de Dios<sup>8</sup>.

Así las cosas, la «sacralización» y (en el sentido explicado) el «endiosamiento» del episcopado necesitaba una argumentación que pudiera resultar justificativa de semejante exaltación del poder eclesiástico. Es evidente que tal exaltación no se podía argumentar desde la vida que llevó Jesús. Ni desde sus enseñanzas a los discípulos y apóstoles. Es decir, la exaltación del poder eclesiástico y de la dignidad episcopal no encontraba justificación en el Evangelio de Cristo. En tales condiciones, la «humanización de Dios» debió de resultar intolerable. Cada día se vería, sin duda, más necesario superar la *humanización de Dios en Jesús*, para fundamentar la *divinización de Jesús en Dios*. La inmanencia no daba de sí motivaciones teológicas para ostentar titulaciones trascendentes, verdades absolutas y normas incuestionables. Se vio necesario dar el salto a la trascendencia para legitimar el nuevo orden y todo aquel sistema eclesiástico. De ello se encargaron los cuatro primeros concilios ecuménicos: Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (433) y Calcedonia (451). En aquellos tiempos, esto se hacía tanto más necesario, si tenemos en cuenta lo que representó el fenómeno (y sus consiguientes desviaciones) del *gnosticismo* sobre todo en los tres primeros siglos de la Iglesia. Si, desde la organización eclesiástica, resultaba intolerable la «humanización de Dios», más insostenible aún tenía que verse si todo este asunto se pensaba desde el pensamiento de los docetas y otros movimientos gnósticos cuya presencia ya se advierte en las ideas que rechazan las cartas de Juan.

Por lo demás, sería injusto y falso afirmar que los concilios que acabo de mencionar fueron convocados para defender los privilegios del episcopado y del clero en general. Los concilios dicen expresamente que la cristología que ellos defendían, utilizando las categorías y el len-

4. *Didasc.*, XXVI, 4, ed. Funk, 104.

5. *Ibid.*, XXVIII, 9, ed. Funk, 110.

6. *Ibid.*, XXXIV, 5, ed. Funk, 118.

7. *Ibid.*, XII, 1, ed. Funk, 48.

8. Cf. J. M. Castillo, *Para comprender los ministerios de la Iglesia*, EVD, Estella, 1993, pp. 49-53.

guaje metafísico que de hecho utilizaron, se formuló en tales categorías y mediante tal lenguaje *por una motivación soteriológica*. Lo que aquellos obispos veían que estaba en juego era *la salvación* que Cristo nos aportó a los humanos. Se trataba de la defensa del acontecimiento de la salvación que el cristianismo ofrece a este mundo. La salvación que predicaba la Iglesia frente a las ideas platónicas sobre la trascendencia divina. Y también la salvación frente al dualismo gnóstico<sup>9</sup> del que enseguida haré las indicaciones pertinentes. Todo esto es verdad y así lo han explicado las cristologías mejor documentadas. Pero es un hecho que, tal como ocurrieron las cosas y tal como se celebraron aquellos concilios, la cristología que en ellos se definió no se comprone, en su totalidad, si se prescinde de las condiciones políticas que en tales concilios influyeron de forma decisiva. Tan decisiva que, de no haberse dado aquellas condiciones políticas, la cristología que allí se definió habría sido diferente. Es uno de los puntos más importantes que quiero explicar en este capítulo.

#### EL GNOSTICISMO CONTRA LA ENCARNACIÓN

A partir de los datos que acabo de exponer, se comprende la enorme dificultad que muchos cristianos debieron de experimentar desde el momento en que se empezó a hablar del *misterio de la Encarnación*. Tal Misterio podía (y puede) resultar aceptable si se interpreta como *la divinización de lo humano*. Pero, ¿y al revés?, ¿es tolerable pensar (al menos, pensar) en *la humanización de lo divino*? ¿Se puede plantear en serio esta pregunta de forma que lleguemos a la conclusión según la cual lo divino y lo humano se han fundido en *un hombre*? Más aún, ¿se puede llegar a decir que lo divino y lo humano se han fundido en *el hombre*?

Si estas preguntas resultan duras de afrontar (y más difíciles de resolver) en nuestro tiempo, indeciblemente más lo eran en los primeros siglos del cristianismo. Las influencias del helenismo y más en concreto del gnosticismo, dificultaron mucho más de lo que seguramente imaginamos a los creyentes en Jesús para que pudieran comprender *quién era realmente aquel hombre y cómo es el Dios que en él se nos da a conocer*. No pretendo aquí, como es lógico, explicar lo que es el gnosticismo, del que existe una abundante información bibliográfica<sup>10</sup>. Para lo que en este

9. J. Vitoria, «¿Todavía la divinidad de Jesús de Nazaret?»: *Iglesia Viva* 233 (2008), p. 233; J. I. González Faus, *La Humanidad nueva*, Sal Terrae, Santander, 1984, pp. 439-440.

10. Obra fundamental es la de K. Rudolph, *Gnosis*, T. T. Clark, Edinburgo, 1983. Una buena introducción general a esta corriente de pensamiento, que tuvo tanta pujanza en los primeros siglos del cristianismo y que tanto influyó en no pocos escritos del

libro nos interesa, el punto capital está en saber que uno de los rasgos característicos de los sistemas gnósticos es el *dualismo fundamental*, que desemboca inevitablemente en el *desprecio más radical del mundo y, por tanto, de lo humano*. Se trata, en efecto, de un dualismo de naturaleza teológica que opone Dios y mundo, un Dios separado y tan radicalmente trascendente, transmundano, que el mundo como tal es el anti-Dios. De ahí que la materia es mala, obra de un dios inferior, el Demiurgo. De lo cual resulta que esta diferencia, e incluso esta oposición, entre el dios creador y el dios salvador, que proponían los gnósticos, implica que la historia de este mundo no tiene interés, y que sólo el ascenso del alma hacia las esferas celestes merece nuestra atención<sup>11</sup>.

Aplicando este dualismo a Cristo, los gnósticos predicaban un «doblamiento del redentor cristiano en dos entidades separadas del todo». Por una parte, el terreno Jesús de Nazaret, que tenía «la transitoria manifestación terrena de las doctrinas gnósticas»; de otra parte, el Cristo eterno-celeste, «un elevado ser lumínico que habita desde un principio en el pleroma junto al Padre»<sup>12</sup>. La consecuencia lógica de esta forma de pensamiento era el convencimiento de que existe una verdadera y radical oposición en las relaciones del hombre con Dios. De ahí que las fuerzas del mundo, la materia en concreto, aprisionan al alma o al espíritu de los hombres<sup>13</sup>. Y esto era así para los gnósticos porque la materia no procede de Dios a modo de generación, sino como un aborto<sup>14</sup>.

Esto supuesto, dado que estas ideas estaban más extendidas de lo que imaginamos en no pocos ambientes de las sociedades mediterráneas ya desde el siglo I, resulta comprensible el enorme problema que se le planteó al cristianismo naciente para poder entender y explicar a los demás *cómo y en qué sentido se podía aceptar que en un hombre de carne y hueso se pudiera hacer presente el Dios trascendente*. Lo que era tanto como pretender explicar que lo divino y lo humano se habían fundido en un mismo hombre.

Nuevo Testamento, en A. Piñero, J. Montserrat y F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, Trotta, Madrid, <sup>3</sup>2007, pp. 19-117, con buena bibliografía. Estudio fundamental el de A. Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Madrid, 1976; Id., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Sígueme, Salamanca, 1988; F. García Bazán, *Gnosis: la esencia del dualismo gnóstico*, Castañeda, Buenos Aires, 1971; A. Wautier, *Palabras gnósticas de Jesucristo: los textos gnósticos de Nag Hammadi*, Edaf, Madrid, 1993. Bibliografía abundante, en H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid, <sup>5</sup>2007, pp. 828-829.

11. F. Culdaud, *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*, Akal, Madrid, 1996, p. 7.

12. K. Rudolph, *Die Gnosis*, p. 169. Cf. H. Küng, *El cristianismo*, p. 157.

13. F. Culdaud, *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo*, pp. 20-21.

14. A. Piñero, J. Montserrat y F. García Bazán, *Textos gnósticos I*, p. 61.

Este problema se complicó mucho más desde el momento en que, como es bien sabido, la *gnosis* (y el consiguiente *gnosticismo*) fueron aceptados en buena medida por los mismos cristianos. Por ejemplo, Clemente de Alejandría (siglo II) elogiaba el «martirio gnóstico» al que llegaban los cristianos mediante el seguimiento de Jesús y por causa del Evangelio. De forma que, según Clemente y otros autores de la Escuela de Alejandría, «la gnosis es el conocimiento del Nombre y la comprensión del Evangelio»<sup>15</sup>.

Pero hay más. Porque es un hecho que ya, en algunos escritos del Nuevo Testamento, se advierte claramente la presencia del gnosticismo. Hasta el punto de que, como bien se ha dicho, «hay que reconocer que el Nuevo Testamento es el horizonte interpretativo para la mayor parte de los escritos gnósticos conservados hasta hoy»<sup>16</sup>. Más aún, los especialistas en la teología de san Pablo reconocen que en sus escritos, concretamente en la *Carta a los romanos*, se advierten influencias del pensamiento gnóstico<sup>17</sup>. Seguramente estas influencias explican, entre otras cosas, el desinterés paulino por cualquier acción constructiva de este mundo, por cualquier tipo de afecto por las cosas de la política o de la realización del ser humano en el presente orden de cosas. Así se explica la profunda contraposición entre los espirituales y sus contrarios, los carnales, es decir, entre la luz y las tinieblas (Rm 13, 11-13; 1 Tes 5, 4-6); la oposición entre el «espíritu» y la «carne» (Gal 3, 3; 5, 16), entre la conciencia recta y el «cuerpo de muerte» (Rm 7, 24 s.; cf. 8, 8 s.) de forma que pide dar muerte a las «obras del cuerpo» (Rm 8, 13). Y es que, para Pablo, «el cuerpo está muerto por el pecado» (Rm 8, 10), el cuerpo humano, «cuerpo de pecado» (Rm 6, 6). En cuanto cuerpo, el hombre se halla en el ámbito donde no hay salvación (cf. Rm 8, 23)<sup>18</sup>. Además, es un hecho también que a Pablo le interesa bien poco el Jesús carnal, es decir, el Jesús de la historia. Por eso centra su atención casi exclusivamente en el Cristo resucitado, es decir, en el Cristo que está fuera de la historia. Lo cual es un esquema de pensamiento que se corresponde perfectamente con la mentalidad gnóstica, que atiende sólo al revelador gnóstico, que se manifiesta después de la resurrección<sup>19</sup>. Pablo llega a decir que «en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no lo conocemos así» (2 Cor 5, 16). Hay quienes suavizan la dureza de este texto con el pretexto de que, a jui-

15. Clemente de Alejandría, *Strómata*, IV, 4, 15. GCS 15, II, 255. Cf. L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, Paris, 1960, pp. 261-263.

16. A. Piñero, J. Montserrat y F. García Bazán, *Textos gnósticos* I, p. 100.

17. J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 70-71.

18. *Ibid.*, p. 49.

19. A. Piñero, J. Montserrat y F. García Bazán, *Textos gnósticos* I, p. 102.

cio de Pablo, el conocimiento del Jesús terreno no es suficiente<sup>20</sup>. Pero decir eso es ya hacer una interpretación para disculpar a Pablo. Eso no es lo que dice el texto de la segunda *Carta a los corintios*. Sin duda, los especialistas ortodoxos de san Pablo no aceptan fácilmente que el apóstol tuviera una teología sobre Jesucristo que no coincide con la cristología de los evangelios. Porque, mientras que los evangelios centran su atención en el Jesús de la historia, san Pablo, que no conoció al Jesús histórico y que sólo tuvo una visión del Señor resucitado (Hech 9, 3-5), pone su interés y su fe en el Cristo glorioso.

Ahora bien, el problema de fondo que aquí se pone en evidencia no está en que Pablo tuviera influencias del pensamiento gnóstico. Eso, hasta cierto punto, es enteramente lógico. A fin de cuentas, Pablo había nacido y se había educado en una ciudad de cultura helenística. Y sabemos que el pensamiento griego del tiempo de Pablo estaba marcado por la *gnosis*, hasta el punto de que en la «biblioteca» de Nag Hammadi se encontraron textos de la *República* de Platón<sup>21</sup>, lo que indica que el gnosticismo estaba presente en la cultura helenista del siglo I mucho más de lo que imaginamos. El problema, pues, no está en que Pablo tuviera influencias gnósticas. El problema más serio radica en que esta forma de pensar de Pablo expresa con toda claridad hasta qué punto la *intolerable humanización de Dios*, les debió de parecer a muchos cristianos, desde el primer momento, lo más natural del mundo. Y conste que esta dificultad, en lugar de resolverse, se acentuó en los siglos siguientes. La influencia de Clemente de Alejandría y de Orígenes, profundamente marcados por el pensamiento gnóstico, impregnó hondamente a la Iglesia en los siglos siguientes con ideas que cuajaron en las definiciones dogmáticas de los siglos IV y V, como vamos a ver enseguida<sup>22</sup>. Seguramente las cosas no pudieron ser de otra manera. En cualquier caso, es un hecho que la teología cristiana se dejó impregnar por una forma de pensar y de ver la vida que le dificultó enormemente para poder comprender, ante todo, a Jesús. Y, sobre todo, al Dios que se nos dio a conocer en la persona, en los dichos y en los hechos de Jesús, es decir, en toda su vida. Unir lo horizontal con lo vertical, *lo inmanente con lo trascendente*, se ha visto (y se sigue viendo) como *una estricta contradicción*. Con lo cual hemos dado más importancia al juicio de nuestra razón que a la fuerza de lo más profundo, lo más humano y, por eso mismo, lo más divino que *se nos ha revelado* en el Nuevo Testamento.

20. J. Gnllka, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 63.

21. *Rep.*, IX, 588 B-589 B. Texto y comentario, en A. Piñero, J. Montserrat y F. García Bazán, *Textos gnósticos I*, pp. 481-483.

22. M. Sotomayor, «Grandes centros de la expansión del cristianismo», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Trotta, Madrid, 32006, pp. 214-217.



## LO QUE NO PUEDE RESOLVER LA «ANALOGÍA» DEL SER

Ya he hablado de la distinción entre lo trascendente y lo inmanente. Supuesto lo que he dicho en el capítulo segundo al hablar de la «codificación binaria» (Niklas Luhmann), para comprender mejor lo que voy a explicar ahora sobre la cristología dogmática, pienso que podrá ayudar lo que destaco a continuación.

Es claro que la distinción «inmanente-trascendente» plantea la dificultad, a primera vista insuperable, de armonizar y hacer coincidir en Jesús dos realidades que no se entiende cómo unir la una con la otra, lo trascendente con lo inmanente. La solución que se le ha buscado ha sido el recurso a la «analogía» del ser. En efecto, para superar la separación y la distancia insalvable entre lo trascendente y lo inmanente, la teología cristiana ha echado mano del concepto de *analogía*<sup>23</sup>. Un concepto que no resuelve lo que tendría que resolver. Ni, por supuesto, supera la contradicción que acabo de apuntar. Porque la analogía no pasa de ser una especie de *metáfora*, ya que, como dice el mismo Aristóteles, puesto que la vejez es a la vida como el atardecer al día, podemos hablar de la «vejez del día» o del «atardecer de la vida»<sup>24</sup>. ¿Resolvemos con semejantes juegos de metáforas un problema tan hondo como es nada menos que el problema de Dios, lo que podemos saber de Dios y lo que de él podemos decir? Al plantear esta pregunta, sólo quiero apuntar los límites que inevitablemente entraña la «analogía» cuando se pretende resolver el problema de nuestro conocimiento del Trascendente. En este sentido, la honestidad intelectual de José Gómez Caffarena recuerda un texto significativo de Tomás de Aquino: «En lo que se relaciona por proporcionalidad, no se mira a la relación mutua directa sino a la relación de semejanza de dos términos a otros dos; así ya no hay inconveniente en relacionar lo Infinito con lo finito; pues como lo finito es igual a otro finito, así lo Infinito es igual a otro Infinito»<sup>25</sup>. Sinceramente, el «Dios de los filósofos» no resuelve las preguntas más serias que nos hacemos sobre Dios. En todo caso, la «analogía» aporta, al menos, la posibilidad de decir algo que tiene alguna forma de relación con el Trascendente. Pero a sabiendas de que eso se hace desde la inmanencia y, por tanto, dentro de las limitaciones que la inmanencia entraña, cosa que se advierte cuando con toda honestidad intelectual, y sin miedo, afrontamos el problema del Trascendente, al que, en ese sentido y con toda razón se ha denominado el «Absolutamente-Otro».

23. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, E, 1131 a. 30-b 7; *Poética*, 21, 1457 b 16-18. Cf. J. Gómez Caffarena, *El Enigma y el Misterio*, Trotta, Madrid, 2007, p. 408.

24. Aristóteles, *Poética*, 18-19 y 22-25. Citado por J. Gómez Caffarena, *El Enigma y el Misterio*, p. 409.

25. *De Veritate*, 2, 11. Cf. J. Gómez Caffarena, *El Enigma y el Misterio*, p. 412.

Y la razón es clara. Todo lo que los humanos podemos saber o podemos decir, *solamente* lo podemos saber y decir *desde nuestra experiencia y desde nuestro conocimiento*. Incluso cuando pensamos que estamos hablando de lo trascendente, en realidad no salimos de la inmanencia. Con lo cual, como ya he dicho en el capítulo segundo, el «Absolutamente-Otro» degenera en cosa, es decir, hacemos de él un «objeto» más de nuestra cultura. O dicho de otra forma, una «representación» inmanente de la realidad trascendente. Y así, lo degradamos haciendo un «dios» a nuestra imagen y semejanza, por más que pomposamente le pongamos los más solemnes nombres y los más altos atributos. Porque de sobra sabemos que, con demasiada frecuencia, el «Absoluto», el «Infinito», y cuanto designamos con denominaciones semejantes, no pasa de ser un «dios a la medida» o, si se quiere, un «dios» al servicio de nuestras conveniencias e intereses, en ocasiones, conveniencias e intereses auténticamente inconfesables. Cuando el papa (por poner un ejemplo) habla de la «verdad absoluta» del «Dios absoluto», bien puede suceder que de lo que en realidad esté hablando es de lo que a él se le ocurre o le conviene.

Aceptemos que por el camino de la metafísica del *ser*, el «Dios de los filósofos» no pasa de ser un muro que nos impide engañosamente *conocer a Dios* y poder *hablar de Dios*. La única definición que los cristianos tenemos de Dios es la que aparece en la primera *Carta de Juan*: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8.16). Ahora bien, el amor es una experiencia humana, inmanente. De ahí que sólo desde lo humano y desde lo inmanente podemos conocer a Dios. Desde este punto de vista, el mismo Caffarena reconoce que «el punto más agudo y menos evitable del problema es seguramente el que se da al pensar a Dios como *amoroso*, algo visto hoy como absolutamente esencial a la religiosidad monoteísta; ¿es ello compatible con un reconocimiento coherente de su índole «absoluta»? Lo «Eterno», si pide concebirse como inmutable, ¿es conciliable con la realidad que busca expresar «amoroso»?<sup>26</sup>. El amor, si es el auténtico amor del que podemos hablar los seres humanos, es siempre libre. Y por tanto mutable. Definir al Dios «inmutable» como amor «mutable» es incurrir en una estricta contradicción.

Lo digo de una vez: a Dios no lo podemos conocer por el camino de la metafísica del *ser*, sino únicamente por medio de la historia del *acontecer*. La metafísica del *ser* aspira engañosamente a conocer lo trascendente. La historia del *acontecer* nos sitúa en la realidad de lo inmanente, lo único que los humanos tenemos a nuestro alcance y lo único de lo que podemos hablar con conocimiento de causa. Por eso Dios, para dárse-

26. J. Gómez Caffarena, *El Enigma y el Misterio*, p. 391.

nos a conocer, *se humanizó en Jesús de Nazaret*. Y por eso también Jesús es el Revelador de Dios y la Revelación de Dios. Con lo cual estamos afirmando que a Dios lo conocemos en el acontecer de lo que fue la historia de Jesús, su vida, sus hechos y sus dichos. Y así es cómo, paradójicamente, *desde lo humano podemos conocer lo divino y podemos hablar de lo divino*.

#### LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE LA IGLESIA ANTIGUA

Una de las cosas que más llaman la atención cuando se estudian los dogmas centrales de la cristología es el escaso (y con frecuencia nulo) interés que los teólogos dogmáticos han concedido a los condicionantes e influencias políticas en las que tales dogmas fueron elaborados, aprobados, definidos y promulgados. A poco que se estudia este asunto, enseguida se tiene la impresión de que la mayor parte de las cristologías adolecen de un vacío tan serio, en este aspecto concreto, que por eso mismo uno tiene la impresión de que se quedan a medio camino, es decir, no llegan a explicar una de las cuestiones más determinantes que es necesario explicar cuando se trata de conocer el significado y el alcance de las enseñanzas de la Iglesia sobre Jesucristo.

Para hacerse una idea de lo que quiero decir, interesa recordar que los dogmas de fe más importantes de la Iglesia, los dogmas que fijaron la fe de los cristianos sobre Dios, sobre la Trinidad, sobre Jesucristo, sobre el Espíritu Santo, sobre María Madre de Dios y sobre la salvación, en definitiva, el Símbolo de la fe (el «Credo»), todo ese cuerpo de doctrina (central en la fe y en la vida de la Iglesia) se definió en los cuatro primeros concilios ecuménicos, los concilios de Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451). Pues bien, esos cuatro concilios no fueron ni convocados ni presididos ni organizados por los correspondientes obispos de Roma, los papas de entonces. Aquellos cuatro concilios, tan decisivos para la fe y la vida de la Iglesia, fueron convocados, organizados y presididos por cuatro emperadores: Nicea, por Constantino; Constantinopla, por Teodosio I; Éfeso, por Teodosio II; Calcedonia, por Marciano. Como es lógico, la primera idea que a cualquiera se le ocurre, al saber que aquellos concilios fueron convocados y presididos por los respectivos emperadores y no por los papas, es que la teología, que se definió en tales concilios, tuvo que ser una doctrina condicionada por la política, relacionada con la política, aprobada por el poder político y, en ese sentido, una *teología política*, en el peor sentido que puede tener esa expresión, en cuanto que lógicamente era *la teología que interesaba al poder político*. Esta simple reflexión, por sí sola, parece motivo suficiente para ponernos en guardia ante los

contenidos de la teología que se promulgó en aquellos concilios. Y nos pone en guardia, no por lo que aquellos concilios dijeron, sino por lo que no dijeron. Se puede estar de acuerdo con lo que dijeron aquellos concilios, pero no en absoluto con lo que se callaron. Porque, si lo que estaba en juego era la salvación que Cristo aportó a la humanidad, es evidente que esa salvación no se puede ni analizar ni presentar en toda su profundidad, si se habla sobre Jesús el Cristo de forma que, de él y de su obra, se callan cosas que nunca se pueden callar. A no ser que hablemos sobre Jesús de forma que su imagen, su enseñanza y el sentido de su vida, se presenten de forma que se ocultan o no se explican cosas que son absolutamente indispensables para saber quién fue Jesús, para qué vino a este mundo, lo que hizo y dijo, ya que, si es que hablamos de cristología, las verdades sobre Jesús, y sobre el Dios de Jesús, nos deforman su imagen si de ellas se suprimen cosas que son enteramente necesarias e insustituibles. Explico esto en cuanto se refiere a las cuestiones más graves que plantea.

Los siglos IV y V, cuando se celebraron los concilios cristológicos, fueron tiempos difíciles. El Imperio estaba en peligro de verse dividido definitivamente. Además, la amenaza de las invasiones de los bárbaros, concretamente a partir del año 378 cuando los godos infligieron una derrota humillante a los romanos en la batalla de Andrianópolis, en la que murió el emperador Valente, la situación se hizo con frecuencia casi desesperada. Si a esto añadimos el hecho de que el cristianismo había tenido un crecimiento tan rápido y extenso que, como bien se ha dicho, los éxitos de la nueva fe habían resultado impresionantes. A los ojos de los persas, por ejemplo, el Imperio romano aparecía como un mundo ya sustancialmente cristiano, hasta el punto de que el hecho de que fuese gobernado todavía por un pagano, producía a las gentes una curiosa contradicción histórica<sup>27</sup>. Así las cosas, Constantino trasladó la sede imperial de Roma a Constantinopla, es decir, el centro del poder se desplazó de Occidente a Oriente, lo que comportó, entre otras cosas, que el peso de influencias de los obispos orientales fue indeciblemente superior al del episcopado romano. Además, a partir de Constantino, los obispos católicos fueron privilegiados con notables beneficios legales, sociales y económicos<sup>28</sup>. Si tenemos en cuenta que aquella Iglesia

27. S. Mazzarino, *L'Impero romano II*, Laterza, Bari, 1984, p. 529.

28. El más importante de estos beneficios fue el llamado de la *episcopalis audientia*, concedido en torno al 318, en el que Constantino dispuso que los jueces ordinarios dejaran las causas judiciales, incluso las ya iniciadas, al juicio de los obispos (CTh 1. 27. 1). Además, la *manumissio in ecclesia* (CTh 4. 7. 1; CJ 1. 13. 1-2); en el 321, las *donationes pro anima*, la capacidad de recibir herencias y legados (CTh 16. 2. 4 = CJ 1. 2. 1); la institución del *dies soli* (año 321), que se convirtió en el *dies dominica* (CTh 8. 8. 3). Una explicación detallada de estos privilegios en E. Cortese, *Le grandi linee della storia*

pasó, en poco tiempo, de ser una Iglesia perseguida a ser una Iglesia privilegiada, no resulta difícil hacerse una idea de la influencia que el poder de Constantino, sus criterios y sus preferencias, debieron de tener a la hora de definir doctrinas teológicas o de dictar normas religiosas. Por otra parte, en el caso concreto de Constantino, hay que cuidarse mucho de idealizar la figura de este emperador. Su historiador, Eusebio de Cesarea, viene siendo motivo de una seria controversia historiográfica<sup>29</sup> que ha desmitificado la imagen de Constantino.

Para lo que aquí nos interesa, conviene saber que las ideas religiosas de este emperador siguen siendo un misterio. El mismo Constantino que, en el concilio de Nicea, tuvo tanto interés en condenar a Arrio, gestionó las cosas de manera que, después del concilio, el arrianismo cobró más fuerza que nunca. Se hicieron arrianos los godos, adoctrinados por el obispo Wufila, tanto en la Tracia como en la Dacia, además de los visigodos de la Galia y de Iberia, y en Italia los ostrogodos. Y lo que es más extraño, el propio Constantino (según parece) se convirtió al arrianismo y al final de su vida se hizo bautizar por un obispo fiel a Arrio, el obispo Eusebio de Nicomedia. De forma que, en un sentido muy verdadero, se puede afirmar que Constantino murió como hereje, al igual que hereje fue también su hijo Costanzo II (337-361)<sup>30</sup>. Pero lo sorprendente es que este hombre (si hemos de creer a Eusebio de Cesarea) se tenía a sí mismo por «obispo», cosa que el mismo Constantino dijo en un banquete que dio a los obispos, asegurando que, si ellos eran obispos «dentro de la Iglesia», él había sido «ordenado obispo por Dios, entre los que están fuera» (*Ègo δὲ τὸν ἐκτός ὑπο Θεοῦ καθεστάμενος, ἐπίσκοπος αὐτῆς*)<sup>31</sup>. Por lo demás, si las ideas religiosas de Constantino son todavía un misterio, su conducta no fue siempre precisamente ejemplar. Se sabe que poco después del concilio de Nicea, el año 326, mandó asesinar a su hijo Crispo y a su esposa Fausta (madrastra de Crispo)<sup>32</sup>.

*giuridica medievale*, Il Cigno, Roma, <sup>o</sup>2008, pp. 24-31, que recoge la documentación y la bibliografía fundamental.

29. Se trata de la controversia que se inició con las obras clásicas de E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, publicada entre 1766 y 1788; y de J. Burckhardt, *Die Zeit Konstantins des Grossen*, editada en 1853. Cf. E. Cortese, *Le grandi linee...*, p. 24, n. 24.

30. E. Cortese, *Le grandi linee...*, pp. 29-30. Eusebio de Nicomedia adoctrinó también en el arrianismo al emperador Juliano. Cf. P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo dell'Impero romano*, Laterza, Bari, <sup>o</sup>2007, p. 206.

31. *Vida de Constantino*, IV, 24.

32. El hecho está documentado por Zósimo (*Nueva Historia*, II, 29. 2) y confirmado por Orosio (*Historias*, VII, 26), que, no obstante ser un claro defensor de Constantino y de los cristianos, añade que mató también a Licinio, hijo de su hermana. Estos hechos están aceptados por la crítica histórica, por más que se ignoren las verdaderas causas de tales asesinatos. Cf. H. A. Pohlsander, «Crispus: Brilliant Career and Tragic End»: *Histo-*

En cuanto al emperador Teodosio, es bien sabido que en febrero del 380 y mediante el edicto de Tesalónica, que empieza con las palabras *Cunctos populos* (C. Th. 16, 1. 2), obligó a todos los ciudadanos del Imperio a abrazar la fe de Nicea. Así, el edicto de *tolerancia* de Constantino pasó a ser una *imposición obligatoria* para todo el Imperio. Las cosas, sin embargo, no estaban tan claras en la práctica. Aparte de la vida desenfrenada de lujos y placeres que se cuenta de Teodosio<sup>33</sup>, la crueldad con que trató a los campesinos, mediante impuestos, arruinó a muchas gentes del Imperio<sup>34</sup>. Por lo demás, incluso después del edicto de Tesalónica, en el aula donde se tenían las sesiones del Senado imperial, seguía instalado el altar al emperador Augusto, con la estatua de la Victoria, venerada como símbolo de los destinos de la romanidad antigua que seguía vinculada al paganismo<sup>35</sup>.

En cualquier caso, todo esto nos lleva a pensar en algo que resulta evidente. Ocurriera lo que ocurriera en aquellos tiempos, es un hecho que los dogmas centrales de la fe cristiana se plantearon, se redactaron y se aprobaron de forma que los grandes poderes de este mundo, el poder político, el poder militar y el poder económico, que como acabo de indicar no eran precisamente ejemplares, aquellos poderes tantas veces inhumanos no se sintieron inquietos o incómodos ante el Dios, el Cristo y la salvación que la Iglesia les presentó en sus cuatro primeros concilios ecuménicos. Más aún, en aquellos concilios se definieron los fundamentos de una teología que (se explique como se explique) interesaba a los poderes de este mundo que no fueron un modelo de ejemplaridad. De forma que fueron esos poderes los que gestionaron las cosas de manera que nuestra idea de Dios, nuestra idea de Cristo y nuestra esperanza de salvación fueran la que los poderosos de este mundo vieron que no les incomodaba para sus intereses. Así, las fórmulas fundamentales de nuestra fe fueron pensadas y redactadas de acuerdo con las conveniencias del poder absoluto de emperadores y gobernantes que, con frecuencia, gestionaron el poder sin escrúpulos y con frecuencia tomaron decisiones que fueron causa de mucho sufrimiento. Lo cual quiere decir que, por más extraño que resulte o más desagradable que nos parezca, es un hecho que la fe, que profesamos los cristianos, no sólo no molesta a los poderes de este mundo, sino que, por lo visto y tal como se formuló en sus orígenes, produce la impresión de ser una fe que interesa, que conviene, que beneficia a quienes mandan sobre nosotros y a quie-

ria 33 (1984), pp. 99-106. Cf. También S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Bollati-Boringhieri, Milano, 32008, p. 62.

33. Zósimo, *Nueva Historia*, IV, 50. 1-2.

34. S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, p. 64.

35. E. Cortese, *Le grandi linee...*, p. 32.

nes con frecuencia nos abruma y hasta nos someten de acuerdo con las conveniencias de poderosos, magnates y notables del «orden» (*kósmos*) presente, el «des-orden» imperante. Si Jesús vino a salvarnos, ¿es que tal salvación no tiene nada que ver con semejante des-orden que a todos nos preocupa y, con frecuencia, nos abruma?

#### EL «CESAROPAPISMO» DEJÓ SU MARCA EN LA TEOLOGÍA

Insisto en que es lamentable que las cristologías al uso no se hayan interesado por el problema que acabo de apuntar. Para hacerse una idea de la gravedad del asunto, basta caer en la cuenta de que, desde el punto de vista de todos los emperadores romanos (incluso los que vemos como más cercanos a Constantino), el cristianismo les tenía que parecer a aquellos soberanos absolutos una especie de «crimen oficial». Este carácter de «criminalidad» derivaba del hecho de que el cristiano era, por su mismo *nomen* de *christianus*, un claro seguidor o, mejor, un secuaz de Cristo, del que se sabía que padeció bajo Tiberio una condena a muerte precisamente por decisión legal del Estado romano<sup>36</sup>. Y no olvidemos que Jesús terminó crucificado, en el *servile supplicium*, tormento de esclavos, del que habla Tácito<sup>37</sup>. Porque era el suplicio que se aplicaba a esclavos y subversivos contra el Imperio, y que tenía como finalidad específica arrancar el «honor y la dignidad» al ciudadano romano, como explica Cicerón en su alegato contra Verres<sup>38</sup>. Como es lógico, y estando así las cosas, resulta perfectamente comprensible que a los cristianos, a los teólogos de la Iglesia y a sus obispos, no les podía interesar insistir en la defensa de la presunta «divinidad» de un ajusticiado. Semejante «divinidad» no le podía caber en la cabeza a un emperador romano.

Siendo así la situación en que vivían los cristianos, en la cultura de un Imperio en la que se querían socializar para difundir su mensaje, se comprende que ocurriera lo que de hecho ocurrió. Es difícil saber si fue una desgracia inevitable. Pero fue una desgracia para el cristianismo que el Credo de la Iglesia y, más en concreto, las afirmaciones básicas sobre las que se ha edificado nuestra fe en Jesucristo, se elaboraran en *categorías metafísicas* y no en *categorías históricas*. A fin de cuentas, y por más que los cristianos ni lo pensaran así, es claro que les tenía que resultar menos comprometido elevarse a las especulaciones metafísicas, que explicar su fe desde los hechos históricos que precipitaron el trágico final de la vida de Jesús. Así, la salvación cristiana quedó formulada

36. Cf. S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, p. 120.

37. *Hist.*, 4, 11. Cf. *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* III, 1997, p. 225.

38. *In Verrem.*, II, 5, 64.

desde el punto de vista de la «esencia» o «substancia» (*oúsía*), la «naturaleza» (*physis*) y la «persona» (*prósopon*), pensando solamente en refutar ideas y especulaciones de clérigos y monjes metidos en sus teologías y obsesionados por sus ideas, sin tener en cuenta para nada la historia o el acontecer de Jesús, lo que los evangelios nos recuerdan de su existencia concreta, y por supuesto sin tener en cuenta a quién favorecían aquellas ideas, y por qué, más que a nadie, convenía lo que definían los obispos en sus concilios. Quiero decir con esto que los expertos en el conocimiento de Jesucristo quizá no se han preguntado, a la hora de escribir sus cristologías, por qué fueron precisamente el emperador y sus notables los más interesados en condenar a los herejes. Y se lo tenían que haber preguntado antes de ponerse a hacer teología, especialmente si lo que se pretende es escribir sobre Jesús. Porque no es lo mismo, ni puede ser lo mismo, definir los contenidos de la fe en Jesucristo cuando eso se hace de acuerdo con las ideas y los intereses del emperador o en contra de tales ideas y tales intereses. Decir quién es Jesús, el Mesías, el Señor, desde la coincidencia con las ideas e intereses del poder imperial, no puede dar los mismos resultados que decir eso desde la coincidencia con las ideas e intereses de la gente, del pueblo sencillo, sobre todo del pueblo pobre, sometido y humillado por el poder imperial.

No estoy exagerando. Ni sacando las cosas de quicio. Aquí es necesario recordar, ante todo, que el problema clave —la identidad de sustancia (o de ser) de Cristo con el Padre— se decidió en el concilio de Nicea. Pues bien, hoy está fuera de duda que quien tuvo la última palabra en aquel concilio no fue el papa, que ni asistió, sino sobre todo (seguramente por encima de los obispos) el emperador<sup>39</sup>, que fue quien señaló la fecha de inauguración del concilio, el sitio donde se celebró (el propio palacio imperial), decidió quiénes podían participar, pagó los gastos hasta de los viajes de obispos y clérigos, y dio rango de ley a los acuerdos que tomó el concilio<sup>40</sup>. Pero nada de esto es lo más importante cuando se trata de comprender la influencia que la política imperial tuvo en el concilio de Nicea y en la doctrina cristológica que allí se definió.

Se ha dicho muchas veces que el empeño de Constantino por la celebración y los resultados del concilio de Nicea se explica por el interés que tuvo el emperador en mantener y asegurar la unidad del Imperio, amenazada por los enfrentamientos religiosos entre arrianos y antiarrianos. Sin duda ese motivo, de orden político, estuvo presente. Pero el motivo determinante fue provocado por la religión. No por causa de

39. H. Küng, *El cristianismo*, p. 194.

40. J. Fernández Ubiña, «Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, pp. 350-351.



argumentos de ortodoxia doctrinal, sino por motivos de tipo práctico. Constantino admitió, en las leyes y costumbres del Imperio, junto a los muchos dioses del paganismo, el Dios uno y trascendente que profesaba la fe del cristianismo. Pero no sólo eso. Además, a los sacerdotes y representantes de ese Dios único, Constantino les concedió numerosos beneficios y favores, hasta elevarlos a la condición de un *ordo* o clase privilegiada<sup>41</sup>, con poder incluso para dictar sentencias judiciales<sup>42</sup>. Como es lógico, a partir de estos hechos, se comprende que ya estaban sólidamente establecidas las bases para que los privilegios del Dios único y los privilegios del clero pudieran fundirse en una teología política que, a partir de lo que acabo de explicar, se orientó decididamente en la dirección de una cristología que lógicamente no pensó, ni pudo pensar, sino en una cosa: *exaltar la divinización de Jesús*. Con lo que no fue ni remotamente posible plantearse y *aceptar la humanización de Dios*.

La teología que subyace a la definición de Nicea es una teología estrictamente política. O mejor dicho, es una teología dogmática, pero al servicio de la política. Al servicio de la política imperial. Es decir, una teología al servicio de los intereses del emperador. No sólo los intereses relativos al mantenimiento de la unidad del Imperio, sino además de eso, y por encima de eso, los intereses que se concretaron en la más sólida y necesaria argumentación para justificar y legitimar el poder absoluto del emperador. Se ha dicho y se puede sospechar razonablemente que las preocupaciones de Constantino no eran preocupaciones de ortodoxia teológica, sino más bien un notable interés por una especie de *théosophia*, una especie de ciencia de lo divino, en la que entraba un pretendido parentesco de las doctrinas de Platón con la religión judía, y en la que se consideraba a Cristo como maestro que enseñaba a los hombres a vivir según las leyes de los filósofos. En definitiva, una síntesis entre helenismo, hebraísmo y cristianismo<sup>43</sup>. Pues bien, si la verdadera preocupación del emperador se centraba en fundamentar y legitimar su poder absoluto, para eso de poco le servía la humanidad de Jesús y menos aún la humanidad humillada, fracasada y despreciada de un galileo que fue asesinado de acuerdo con las leyes del Imperio. Sin duda alguna, al emperador le convenía un único Dios absoluto que estuviera a favor del Imperio y de él como emperador. Seguramente esta conveniencia es lo que más y mejor explica lo que ocurrió en Nicea y por qué se llegó a la definición que formuló el concilio,

41. *Ibid.*, p. 353.

42. *Ibid.*, p. 355.

43. H. G. Optz, «Euseb von Caesarea als Theologe»: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* XXXIV/1 (1935), p. 1; H. Eger, «Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Caesarea»: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* (1939), p. 97. Cf. A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, PUF, Paris, <sup>2</sup>1972, pp. 32-33.

por más que en el *Símbolo de la fe*, que definió el concilio y que resume el «Credo» de la Iglesia, se insista en que todo aquello se dijo «por nosotros los hombres y por nuestra salvación» (DH 125).

Pero con el triunfo de Constantino en Nicea estaba todavía incompleta la «religión del Estado» y el «poder del Estado» contra herejes, infieles y cismáticos, que eran quienes podían poner en peligro los poderes imperiales en una sociedad en la que el cristianismo iba alcanzando más protagonismo de día en día. Desde el concilio de Nicea (325) hasta el primero de Constantinopla (381), las disputas con los arrianos se habían prolongado con acritud y hasta con virulencia. La doctrina teológica y la postura política eclesial quedaron fijadas definitivamente en el mandato de Teodosio el Grande (379-395). Este español, instalado en la cumbre del Imperio, convocó el concilio de Constantinopla, en el que se cerró la controversia contra los arrianos, se definió la doctrina del Espíritu Santo, se aprobó el símbolo más extenso de la fe cristiana y quedó definitivamente fijada la teología de la Trinidad. La importancia doctrinal de este conjunto de enseñanzas religiosas fue determinante. Pero no menos importancia tuvo para la Iglesia la decisión del Teodosio que, unos años después del concilio (en 392), mediante el edicto, ya mencionado, *Cunctos populos*, impuso «la prohibición general, irrevocable, de todos los cultos y ritos de sacrificios paganos» y situó, a cuantos actuaran en contra, bajo la amenaza del castigo de *laesae maiestatis*<sup>44</sup>. En virtud de este decreto imperial, el cristianismo dejó de ser el *movimiento de Jesús* (G. Theissen) y fue constituido en la *religión del Estado*. Y así, la Iglesia católica obtuvo el rango mundano de *Iglesia estatal* y la herejía fue enjuiciada como *crimen de Estado*<sup>45</sup>. La postura teológica de la Iglesia antigua quedó consumada. Una teología que alcanzó la formulación cristológica, que siguen analizando los teólogos hasta hoy, en el concilio de Calcedonia, en el 451.

Pero, antes de entrar a analizar más de cerca esta teología, conviene recordar que la sospecha más seria que aquí se presenta está en que, tal como se dieron las cosas y tal como se elaboró el pensamiento teológico, desde el siglo III y durante la Alta Edad Media, tenemos que contar con el hecho innegable de que aquella teología estuvo condicionada, incluso determinada, por el llamado *cesaropapismo*, que no es otra cosa que la intromisión de los intereses imperiales en las formulaciones de la fe cristiana. Se ha discutido si es aceptable el término «cesaropapismo» y el contenido de ese término<sup>46</sup>. Desde el punto de

44. R. Lorenz, *Das vierte Jahrhundert (Der Osten)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, pp. 201-202. Citado por H. Küng, *El cristianismo*, p. 197; cf. p. 834, n. 151.

45. H. Küng, *El cristianismo*, p. 197.

46. Cf. Y. Congar, *Lecclesiologie du haut Moyen-Âge*, Cerf, Paris, 1968, pp. 347-348, con amplia bibliografía, en notas 96 y 97.

vista jurídico y político, se acepta sin más problemas que, efectivamente, en aquellos tiempos «la manía teológica» de los emperadores los llevó con frecuencia a verdaderas intromisiones en cuestiones teológicas, como ocurrió con el emperador Zenón (474-491) que llegó a imponer una determinada interpretación del monofisismo mediante una ley, el llamado *Henótico*, lo que complicó bastante la recepción del dogma de Calcedonia<sup>47</sup>. Pero si de lo jurídico-político pasamos al campo de lo propiamente teológico, se sabe con seguridad que existió una verdadera rivalidad que se centraba en saber si la primacía, a la hora de imponer doctrinas teológicas, pertenecía a la *Civitas regia* o a la *Sedes apostolica*. Así, el papa León Magno se vio obligado a establecer la distinción entre la *ratio rerum saecularium*, propia del emperador, y la *ratio rerum divinarum* que es propia de la Sede Apostólica<sup>48</sup>. Así las cosas, se sabe que, por ejemplo, Constantino aplicó, en sus relaciones con la Iglesia, la lógica de la Roma pagana en la que se fundían lo político y lo religioso, de forma que el emperador era el que regía y determinaba los asuntos (ya fueran políticos o religiosos) que afectaban a los ciudadanos<sup>49</sup>. En todo caso, es seguro que, en aquellos siglos, lo mismo en Oriente que en Occidente, el emperador no era un mero laico. El emperador entraba en el santuario, tenía el privilegio de inviolabilidad propio de los clérigos y, sobre todo, poseía en el Imperio, del que la religión era parte integrante, el cargo y la obligación de mantener, hacer progresar y reglamentar cuanto se refería o afectaba a lo religioso. De la misma manera que la fe era el principio de unidad de los pueblos cristianos, era el emperador quien debía vigilar para asegurar la pureza de aquella fe, cosa que con frecuencia era afirmada por los mismos emperadores<sup>50</sup>. De ahí que las intervenciones imperiales en temas teológicos fueron frecuentes: el *Henótico* de Zenón (482), la condena de los *Tres Capítulos* de Justiniano (543), *Ecthése* de Hieraclio (638), *Type* de Constante II (648), el *Edicto* de León III el Isáurico, que retoma el título de «rey y sacerdote», contra el culto de las imágenes (725)<sup>51</sup>. En este contexto de ideas y hechos, se comprende la famosa carta del papa Gelasio I al emperador Anastasio, en enero del 484, en la que el papa quiso establecer el criterio definitivo que seguir: «Hay dos principios mediante los que se rige este mundo, la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad real» (*Duo quippe sunt [...] quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sa-*

47. E. Cortese, *Le grandi linee...*, pp. 34-35.

48. *Epist.*, 104, 3. PL 54, 995.

49. Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, p. 348.

50. *Ibid.*, p. 350.

51. *Ibid.*, p. 350.

*cra pontificum et regalis potestas*)<sup>52</sup>. La «autoridad», propia del papa, designaba la garantía de legitimidad y era característica de los sacerdotes, mientras que la «potestad», propia del emperador, era la fuente de obligatoriedad de los comportamientos éticos de los ciudadanos<sup>53</sup>.

Está claro, pues, que la teología que se elaboró en aquellos siglos, incluida sobre todo la teología de los concilios, no emanó sólo del saber de los teólogos y de los obispos, sino que juntamente con eso fue una teología determinada de forma decisiva por el poder imperial y lógicamente de acuerdo con los intereses políticos de los emperadores. Y esto, no sólo por lo que los concilios dijeron, sino también por lo que callaron. En todo caso, está fuera de duda que la teología básica de la Iglesia, contenida en los dogmas de los siglos IV y V, se vio implicada en los intereses de los poderes de este mundo, al tiempo que en ella se advierte un profundo vacío evangélico. Como cualquiera comprende, los relatos de los evangelios, la memoria de Jesús y la historia de un condenado a morir ejecutado por el poder imperial no interesaba a ese poder, por más que quienes lo ejercían fueran gobernantes que privilegiaban a papas y obispos.

#### NICEA. LA CONDENA DE ARRIO

Una teología política de tan altos vuelos tuvo un alto precio. No podía ser de otra manera. Me refiero a lo que ya he dicho sobre la gran limitación que se advierte en no pocas cristologías, excelentes por lo demás y desde muchos puntos de vista. El hecho es que, al analizar la *teología dogmática* que se definió en los concilios de los siglos IV y V, no se ha tenido debidamente en cuenta la *teología política* que influyó y condicionó los dogmas que se definieron en aquellos concilios. Es elocuente que los obispos participantes en el concilio de Nicea, al clausurar las reuniones conciliares, fueron agasajados con un banquete espléndido por Constantino en los salones del palacio imperial de Nicomedia. El acto de despedida fue tan grandioso, que Eusebio de Cesarea comenta: «Uno podría imaginarse que se estaba representando una imagen del reino de Cristo», de forma que «desde entonces preponderó en todos un sentir en sintonía con el emperador»<sup>54</sup>. Es evidente que, si este comen-

52. Ed. A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum*, 350-351; Jaffé, 632; PL 59, 42-43. Cf. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris, 1970, pp. 31-32.

53. E. Cortese, *Le grandi linee...*, p. 36, con bibliografía documental importante.

54. Eusebio, *Vida de Constantino*, III, 15. 21. Cf. J. Fernández Ubiña, «Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano», p. 351.

tario expresa fielmente lo que allí sucedió, no parece exagerado afirmar que unos hombres, que veían así el reino de Cristo, difícilmente podían poner debidamente los pilares de una cristología que resultase fiel a la cristología de los evangelios, a la cristología de la «locura» y «debilidad» de Dios (1 Cor 1, 25) o de la *kenósis* del que «tomó la condición de esclavo» (Flp 2, 7).

El hecho es que Arrio interpretó la cristología del Nuevo Testamento de forma que la vio incompatible con la unidad y la trascendencia de Dios. Porque el Hijo no era «inengendrado». Y la razón, para Arrio, era clara: «El Hijo tiene un principio, pero Dios es sin principio». Es más, «el Hijo no es parte de Dios»<sup>55</sup>. Como se ha dicho muy bien, en la lógica de Arrio, puesto que el Hijo es distinto del Padre, conceder al Hijo un estatuto divino sería lo mismo que dividir a Dios, es decir, en lugar de uno, tendríamos dos dioses<sup>56</sup>. En definitiva, para Arrio, en Dios hay tres personas (*hipóstasis*). El Hijo ha sido engendrado por el Padre como cualquier otra criatura. En consecuencia, el Logos es una simple criatura<sup>57</sup>. Sólo de esta manera, pensaba Arrio, es posible salvar y asegurar la unidad y la trascendencia de Dios.

Los argumentos de Arrio tenían peso. Por eso el emperador tuvo que emplearse a fondo para obtener de los obispos reunidos en Nicea una confesión de la fe cristiana que fuera aprobada por todos. Para ello se buscó y se encontró la palabra clave en el término *homo-ousios*, que significa literalmente «de la misma sustancia», es decir, «idéntico». Se afirmaba así que el Hijo es exactamente igual al Padre, participa de la divinidad lo mismo que el Padre. Así las cosas, lo primero que conviene tener presente es que el término *homo-ousios* no pertenece al vocabulario del Nuevo Testamento, sino que tiene sus orígenes en el neoplatonismo y en la gnosis, un conjunto de doctrinas sospechosas o incluso ya entonces condenadas por la Iglesia en un sínodo anterior<sup>58</sup>. Pero no es esto lo que ocasionó más dificultades. El problema principal estaba en que el vocabulario escogido por el concilio, aparte de su origen pagano o de su muy dudosa ortodoxia, y además de ser una terminología filosófica con la que se pretendía explicar un concepto teológico fundamental para la fe cristiana, era sobre todo un término bastante impreciso cuyo contenido era muy discutido en aquel tiempo. Esta imprecisión queda patente en el anatema final de la definición del concilio (DH 126), donde se utilizan los términos *ousía* e *hypóstasis* como si fueran dos términos

55. «Carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia», en E. R. Hardy, *Christology of the Later Fathers*, Westminster, Philadelphia, 1954, pp. 330-331.

56. R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid, 2007, p. 289.

57. A. Piñero, *Cristianismos derrotados*, Edaf, Madrid, 2007, p. 221.

58. H. Küng, *El cristianismo*, p. 195.

que tenían el mismo sentido, cuando se sabe que, en este punto concreto, existía una profunda divergencia entre los teólogos de la Escuela de Alejandría y los de Antioquía. Mientras que en Alejandría se admitía la doctrina de Orígenes de las «tres hipóstasis», en Antioquía se hablaba de una «única hipóstasis»<sup>59</sup>. Al decir esto, no se pone en duda la definición dogmática del concilio de Nicea. Lo que se pone en duda es el sentido que se le quiso dar a tal definición. Porque, si ya entonces ese sentido no estaba claro, sino que era muy discutido, mucho más oscuro y complicado nos resulta a nosotros hoy para comprender exactamente lo que queremos decir cuando pronunciamos las palabras clave de la definición y del anatema final.

Por otra parte, el «credo» de Nicea resulta aún más confuso si se tiene en cuenta que la razón que se aduce para justificar la «encarnación» es nuestra «salvación» (*sotería*) (DH 125). Pero la justificación se queda en esta afirmación genérica, sin precisar ni la lógica ni el contenido de esa «salvación»<sup>60</sup>. La imprecisión, por tanto, del «credo» niceno se complica. Lo que obviamente acentúa la dificultad de su posible aceptación.

Por lo demás, de acuerdo con la lógica de este libro, ya explicada y repetida, si Dios es el Trascendente del que no podemos conocer su ser, su naturaleza o, lo que es lo mismo, *en qué consiste la divinidad*, ¿qué sentido tiene afirmar que Jesús (el Hijo) es de la misma naturaleza del Padre o que participa de la misma divinidad? Sin duda, esto explica el hecho, tan repetido, de tantos creyentes que dicen una y otra vez el «Credo», pero en realidad ni saben explicar lo que dicen, ni entienden en qué consiste lo fundamental de la fe que pretenden profesar. De nuevo aquí nos encontramos con el problema ya apuntado, el problema de una cristología elaborada desde la *metafísica helenista*, no desde el *acontecimiento bíblico*. Y bien sabemos que cuando, en la existencia cristiana, el *ser* se superpone al *acontecer*, el resultado es la incesante cavilación en torno a conceptos abstractos, en detrimento de la correcta inteligencia de la memoria que nos remite a la vida y la significación de Jesús.

#### CALCEDONIA. DIOS ES PLENAMENTE HUMANO

No es mi intención analizar la larga y complicada trayectoria que siguieron las controversias cristológicas desde el concilio de Nicea hasta el de Calcedonia, en el que prácticamente quedó completada la teología dogmática que la jerarquía eclesial ha afirmado sobre Jesucristo. En cualquier caso, se puede asegurar que, después de Nicea, el concilio más

59. J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris, 1993, pp. 159-160.

60. R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, p. 291.

determinante ha sido el de Calcedonia (451). El concilio fue convocado por el emperador Marciano, en contra de los deseos del papa León I, que se mostraba reticente y se daba por satisfecho si se aceptaba el *Tomo a Flaviano*<sup>61</sup>, carta que el papa León Magno escribió al obispo Flaviano de Constantinopla<sup>62</sup>. Pero el emperador decidió que fuera el concilio el que definiera una doctrina oficial, que se tuviera como doctrina del Imperio, cosa que se encargó a los legados del emperador<sup>63</sup>. Como es sabido, el concilio se convocó para condenar las enseñanzas de Eutiques, que ya había sido encarcelado por el emperador<sup>64</sup>. En realidad, lo que se pretendía era sobre todo aprobar uno de los anatemas que el papa León I había formulado en el *Tomo a Flaviano*, el anatema contra quienes defendían «dos naturalezas del Señor antes de la unión pero una sola después de ella»<sup>65</sup>. Por tanto, está claro que fue intención del concilio no permitir que, en ningún caso, se disminuyera lo más mínimo la realidad de lo que en Calcedonia se denominó las «dos naturalezas» y las operaciones de tales naturalezas, la divina y la humana, en Jesucristo.

Por tanto, el concilio quiso reafirmar la plenitud de la naturaleza humana de Cristo, es decir, su plena humanidad. En efecto, Calcedonia quiso expresamente rechazar el monofisismo de Eutiques. Según este archimandrita de un monasterio de Constantinopla, en virtud de la unión substancial del Logos con la realidad humana de Jesús, la humanidad quedó en él absorbida por la divinidad, siendo como una gota de miel en el océano. Es decir, en Jesús no había sino una sola *physis* (naturaleza)<sup>66</sup>. Lo que era tanto como decir que Jesús no era totalmente humano, sino que en él había sólo una apariencia de ser humano, ya que la realidad de lo humano había sido absorbida por la divinidad. Frente a esta teoría, el concilio aceptó y defendió la enseñanza del papa León Magno en el *Tomo a Flaviano*: «Porque el que es verdadero Dios es también verdadero hombre, y no hay en esta unidad mentira alguna» (DH 294). De ahí, la definición del concilio que afirma: Jesucristo es «perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre» (DH 301).

Esto supuesto, me parece fundamental afirmar que una cristología responsable no puede limitarse a repetir lo que dijeron los concilios de

61. Carta escrita el 13 de junio del 449 y que se considera fundamental para la cristología de Calcedonia. Cf. DH 290-295.

62. M. Sotomayor, «Controversias cristológicas en los siglos IV y V», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del cristianismo* I, pp. 614-615.

63. *Ibid.*, p. 615.

64. *Ibid.*, p. 614.

65. *Ibid.*, p. 616.

66. K. Rahner y H. Vorgrimler, *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona, 1966, pp. 449-450.

Nicea y Calcedonia. Por supuesto, es necesario recordar aquellas doctrinas. Pero eso no es suficiente. Porque las enseñanzas de aquellos concilios, leídas ahora, muestran serias lagunas y plantean preguntas que no se pueden dejar sin respuesta. Ya he dicho algo, en este sentido, sobre la definición de Nicea. Pero, a lo dicho entonces, debo añadir algunas reflexiones fundamentales que considero enteramente necesarias.

Ante todo, es importante caer en la cuenta de que el lenguaje que utilizan los concilios de Nicea y Calcedonia no es coherente. Porque, prescindiendo de otras consideraciones que se podrían hacer, hay un asunto capital en el que el lenguaje de ambos concilios es contradictorio. En el anatema final de la definición de Nicea, se habla de una sola «sustancia» (*ousía*) o «realidad» (*hypóstasis*: DH 125) mientras que en el credo del concilio primero de Constantinopla (381), se parte de tres realidades personales o tres *hypóstasis* (DH 150)<sup>67</sup>. Se ha discutido entre los historiadores de los dogmas si esta diferencia es meramente de lenguaje o si afecta además al concepto mismo de Dios<sup>68</sup>. Es muy difícil aclarar este asunto, ya que el término griego *hypóstasis* admite una diversidad de significados que van desde «realidad» o «base» hasta «fundamento»<sup>69</sup>. Sea lo que sea de esta «cuestión disputada», es un hecho que el lenguaje teológico de los primeros concilios no es preciso y, por tanto, da pie a dudas importantes sobre lo que se quiso definir como doctrina intocable. Una doctrina, por lo tanto, a cuyo contenido exacto no podemos llegar sino sobre la base de una correcta interpretación, es decir, una sana hermenéutica que, como tal, siempre estará sometida a posible discusión.

Por lo demás, y si nos atenemos sólo al problema del lenguaje de estos textos conciliares, fundamentales para la fe de los cristianos, parece conveniente recordar, una vez más, que esta forma de hablar sobre Dios y sobre Jesucristo está tan lejos de la forma de hablar de los evangelios y de la mayor parte de pasajes del Nuevo Testamento, que resulta muy difícil encontrar la coherencia —que en todo caso tendría que existir— entre el lenguaje de la Iglesia naciente y el lenguaje posterior del magisterio eclesial. No podemos olvidar jamás que el lenguaje es portador de contenidos, de forma que, si se modifica el lenguaje, por eso mismo se modifican también los contenidos de lo que debemos creer. De ahí que no sea ningún despropósito preguntarse si una de las mayores dificultades que mucha gente encuentra para creer no proviene de que los contenidos propios de la *metafísica del ser* han sustituido y suplantado

67. Cf. Sínodo de Roma, del 382, n.º 21. DH 173.

68. H. Küng, *El cristianismo*, p. 201.

69. H. W. Hollander, «*hypóstasis*», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* II, pp. 1900-1902.



a las exigencias de la *historia del acontecer*, tal como se nos transmite en los relatos bíblicos. En la medida en que esto es así, nos encontramos con este enorme problema: mientras que la vida de Jesús es vista por la gente como una cuestión supeditada a incontables dudas e interpretaciones, no pocos contenidos de la metafísica griega se predicaban como verdades absolutamente incuestionables e indiscutibles. Mediante este extraño procedimiento, no pocos contenidos de una determinada filosofía (el pensamiento helenista y su lenguaje) dan la impresión de que han cobrado más importancia, en la vida de la Iglesia y para la fe de los cristianos, que los contenidos más fundamentales del Evangelio. Es evidente que, desde semejante planteamiento, no es posible construir una cristología coherente.

Pero el problema más fuerte, que plantea la doctrina de Calcedonia, no está en nada de lo dicho hasta ahora. Para tomar conciencia de este problema y de sus consecuencias, empiezo por recordar un hecho que se produce en la mentalidad de muchos cristianos. Me refiero a los creyentes en Jesucristo que, cuando piensan en él, relacionan espontáneamente ese pensamiento con Dios, con el Señor o con otras denominaciones que se refieren *más a lo divino que a lo humano*. Y, por tanto, que tienen más que ver con el Absoluto y Trascendente que con lo relativo e inmanente. Por eso hay tanta gente que, si oye hablar de Jesucristo, está más segura de que está oyendo hablar de Dios que de estar oyendo algo que se refiere a un hombre. Sin duda, eso debe de tener su explicación en que la doctrina oficial de la Iglesia ha cargado más la mano en lo divino que en lo humano. ¿Ha sido así realmente?

Empezando por lo más claro, está fuera de duda que Calcedonia quiso expresamente condenar la doctrina de Eutiques, es decir, la doctrina que prácticamente diluía la humanidad de Jesús en la divinidad de Dios, de forma que prácticamente reducía a nada la humanidad de Jesús. Por tanto, como se ha dicho muy bien, «la doctrina de Calcedonia, que más verdadera suena hoy, es la declaración inequívoca de que Jesús es consustancial con los seres humanos. Contra el monofisismo que tendía a hacer de Jesús de Nazaret menos que un ser humano completo, debido a su naturaleza divina, Calcedonia, a su manera y dentro de su marco particular, sitúa de nuevo la cristología en el Jesús de la historia»<sup>70</sup>. Así, nos encontramos con este hecho incontestable: un siglo después de que el concilio de Nicea hubiera definido que el Hijo es «verdadero Dios», se vio necesario afirmar también que es «verdadero hombre»<sup>71</sup>. Por lo tanto, toda afirmación sobre Jesús que, de la manera que sea, represente un atentado a su humanidad, de manera que Jesús venga a ser entendi-

70. R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, p. 307.

71. J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 207.

do y explicado como un ser humano que en realidad no es exactamente igual a los demás seres humanos, representa por eso mismo, y por eso sólo, un ataque directo a la fe de la Iglesia y el atentado más disimuladamente peligroso contra el Dios que se nos revela en Jesús.

Pero la pregunta, que aquí resulta obligada, es la siguiente: ¿por qué se vio necesario en Calcedonia afirmar y definir que Jesús es verdadero hombre y su humanidad no es una mera apariencia? Por supuesto, y dado que la definición de Nicea había sido repetida y reafirmada en el concilio primero de Constantinopla, la Iglesia del siglo V se encontraba con una dificultad nueva. La dificultad que consiste en que, para mucha gente, *resulta más complicado afirmar la humanidad de Jesús que aceptar su divinidad*. Lo cual parece extraño. Porque, si algo hay claro en los evangelios, es que Jesús fue un hombre, verdadero hombre. Sin embargo, ya desde el Nuevo Testamento, en las cartas de Juan (1 Jn 4, 2; 2 Jn 7), se rechaza la enseñanza de los docetas, para quienes el cuerpo de Jesús fue sólo aparente, es decir, no tuvo un cuerpo real, sino una mera envoltura ficticia para dar la apariencia de hombre<sup>72</sup>. Esta idea era común a los distintos grupos gnósticos de los siglos II y III, hasta el punto de que, como ya dije, veían incompatible la unión de Dios con la condición carnal del ser humano. Además —y esto es lo más importante— si, a partir de la definición de Nicea, el discurso de la fe se centraba en *lo divino del Hijo* y no en *lo humano del hombre*, la consecuencia inevitable fue la enorme dificultad para *creer en un hombre*, en un ser humano como los demás<sup>73</sup>. Creer es hacer un acto de fe. Pero, ¿qué acto de fe tenían que hacer quienes sabían, por una tradición histórica y bien documentada, que Jesús había existido, había sido un hombre excepcional que pasó haciendo el bien y aliviando el sufrimiento de cuantos vivían atormentados por las fuerzas del mal? Como es lógico, para saber eso y afirmar semejante cosa no hacía falta un concilio, ni se tenía que exigir la sumisión del creyente a la autoridad de quienes representan a Dios. Para saber que alguien es un ser humano basta verlo, oírlo, saber de él, tener la debida y, por lo demás elemental, información de que estamos ante un hombre. Para eso no necesitamos dogmas que se nos presentan como verdades absolutas de origen trascendente, lo que es sencillamente obvio para cualquiera.

Entonces, ¿por qué el magisterio eclesiástico, en su manifestación más solemne y extraordinaria (un concilio ecuménico), se vio en la necesidad de definir como dogma de fe una cosa tan obvia y sencilla? Por dos razones, sobre todo, que explico a continuación.

En primer lugar, de Jesús dice el concilio, en su definición dogmática, que es «*perfecto en la divinidad*» (DH 301). Pero, ¿cómo se puede

72. A. Piñero, *Cristianismos derrotados*, p. 317.

73. J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 208.

hacer tal afirmación si la divinidad, al ser y pertenecer al orden de la trascendencia, nos es desconocida a los humanos? De ahí, la pertinente observación que ya hizo K. Rahner cuando dijo que, al afirmar el concilio que Jesús tiene una naturaleza *divina* y otra *humana*, ambas afirmaciones no pueden tener el mismo valor, ya que lo humano nos es conocido y está a nuestro alcance, mientras que lo divino nos es desconocido y no puede estar al alcance del conocimiento humano. *Desde lo humano*, no es posible hablar con el mismo grado de exactitud, de seguridad y de propiedad de conocimiento de *lo humano* y de *lo divino*. Esto obliga a usar «una norma crítica para las afirmaciones» que hacemos y nunca «absolutizarlas en su significación»<sup>74</sup>. Esta razón es de tanto peso que, aun con todas las precisiones que se pueden (y se deben) hacer, en el sentido que acabo de indicar, no se evita del todo el peligro de recaer en una mal disimulado monofisismo, la doctrina de Eutiques que Calcedonia quiso rechazar. La experiencia de tantos cristianos, que ven en Jesús más a Dios que a un hombre perfecto en la humanidad.

En segundo lugar, en la misma definición del concilio, se afirma que las dos naturalezas que hay en Cristo «confluyen en una sola persona» (DH 302), que es la persona divina del Hijo unigénito de Dios. Ahora bien, con esta afirmación se dice lógicamente que en Jesús no hay persona humana, pero al mismo tiempo se define como doctrina de fe que es un ser humano, que no es persona humana, pero que es perfecto en su humanidad. Así las cosas, la pregunta inevitable es ésta: ¿cómo puede ser perfecto en su humanidad un hombre que no es persona humana? Lo que conecta necesariamente con ésta otra pregunta: si Jesús es un hombre en el que hay naturaleza humana y naturaleza divina, y no es persona humana pero sí es persona divina, ¿no da eso pie a que, en definitiva, a Jesús *se lo considere más Dios que hombre*?

La conclusión en la que todo esto desemboca parece tan lógica como inevitable: a pesar de las intenciones del concilio, no quedó bien representada la imagen de Jesús como un ser humano. El ser humano que presentan los evangelios sinópticos. Por eso se puede concluir que la doctrina de Calcedonia tenía la intención de ser un complemento que sirviera para equilibrar la doctrina de Nicea<sup>75</sup>. Pero no lo fue. Porque en Nicea quedó claro que el Hijo (Jesús) es de la misma naturaleza que el Padre, es decir, es tan divino como el Padre-Dios. Eso dio pie a que, con el paso del tiempo, surgieran grupos, como los monofisitas de Eutiques, que, de forma más o menos velada, venían a decir que Jesús es por supuesto Dios, pero no es propiamente hombre, sino una mera apariencia

74. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, p. 339. Cf. R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, p. 306.

75. R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, p. 311.

de hombre. De ahí que Calcedonia quiso remediar semejante error, ya que eso contradecía lo más elemental y lo más patente que cualquiera encuentra en los evangelios. Y sobre todo, eso sería tanto como «alterar el misterio de la economía de la salvación», como enseña el documento de Calcedonia (DH 300). Pero insisto en que el concilio, por más que dijera que Cristo es perfecto en la humanidad, en realidad e inevitablemente eso suena a una especulación que, a fin de cuentas, deja a Jesús como un extraño e incompleto ser humano.

Además, nunca deberíamos olvidar lo que acertadamente ha hecho notar Jon Sobrino en el sentido de que «ser persona es poder entrar en relación con un otro, lo que se consume en la *entrega*, de modo que Jesús se constituye en persona precisamente en la entrega a ese otro que es Dios». Pero teniendo en cuenta que se trata de la entrega que «se realiza en la historia de Jesús hasta su final en la cruz». Y conste que «nada de eso puede quedar recogido en el término *naturaleza*»<sup>76</sup>, que es el término en el que se quedó Calcedonia.

En definitiva, si no aceptamos que Jesús fue y es persona humana, como cualquier otro ser humano, nos vemos obligados a decir que la doctrina del concilio de Calcedonia quedó incompleta. Desde este punto de vista, no es ni falso ni exagerado decir que la doctrina de Calcedonia, tal como normalmente ha sido entendida por el común de los cristianos, ha deformado la memoria y la imagen de Jesús en cuanto que la fe de Calcedonia nos lo presenta como *persona divina*, pero no como *persona humana*. Lo que, en último término, equivale a deformar el misterio de la Encarnación de Dios en Jesús. Tal como muchos cristianos entienden la definición de Calcedonia, en Jesús Dios no se nos muestra como plenamente humano. No puede serlo, si Jesús no es una persona humana. Lo que, en último término, equivale a seguir dando vida a la doctrina monofisita de Eutiques, que veía en Jesús a un hombre que no era plenamente hombre, por más que el concilio afirmase que era «perfecto en la humanidad». Ahora bien, esto sería tanto como afirmar que el misterio de la Encarnación no es (ni puede ser) como siempre se nos ha dicho. Porque, si Dios no se encarnó en un hombre, plenamente hombre, la encarnación no sería sino una especie de disfraz que se puso Dios para aparecer como hombre sin serlo en el sentido pleno y verdadero de esa palabra.

En cualquier caso, es importante dejar claro que el concilio de Calcedonia utilizó un lenguaje que, en nuestro tiempo y en nuestra cultura, no es el lenguaje adecuado para hacernos comprender correctamente a Jesús y lo que Jesús nos enseña sobre Dios, dónde y cómo podemos los

76. J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 32007, p. 435.

mortales encontrar a Dios y lo que podemos decir cuando pronunciamos la palabra «Dios». Sobre todo, cuando los humanos pronunciamos la palabra «Dios» a partir de la encarnación del mismo Dios en Jesús. Por eso y desde este punto de vista, es decisivo tener en cuenta que el concilio de Calcedonia afirmó con claridad y firmeza una cosa que es capital, a saber: que solamente puede haber encarnación de Dios cuando tal encarnación se realiza en un hombre, no en una apariencia de hombre, en un hombre incompleto o disminuido o, como decían los seguidores de Eutiques, en un hombre que prácticamente quedó como absorbido y diluido en la inmensidad de Dios.

Esto supuesto, es justo decir que el magisterio eclesiástico, tal como se pronunció en Calcedonia, se manifestó (de una vez por todas) en contra de cualquier doctrina o representación que pueda interpretarse como un debilitamiento o, lo que sería más grave, una negación de la plena humanidad de Jesús, tal y como lo habían pretendido los grupos gnósticos más radicales en los cuatro primeros siglos de la Iglesia. El concilio «hizo suyas» las enseñanzas del obispo Cirilo de Alejandría (DH 300), en las que se afirmaba: «si alguno no confiesa que el Verbo de Dios se unió a la carne [...], y que Cristo es uno con su propia carne, a saber, el mismo es Dios y hombre a la vez, sea anatema»<sup>77</sup>. Entender a Jesús de forma que decimos de él que es «el Señor», pero jamás nos atrevemos a afirmar que es un hombre como los demás hombres y, por tanto, que Jesús no es un ser humano en el pleno sentido de la palabra, eso es la mayor agresión que podemos hacer contra el propio Jesús. Y desde ahí, la mayor agresión que podemos hacer también a lo que de Dios podemos conocer en Jesús.

#### ENCARNACIÓN Y SALVACIÓN

El problema que se planteó en el concilio de Calcedonia no fue solamente el problema de «los que tienen la desvergüenza de sostener que el que nació de la santa virgen María es sólo un hombre» (DH 300). Además de eso, y antes que eso, el mismo concilio se pronunció con firmeza «frente a los que intentan alterar el misterio de la economía de la salvación» (*ibid.*). Es decir, lo que estaba en juego no era solamente el hecho de que *Dios se hizo plenamente hombre*, sino que, además de eso y precisamente por eso, lo que se planteaba era *el problema de la salvación del hombre*, es decir, el problema de la salvación que los hombres podemos pensar que nos aporta Dios en la persona, en la vida y en la obra de Jesús. Este problema ya se había planteado desde el concilio de

77. Texto en M. Sotomayor, «Controversias doctrinales en los siglos V y VI», p. 633.

Nicea. Entonces el problema se vio en la necesidad de un Mediador, que fuera verdadero Dios, pero igualmente verdadero hombre. De no ser ambas cosas, no podía haber salvación<sup>78</sup>. De ahí que el Credo de Nicea afirma que Cristo, siendo «consustancial (*homoúsios*) al Padre», además de eso, «por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió, se encarnó y se hizo hombre, padeció...» (DH 125). La misma fórmula se desarrolla concretando más el proceso de encarnación en el Credo de Constantinopla I (DH 150). Y con idéntica intención, la definición del concilio de Éfeso en el que, según Cirilo de Alejandría, se afirmó: «es necesario que él (Cristo) posea lo que es común a nosotros, para que nosotros podamos poseer lo que pertenece a él»<sup>79</sup>. Sólo así, en la teología de los Padres de la Iglesia, era posible la salvación.

Más adelante, al explicar en qué consiste la redención y la salvación que Cristo nos aporta mediante su vida, pasión, muerte y resurrección, diré en qué consiste esa salvación y lo que de ella podemos esperar. De momento, lo que aquí interesa es comprender que una de las cosas más importantes que enseñó el concilio de Calcedonia (y así había quedado ya apuntado en Nicea, Constantinopla I y Éfeso) es que *no hay salvación sin encarnación*. Es decir, aquellos concilios afirmaron algo que, al igual que es el centro de la fe de la Iglesia, tendría que ser igualmente el centro de nuestras vidas y el motor determinante de nuestras conductas. Se trata de que, hablando a nuestra manera y de forma que podamos entender lo que en los ambientes religiosos se suele decir que es el «designio divino», hay que afirmar que *el camino de la salvación es el camino de la humanización*. O dicho con otras palabras, *Dios vio claramente que, para salvar al ser humano, no hay más medio ni más remedio, no hay otro procedimiento ni otro sistema, que descender, bajarse del pedestal, abandonar el trono de la majestad, y hacerse como uno de tantos, despojarse de todo poder, de toda grandeza y de todo privilegio*. Porque, en cualquier caso y sea cual sea la interpretación que le demos a la encarnación de Dios en el hombre que fue Jesús de Nazaret, tal encarnación consiste en hacerse igual a los demás, pasar por las limitaciones y privaciones por las que pasamos los humanos y, por supuesto, nunca jamás situarse por encima de nadie. El proceso de la encarnación es el proceso de los que descienden, de los que bajan, de los que se igualan con los que están más abajo, nunca jamás es el proceso de los que suben (o pretenden subir), el camino de los que piensan que «desde arriba» se evangeliza mejor que «desde los últimos». *La ley de la salvación es la ley*

78. Así lo afirma Atanasio en su carta sobre los decretos de Nicea: PG 25, 453. Cf. B. Sesboüé, *Jesús-Christ dans la tradition de l'Église*, Desclée, Paris, 1982, pp. 98-99.

79. PG 75, 721; SC 97, p. 327-329. Cf. B. Sesboüé, *Jesús-Christ dans la tradition de l'Église*, pp. 119-120.

de la humanización. Y advierto que, al decir esto, no me refiero, ni sólo ni principalmente, a un principio teológico o religioso, sino sobre todo a un criterio humano, que debe ser el principio determinante de toda vida que pretenda ser sencillamente humana.

Por esto, ahora se comprende mejor lo lamentable que resulta el hecho de que las grandes definiciones dogmáticas de los cuatro primeros concilios se pensarán y fueran redactadas de forma que los términos clave de aquella teología no fueron términos o conceptos referidos a la vida y a la historia de las personas, sino términos y conceptos que hacían referencia a realidades abstractas y puramente especulativas: «sustancia» (*oúsía*), «naturaleza» (*physis*) y «persona» (*prósopon*). Por eso no se menciona (en las definiciones conciliares) ni, por lo visto, se tuvo en cuenta un término fundamental para la cristología del Nuevo Testamento. Me refiero a la «forma» o «manifestación visible» (*morphé*), que es un concepto capital en el himno de Flp 2, 6-7. Según este texto capital, Dios (en Cristo) «se despojó de su rango» (Flp 2, 7a), es decir, se abajó y se rebajó (*ekénosen*). Pero lo decisivo no es eso. La cuestión capital está en que el abajamiento, el vaciamiento (*kénosis*) de Dios en Cristo, no se explica a partir de los conceptos de *oúsía*, *physis* o *prósopon*, sino en la *morphé*, en la «manifestación visible», no de una «sustancia», de una «naturaleza» o de una «persona», sino de un «esclavo» (*doúlos*), que es exactamente lo que dice el texto de la *Carta a los filipenses* (2, 7b). El Nuevo Testamento no recurre a conceptos abstractos, propios de la metafísica helenista. El Nuevo Testamento utiliza el lenguaje concreto y hasta escandaloso de la historia, de lo que vemos los humanos y padecemos los que están más abajo en la escala social de los humanos.

Hay quienes piensan que la *morphé* de Cristo se refiere a una auténtica metamorfosis<sup>80</sup>. Otros autores piensan más bien que ese término expresa una metáfora para indicar la forma de vida que asumió el Dios encarnado en Jesús<sup>81</sup>. Sea lo que sea de este asunto, lo que está fuera de duda es que el magisterio de la Iglesia, cuando se trató de definir lo que Jesús significa para los cristianos, centró su atención y sus preocupaciones en una serie de términos puramente especulativos, tomados de la metafísica griega, y no tomó en cuenta lo que, en el fondo, venían a decir aquellos conceptos, a saber: que para salvar al mundo, Dios no se limitó a asumir la condición humana, sino que hizo eso de «forma» o en la «manifestación visible» de lo que, en aquella cultura, era un «esclavo» (*εαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβόν*) (Flp 2, 7). No se trata,

80. C. Spicq, «Note sur MORFH dans les papyrus et quelques inscriptions»: *Revue Biblique* 80 (1973), pp. 37-45; Íd., «Notes II»: *Ibid.* 80 (1973), pp. 568-573.

81. O. Hofius, *Der Christushymnus Phil 2, 6-11* (WUNT 17), The Society of Biblical Literature, Tübingen, 1976, pp. 56-74.



como ya he dicho, de que Dios «se rebajó» a tomar la «naturaleza» humana. Eso, por supuesto. Pero lo fuerte está en *cómo hizo eso*. No se hizo simplemente «humano», sino que se hizo «esclavo». O sea, *descendió hasta lo más bajo de la condición humana*. El magisterio eclesiástico, por permanecer en el ámbito de la alta *especulación filosófica*, no tuvo en cuenta la *realidad histórica* de lo que fue la vida de Jesús, un hombre que no podía hacer otra cosa que estar al servicio de los demás, «esclavo de todos» (*pánton douílos*) (Mc 10, 44-45), exactamente como Jesús lo exigió a sus apóstoles, a imitación de lo que fue su propia vida, «para la redención de muchos» (Mc 10, 45). Es evidente, es incluso apremiante, que la *crisología metafísica* debe ceder su puesto a una *crisología histórica*<sup>82</sup>. O sea, que responda *históricamente* a lo que dijo Jesús, no solamente a lo que *metafísicamente* dijeron los concilios. Porque la metafísica no nos lleva al fondo de la historia, sino que nos hace huir de la historia, con la pretensión engañosa de que nos lleva hasta el fondo de la realidad. No. Lo que sucede es que, con pretensiones de profundidad, nos libera de tener que enfrentarnos a realidades que no estamos dispuestos a afrontar.

Por eso, cuando, según el *Evangelio de Marcos* (6, 2), los vecinos de Nazaret se quedaron impresionados y estupefactos —ya que ambas cosas indica el verbo (*ezepléssonto*) que utiliza el relato para expresar la reacción de quienes estaban en la sinagoga del pueblo— por lo que decía y hacía Jesús, sin duda es que aquellas gentes del pueblo no podían entender que «un cualquiera», un humilde trabajador, un artesano de tantos (*tékton*) (Mc 6, 3), pudiera hablar como un hombre con formación y pudiera hacer cosas que nadie en la aldea era capaz de hacer. Sin duda alguna, la encarnación de Jesús entre aquellas gentes sencillas había sido total. Había sido la renuncia a toda dignidad, toda distinción y todo poder. Al decir esto, quiero insistir de nuevo en que la encarnación no consistió solamente en que Dios se vació y se fundió *con la humanidad* en abstracto. La encarnación consistió en que Dios se vació y se fundió *con un hombre concreto, con un humilde trabajador de pueblo*.

Esto quiere decir que *la salvación viene desde abajo*, no desde los sabios y entendidos (Mt 11, 25), sino desde los pequeños (*népioi*). Tal es (como ya he dicho) la ley de la encarnación y, mediante ella, la ley también de la salvación. Se trata, en último término, del proceso exactamente inverso al proceso de la pérdida humana, tal como este proceso se describe en los grandes mitos que recuerdan los primeros capítulos del libro del *Génesis*. La tentación satánica, que acarreó la expulsión del paraíso, fue

82. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo. Crisología en dimensiones mesiánicas*, Sígueme, Salamanca, 1993, pp. 85-87. Cf. J. Vitoria, «¿Todavía la divinidad de Jesús de Nazaret?»: *Iglesia Viva* 233 (2008), p. 49.



precisamente la pretensión de trascender la condición humana y alcanzar el endiosamiento: «seréis como Dios» (Gn 3, 5). La pretensión de superar la condición humana, para ser como Dios, es la aspiración que arruina al hombre. Mientras que, por el contrario, el despojo de la condición divina, para ser como el hombre, es el proyecto que trae la salvación al mundo.

#### EL DOGMA CRISTOLÓGICO Y LA EXALTACIÓN DE LA IGLESIA

No puede ser mera coincidencia que, en los siglos IV y V, cuando se definieron los dogmas cristológicos, en los cuatro primeros concilios ecuménicos, entonces precisamente fue el tiempo en el que la institución eclesiástica alcanzó su mayor esplendor, consolidó su poder social y político y fue privilegiada por los emperadores de aquellos dos siglos, los tiempos más atormentados por disputas teológicas y por las últimas tentativas de perpetuar un Imperio que ya daba señales evidentes de creciente descomposición. Refiriéndose a Justiniano, el emperador que en el siglo VI realizó un esfuerzo supremo por llevar a cabo la refundación del Imperio, G. Tate no duda en afirmar que «los concilios (de los siglos IV y V) no fueron nunca reuniones de sabios motivados por la sola búsqueda de la verdad. Siempre constituyeron terrenos de confrontación en los que las luchas por el poder se mezclaron con consideraciones doctrinales»<sup>83</sup>. Además, es importante destacar que las decisiones que tomaron los emperadores de aquellos siglos, respecto a los privilegios que concedieron a la Iglesia, sólo marginalmente fueron decisiones propiamente religiosas, es decir, motivadas por sus creencias cristianas o por su amor a la Iglesia<sup>84</sup>. Sin duda alguna, lo que motivó la convocatoria de aquellos concilios y el empeño de los emperadores por salvaguardar las doctrinas que defendían la mayoría de los obispos, todo aquello venía determinado por el lógico deseo imperial de mantener a toda costa la unidad del Imperio. De ahí que el motor determinante de aquellos concilios, tal como de hecho sucedieron las cosas, no fue sólo teológico, sino que además estuvo impulsado por intereses políticos, más aún por cuestiones estrechamente relacionadas con el mantenimiento del poder soberano y la salvaguarda del orden que interesaba al emperador<sup>85</sup>.

De ahí que, para conseguir tales fines, los emperadores no dudaron a la hora de dignificar a los obispos y concederles importantes privile-

83. G. Tate, *Giustiniano. Il tentativo di rifondazione dell'Impero*, Salerno, Roma, 2006, p. 235. Cf. P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1982; J. Meyendorff, *Unité de l'Empire et division des chrétiens. L'Église de 450 à 680*, Cerf, Paris, <sup>2</sup>1993.

84. Cf. G. Tate, *Giustiniano*, p. 954.

85. *Ibid.*, p. 955.

gios, tanto religiosos, como económicos y sociales. Los dirigentes de la Iglesia se tuvieron que sentir profundamente satisfechos cuando vieron que la religión cristiana era declarada la única religión oficial del Imperio, cuando los obispos fueron elevados a la categoría de *honestiores*, la dignidad de los senadores y los *honorati*, que nunca podían ser sometidos a ninguna forma de tortura, es más, todo ataque a sus venerables personas era castigado con la pena de muerte para los agresores<sup>86</sup>. Privilegios legales y sociales a los que se sumaban los importantes privilegios económicos que hicieron de la Iglesia un poder decisivo dentro del poder imperial. Sin duda alguna, la ortodoxia de la fe cristológica se edificó sobre la base de satisfacer los intereses del poder político que interesaban al Imperio y a sus emperadores.

Ahora bien, este *hecho político* plantea inevitablemente un *problema teológico* de importantes consecuencias. Me refiero al problema que todo esto representa para la cristología. Ya he hablado de este asunto. Pero me parece capital insistir en algo que no se ha tenido debidamente en cuenta. Yo me pregunto cómo es posible escribir un estudio sobre Jesucristo sin tener muy presentes las condiciones políticas y las ingerencias imperiales que determinaron de forma decisiva la celebración de los concilios en los que se definieron los dogmas cristológicos. Cuando abordamos este asunto, es importante tener presente que la cuestión capital, en aquellos siglos, se centraba en *saber cuál era la autoridad reguladora de la vida de la Iglesia en su conjunto*. No olvidemos que en el siglo IV, a partir de Constantino, se pasó súbitamente, de una situación en la que el mandatario supremo, también en asuntos religiosos, era el emperador, a otra situación en la que ya no estaba claro, para amplios sectores de la población, si ese mandatario supremo era solamente el emperador o, además del emperador y juntamente con él, era también el obispo de Roma<sup>87</sup>. En cualquier caso, la documentación histórica que hoy poseemos muestra claramente que Constantino, convertido al cristianismo en lo que se refiere a sus convicciones religiosas personales (que vacilaron entre la fe de la gran Iglesia y la fe arriana, como ya quedó dicho), mantuvo siempre, en cuanto se refiere a su concepción de la autoridad imperial, también en materia religiosa, algo muy fundamental de la concepción pagana, helenista y romana en cuanto se refiere al *Pontifex Maximus*. El derecho público del Imperio comportaba una

86. *Ibid.*, p. 214.

87. La bibliografía sobre este asunto es enorme. Me limito a recordar dos estudios que resumidamente ofrecen la bibliografía clásica y mejor documentada: Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, pp. 344-370; H. G. Beck, «Kirche und Theologische Literatur im Bizantinischen Reich», en *Byzantinisches Handbuch* II/1, Beck, München, 1959, p. 37, n. 3.

autoridad «in sacris, in sacerdotalibus, in magistratibus»<sup>88</sup>. Por muy convertido al cristianismo que estuviera Constantino (cosa que no está clara, como ya he indicado), él seguía convencido de que, en asuntos religiosos (también en los relativos a la teología cristiana), el emperador era quien tenía siempre que decir la palabra decisiva. Palabra de aprobación y promulgación oficial. Insisto en este asunto porque no lo he destacado antes y considero que es necesario que conste aquí con claridad.

Concretando más lo que lleva consigo este problema, es bien sabido que el emperador era quien tenía la potestad de aprobar y promulgar las decisiones de los concilios como leyes del Imperio, ya que quien era cabeza del Imperio era «la autoridad indiscutible»<sup>89</sup>. Con razón, el mismo Congar hizo notar que se ha reprochado a los concilios ecuménicos el haber sido como el Senado de la antigua Roma, de donde tales concilios tomaron la organización y sus procedimientos. Es verdad que los papas aceptaron este estado de cosas. Pero no es menos cierto que Constantino y sus sucesores aplicaron, en sus relaciones con la Iglesia, la lógica pagana romana de una fusión de lo religioso y lo político en una vida del Imperio cuyo regulador supremo era el emperador<sup>90</sup>. La Iglesia sacó adelante sus dogmas. Pero consiguió eso a costa de fundirse con una cultura, y con una forma de gestionar el poder y su presencia en la sociedad, que poco o nada tenían que ver con sus orígenes, con la memoria de Jesús, con aspectos muy fundamentales del Evangelio, y con sus posibilidades de diálogo y encuentro con otras culturas. Los logros de la Iglesia fueron importantes. Pero el precio que pagó por tales logros ha resultado históricamente demasiado costoso.

De hecho, la tradición constantiniana de una Iglesia institución pública y, por tanto, organizativamente ligada al Imperio porque era parte de él, se concretó en el «dualismo» de poderes que afirmó el papa Gelasio. Si este papa, preocupado por el creciente cesaropapismo, había insistido en la *división de poderes* (el papal y el imperial), con el paso del tiempo, en el Imperio carolingio, las cosas cambiaron de forma que el acento se ponía en la *integración de ambos poderes*, reduciéndolos a una auténtica unidad. El orden espiritual y el orden temporal se fundían en la visión eclesial del mundo transfigurado en el *unum corpus mysticum* cuya cabeza era Cristo. Como es lógico, en este cuerpo místico no era posible ninguna forma de laicismo, ni se podía pensar en forma alguna de escisión entre el estatus

88. Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, p. 345. Cf. F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde* I, pp. 112 s.; 115-117; 390 n. 1; 553.

89. Y. Congar, «Neuf cents ans après. Notes sur le 'schisme oriental'», en *1054-1954. L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études offerts à Dom Lambert Beauduin*, Chevetogne, 1954, pp. 10 ss.

90. Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, p. 348.

de ciudadano y el de fiel cristiano, dado que todos estaban convencidos de la imposibilidad de separar el alma del cuerpo en la persona humana. Y sobre todo la sociedad, que se había constituido como «*Iglesia*», no podía ser sino la proyección de la dos naturalezas, la divina y la humana, inseparablemente unidas en la única persona del Redentor. Y por lo que se refería al monarca, su imperio venía necesariamente a coincidir con la omnipresente comunidad eclesial, hasta el punto de que había quienes podían definirlo como «emperador de la Iglesia de Europa»<sup>91</sup>.

#### ¿UNA CRISTOLOGÍA CONTAMINADA?

Hay que hacerse esta pregunta, si es que se quiere pensar en Jesús y escribir sobre él con la libertad que se exige a quien pretende hacer un trabajo intelectual honesto. Pero ¿por qué esta pregunta? El fondo de las ideas heredadas de la Antigüedad y de la realidad constantiniana estaba en que tenía que haber una traducción terrestre de la monarquía divina. Simplemente, lo que se pretendía era que la verdadera fe cristiana fuera desde entonces el principio de unidad más profundo del Imperio. No se veía oposición, y menos aún contradicción, entre la sabiduría imperial y la voluntad de Dios. Como se dijo, hace ya años, «el Emperador eterno (Dios) rige el mundo con el Emperador de Roma»<sup>92</sup>.

Así las cosas, si efectivamente este criterio era un principio importante que influyó de forma decisiva en las deliberaciones, en la redacción y en la aprobación del texto final de los primeros concilios de la Iglesia, hay que preguntarse hasta qué punto aquellos concilios nos transmitieron con exactitud coherente la memoria de Jesús y lo que esa memoria representa para la Iglesia y para las sucesivas generaciones de creyentes en Cristo. Interpretar y definir la significación religiosa y evangélica de Jesús, desde el modelo de la potestad y del modo de gobernar del emperador de Roma, provoca serias sospechas. Es más, uno llega a preguntarse cómo es posible entender y explicar quién es Jesús, si eso se hace desde la solidaridad y la coincidencia con los intereses del Imperio y a través de la «rejilla hermenéutica» o criterio de interpretación que la lógica del poder imperial impone a quien se solidariza con semejante poder. Si Jesús les dijo a sus discípulos que los «los jefes de las naciones las dominan

91. Así llamaba a Ludovico Pio el abad Ardo Smaragdus, *Vita Sancti Benedicti abbatís Anianensis et Indensis*, edic. G. Waitz: MHG, *Script.*, XV, 1, 211, c. 29. Cf. E. Cortese, *Le grandi linee...*, pp. 126-127.

92. O. Treitinger, *Die Oströmische Kaiser-u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Darmstadt, 1956, p. 34, n. 80. Cf. Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, p. 354, n. 124.

y los grandes les imponen su autoridad. No ha de ser así entre vosotros» (Mc 10, 42-43 par), es claro que cualquier forma de conjunción o coincidencia con los criterios y reglas de juego del poder imperial, no sólo dificulta la correcta comprensión de quién fue Jesús y de lo que Jesús enseñó, sino que *incapacita para entender a Jesús* y, por tanto, para poder comprender y explicar al Dios que Jesús nos quiso revelar. Más aún, se sabe que la ideología oficial, en el Imperio de los siglos IV al VI, hacía del emperador «la imagen de Cristo en la tierra»<sup>93</sup>. Más aún, está documentado que el emperador tenía a la Iglesia en un estado de estricta subordinación. El emperador era visto como el rey David, incluso como el mismo Cristo, *basileüs kai iereüs*, «sacerdote-rey», con competencias litúrgicas, recibía la comunión como los sacerdotes, incluso era visto como *isóchristos*, «igual a Cristo», y en calidad de tal, el emperador era el que el jueves santo realizaba el rito del lavatorio de los pies a doce pobres<sup>94</sup>. Ahora bien, en la medida en que esto respondiera a la realidad, ¿no da pie para pensar que quienes redactaron y aprobaron los documentos conciliares de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia estaban demasiado condicionados de forma negativa para entender correctamente a Cristo y hablar con precisión de quien no quiso en modo alguno parecerse a los poderosos de este mundo? En cualquier caso, está fuera de duda que los obispos que participaron en el concilio de Nicea vivieron allí una experiencia y dieron muestras de una mentalidad que poco tenía que ver con el Jesús de los evangelios sinópticos. Según cuenta Eusebio de Cesarea, que asistió al concilio, como ya he indicado antes, el acontecimiento se clausuró con un banquete espléndido que Constantino dio a todos los obispos en el palacio imperial. Y comenta el propio Eusebio que, disfrutando de aquel suntuoso agasajo, «uno podría imaginarse que se estaba representando una imagen del reino de Dios»<sup>95</sup>.

Por lo demás, ya A. von Harnack hizo notar que seguramente lo más grave que ocurrió en aquellos concilios fue lo que ya he apuntado y que acertadamente se ha calificado como la «helenización de la cristología»<sup>96</sup>. Se dijo, hace más de sesenta años, que desde Orígenes hasta Gregorio de

93. G. Tate, *Giustiniano*, p. 450.

94. P. Koschaker, *L'Europa e il Diritto Romano*, Sansoni, Firenze, 1962, pp. 19-20, que remite a O. Torsten, *Riche. Eine geschichtliche Studie über die Entwicklung der Reichsidee*, R. Oldenburg, München/Berlin, 1943, p. 48.

95. Eusebio, *Vida de Constantino III*, 15, 21.

96. H. Küng, *El cristianismo*, pp. 196-197. Este autor hace notar que hubo autores, como es el caso de Grillmeier, que distingue dos tipos de helenización: una helenización buena, ortodoxa; otra que sería mala, hereje. Según este esquema, el concilio de Nicea habría des-helenizado de hecho porque no compartió especulaciones neoplatónicas sobre la divinidad y su emanación, sobre desarrollos descendentes de lo divino. Sólo Arrio y los herejes habrían «helenizado» en el mal sentido de tal expresión. En todo caso, lo cierto es

Nisa, fueron bastantes los conceptos de la metafísica griega que asumió el magisterio eclesiástico para intentar explicar y definir la fe en Jesucristo y en el Dios de Jesús<sup>97</sup>. De esta forma, la fe de la Iglesia quedó vinculada, no sólo a la revelación bíblica, sino además a la filosofía platónica y aristotélica, con lo que la fe de los cristianos quedó asociada a elementos en los que no se ve por qué tenemos que creer ahora, cuando ya ni Platón ni Aristóteles son rectores de nuestra cultura, de nuestra forma de pensar y de nuestro lenguaje. ¿No es lícito, en tales condiciones, decir que la fe de la Iglesia, no sólo quedó *vinculada* a una cultura que ya no es la nuestra, sino que además quedó también *contaminada* por una cultura y un lenguaje que hoy, en lugar de facilitar la comunicación de la fe, lo que hacen es dificultarla hasta hacerla, en buena medida, complicada y, para el común de los creyentes, muy difícil de entender? Pero, en este asunto tan serio y ante un problema de tan graves consecuencias, el teólogo no puede quedarse a medio camino. Hay que tener la libertad y el coraje de llegar hasta las últimas consecuencias. Y esto significa que, a la luz de los datos aportados, hoy nos encontramos los cristianos con una cristología que se ve condicionada por un dogma determinado y formulado, no desde el Evangelio, sino desde presupuestos ideológicos expresados en un lenguaje filosófico que no corresponden a lo que cualquier creyente encuentra en los relatos de la vida de Jesús. Más aún, en la medida en que esta cristología se hizo de forma que se vio seriamente condicionada por criterios e intereses de emperadores y magnates, resulta inevitable concluir que *la cristología dogmática, que ha llegado hasta nosotros, está formulada de manera que, más que manifestar quién es Jesús el Cristo y lo que representa para los cristianos, lo que en realidad hace es ocultar el significado de Jesús para la humanidad.*

En todo caso, siempre será oportuno, precisamente al tratar estas cuestiones, recordar la acertada formulación de K. Rahner cuando nos hizo caer en la cuenta de que, al pensar en la fórmula de Calcedonia, tenemos el derecho y el deber de considerarla «como fin y como principio». Es una meta a la que llegó la Iglesia. Pero una meta con sus inevitables limitaciones y, por eso precisamente, tiene que ser siempre un comienzo de nuevas búsquedas<sup>98</sup>. Eso es lo que he pretendido con cuanto acabo de explicar.

que, desde el punto de vista dogmático, el esquema apologético de Grillmeier debería ser mucho más transparente para que coincidiera con la realidad histórica.

97. E. Gilson, «Christianisme et tradition philosophique»: *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* II (1941-1942), p. 249. Cf. A. Wifstrand, *L'Église ancienne et la culture grecque*, Cerf, Paris, 1962.

98. K. Rahner, «Chalkedon - Ende oder Anafng?», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* III, Herder, Würzburg, 1954, pp. 3-49; Íd., «Problemas actuales de Cristología», en *Escritos de teología* I, Madrid, Taurus, 1961, pp. 169-222.



## LA HUMANIDAD DE DIOS

## LO MÍNIMAMENTE HUMANO

Cuando hablamos de «la humanidad» y de «lo humano», tenemos el peligro de mezclar lo que es específicamente *humano* con elementos que pertenecen a lo propiamente *cultural*. Porque nunca ha existido lo humano aislado de lo cultural, por más que existieran tiempos, siglos y siglos, en los que sobre la Tierra existieron seres humanos cuando aún no había nacido la civilización<sup>1</sup>. Los cazadores nómadas, las bandas recolectoras y las sociedades tribales, que vivían en tiempos prehistóricos y de las que tenemos alguna noticia, ya nos dejaron huellas de algunas formas de cultura, de incipientes tradiciones, de costumbres compartidas por un grupo y, por tanto, de elementos de los que se suele decir que son propiamente humanos cuando en realidad se trata de particularidades de culturas incipientes más o menos desarrolladas. Los mitos orales, primero, y los escritos, más tarde<sup>2</sup>, nos dan buena cuenta y sobrada información de lo que acabo de decir. Por eso, parece que un método razonable de trabajo, sobre este asunto concreto, puede ser el intento de precisar lo que se puede considerar como *lo mínimamente humano*, es decir, aquello de lo que podemos asegurar que en ello *coincidimos todos los seres humanos*, sea cual sea nuestro origen, nuestra educación, nuestras costumbres, nuestras creencias o nuestra cultura. Se puede afirmar, según parece, que hay algo muy elemental, enteramente básico, que se da en todo ser humano por

1. Cf. J. Bottéro, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Gallimard, Paris, 1987, pp. 8 ss.

2. Sobre este asunto, del que poseemos una literatura muy abundante y bien documentada, se puede consultar con provecho el estudio de J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 170-220.



el solo hecho de serlo. Y eso es, por tanto, aquello en lo que no existen diferencias, es decir, en lo que todos los humanos coincidimos. ¿De qué se trata? ¿Qué es, por tanto, lo mínimamente humano?

Antes de toda investigación o de cualquier tipo de discusión científica o filosófica, es conveniente dejar constancia de que hay tres constitutivos básicos y elementales que se dan en todos los seres humanos. Estos tres elementos son anteriores a toda diferenciación cultural, étnica o de cualquier otro orden que suponga alguna forma o manifestación de lo que se ha dado en llamar «civilización». Tales elementos son: 1) Todos los seres humanos somos, ante todo, *seres vivos de carne y hueso*. Desde este punto de vista, se puede asegurar que donde falta la condición carnal o, si se prefiere la *carnalidad*, no hay ni puede haber un ser humano. 2) Todos los seres humanos somos *seres sociales*. Por tanto, la relación con otros seres humanos, o la relación de *alteridad*, es también constitutiva de todo ser humano. 3) Todos los seres humanos somos *seres individuales*. Lo cual quiere decir que todos tenemos nuestra condición personal que conlleva la capacidad de decidir, es decir, la *libertad*. Sin estos tres constitutivos, parece que no podemos hablar de «ser humano» alguno. En este sentido, la condición de seres vivos de carne y hueso (carnalidad), la condición de seres sociales (alteridad) y la condición de seres individuales (libertad) constituyen lo que bien podemos denominar *lo mínimamente humano* y aquello, por tanto, en lo que todos los humanos coincidimos, sea cual sea nuestra matriz pre-histórica o histórica, cultural o étnica, religiosa o carente de toda confesionalidad, social o política, nacional o apátrida. Pero conviene hacer todavía algunas indicaciones sobre estos tres constitutivos básicos o mínimos de «lo específicamente humano».

Ante todo, la condición de *seres vivos de carne y hueso*. Es evidente que un constitutivo necesario e indispensable del ser humano es siempre *la vida* y, más en concreto, una *vida carnal*. Por lo tanto, el primer elemento constitutivo de lo humano es la vida vinculada a la *carnalidad*. No hablo de «cuerpo» y «corporalidad», ya que «lo corporal», en la cultura de Occidente, nos remite inevitablemente a su complemento necesario, «lo anímico» o «lo espiritual», nociones que provienen de la cultura griega y que adquirieron una consistencia especial a partir del siglo V a.C.<sup>3</sup> Pero aquí —ya lo he dicho— hablamos de algo previo a toda cultura. Nos referimos a lo más obvio, lo que palpa y ve todo el mundo. Y eso es, antes que nada, nuestra condición carnal. Es verdad que la carnalidad humana, si se considera desde el punto de vista de la biología y la histología, se diferencia en no pocas cosas de la carnalidad

3. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 2001, p. 137.

animal, por ejemplo, en la estructura y complejidad del cerebro y de la masa encefálica. Como es lógico, si tenemos en cuenta este dato, se puede decir que no es lo mismo hablar de «humanidad» que de «animalidad». Pero, en todo caso, es incuestionable que una característica esencial del ser humano es la vida en la carnalidad. Enseguida veremos la importancia clave que tiene este dato para empezar a comprender los evangelios y el Dios que se nos revela en Jesús.

En segundo lugar, la condición de *seres sociales*, lo que conlleva la *alteridad*. Al hablar de «alteridad», me estoy refiriendo a algo que se sitúa indeciblemente más lejos que la mera complementariedad de macho y hembra, que es biológicamente necesaria para la procreación. Ya en el mito del Paraíso, la Biblia pone en boca de Dios una sentencia programática: «No está bien que el hombre esté solo» (Gn 2, 18). De ahí, la necesidad de un complemento indispensable. El ser humano no está hecho para vivir en «soledad», sino en «alteridad», en relación, en comunicación, y, en definitiva, en donación a alguien y con alguien. Este hecho es indispensable para comprender la razón de ser y la estructura, específicamente humana, del «deseo» y su típica conflictividad, la experiencia de la «ausencia» y la «soledad» o, por el contrario, el anhelo de fusión total, tan característica del amor humano, el vínculo de la «amistad» y la necesidad de sentirse acompañado, una serie de hechos y experiencias que se sitúan más allá de los conocimientos «científicos»<sup>4</sup>. Y que demuestran, hasta la saciedad, cómo y hasta qué punto *la alteridad* es necesariamente constitutiva de *lo humano*. Por otra parte, está el hecho de la sociabilidad que agrupa a los humanos en grupos, en sociedades, en comunidades organizadas en base a los más diversos modelos que históricamente se han dado. Es cierto que han existido eremitas o individuos absolutamente solitarios, autistas y desconocidos. Pero su extravagancia demuestra que se trata de excepciones que confirman la regla universal de la alteridad entre humanos. Además, si este asunto se observa desde el punto de vista de la violencia típicamente «humana», la Biblia nos da una clave de explicación que, en todo caso, nunca debería ser olvidada. Me refiero al último mandamiento del Decálogo, que, en lugar de prohibir una *acción*, prohíbe un *deseo*: «No desearás la casa de tu prójimo, no desearás su mujer, ni su siervo, ni su criada, ni su toro, ni su asno, ni nada de lo que a tu prójimo pertenece» (Ex 20, 17)<sup>5</sup>. Como indica René Girard, «el legislador que prohíbe el deseo de los bienes del prójimo se esfuerza por resolver el problema número uno de toda comunidad

4. Un excelente estudio de estos elementos, en C. Domínguez Morano, *Los registros del deseo. El afecto, el amor y otras pasiones*, Desclée, Bilbao, 2001.

5. Cf. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002, pp. 23-25.

humana: la violencia interna»<sup>6</sup>. Porque, como está comprobado por la experiencia, donde se controla la violencia interna, por eso mismo se anula la raíz de toda violencia. Con lo cual estoy diciendo que, tanto desde el punto de vista de la armonía como desde el punto de vista de la violencia, la clave de lo específicamente humano es *la alteridad*, la relación con los demás, la comunicación, el encuentro y, en general, lo que denominamos con la expresión genérica «relaciones humanas».

En tercer lugar, la condición de *seres individuales*, con la independencia y la *personalidad* que le es propia a cada cual. Y que tiene su manifestación básica en la *libertad*, desde la que cada ser humano organiza y gestiona su relación con los demás y las decisiones que orientan su vida. Este elemento es fundamental para justificar las manifestaciones necesarias para la correcta convivencia social. Porque somos seres individuales, diferenciados y libres, por eso la convivencia social y, en general, las relaciones de alteridad resultan posibles en la medida en que tales relaciones están determinadas por el *respeto* al otro, por la *tolerancia* ante las inevitables y necesarias diferencias, y por la *estima* que está en la base de toda posible relación amorosa.

#### LO HUMANO Y LO INHUMANO

Es peligroso idealizar «lo humano». Porque «lo humano idealizado» nos lleva derechamente a una comprensión falsa del hombre o incluso al despropósito del super-hombre. En cualquier caso, algo que no existe en ninguna parte. Lo que sería lo mismo que vivir en el error, en el auto-engaño, en la falsedad. Y del error o de la falsedad no se puede seguir nada bueno. No idealicemos «lo humano». Porque humanos han sido todos los dictadores y tiranos que en el mundo han sido. Como inhumanidad, en mayor o menor medida, todos tenemos y llevamos en nosotros mismos. ¿Qué quiero decir con esto? Sólo pretendo recordar lo evidente, a saber: que estamos hechos de tal barro y somos de tal manera que, en cada uno de nosotros, «lo humano» está inevitablemente unido, asociado y vinculado a «lo inhumano». Lo cual, si se piensa en serio, nos obliga a caer en la cuenta de que *el problema central*, que todos tenemos en la vida, consiste en *superar la deshumanización* que todos llevamos inscrita en lo más profundo de nuestro ser, para ir logrando, hasta donde nos sea posible, *la humanidad que nos es propia* y en la medida en que podamos alcanzarla.

Por otra parte, si partimos del misterio de la Encarnación, mediante el que «lo divino» y «lo humano» se fundieron en un hombre concreto, Jesús

6. *Ibid.*, p. 25.

de Nazaret, entonces nos encontramos con este planteamiento estimulante y motivador, a saber: nuestro itinerario de encuentro con Dios, el Dios encarnado en Jesús, no es el itinerario de la *divinización*, sino el incesante logro de la mejor y la más entrañable *humanización*. A fin de cuentas, eso y nada más que eso, es lo que hizo el propio Dios para encontrarse con nosotros. Decir que Dios *se encarnó* es lo mismo que decir que Dios *se humanizó*. El punto de sutura y de encuentro, entre lo divino y lo humano, no fue lo divino, sino lo humano. De forma que *en lo humano* es donde encontramos *lo divino*. Ahora bien, esto significa que, con frecuencia y sin darnos cuenta, el proyecto de nuestra presunta «divinización» puede convertirse en un vulgar y peligroso proyecto de «endiosamiento». No olvidemos que lo mismo que no podemos saber cómo es «Dios», de la misma manera tampoco podemos saber en qué consiste la «divinidad». Entonces, ¿por qué va a ser correcto hablar de «divinización», mientras que estigmatizamos cualquier forma de «endiosamiento»?

En realidad, el problema teológico que aquí estoy recordando es el *problema del pecado original*. Un problema tan fundamental, que su correcta solución es lo que viene a decirnos *de qué somos salvados por Cristo*<sup>7</sup>. La pregunta que, de acuerdo con lo que acabo de explicar, hay que plantearse es la siguiente: ¿Cristo vino a salvarnos del pecado para divinizarlos o, más bien, vino a liberarnos de nuestra deshumanización para así humanizarnos? Como es sabido, la teología del pecado original se ha elaborado en la Iglesia a partir de los textos de san Pablo (Rm 5, 12-19; 1 Cor 15, 22-45; cf. Rm 6, 12-15; 7, 7.14-20) y de la teología de san Agustín en su controversia contra los pelagianos<sup>8</sup>. Pero el fundamento de la doctrina sobre el pecado original se toma principalmente del relato del *Génesis* sobre Adán (DH 1512)<sup>9</sup>. Ahora bien, hoy existe consenso general, entre los teólogos mejor documentados, en el sentido de que el llamado «pecado original» no es pecado alguno. Porque el relato del *Génesis* sobre el presunto pecado de Adán no es, ni puede ser, un relato histórico. Tal relato es la transcripción de un mito que Israel tomó de tradiciones religiosas, cuya antigüedad ignoramos, y que pretenden explicar por qué existe el mal en el mundo. Es verdad que el mito carga la responsabilidad del mal sobre la culpa del hombre, para así exculpar a Dios de tal responsabilidad<sup>10</sup>. Pero no es menos

7. Cf. A. González, «Pecado original», en J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid, 2005, p. 724.

8. DH 1510-15-16. Cf. A. González, *Los registros del deseo*, pp. 724-725.

9. Cf. N. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum*, Herder, Freiburg Br., 1989, pp. 167-199, citado por A. González, *Los registros del deseo*, pp. 724-725.

10. Excelente análisis del mito adámico, en J. A. Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 70-78.

cierto que, en definitiva, lo que el mito adámico (Gn 3) deja claro es que *el hombre no es sólo humanidad paradisiaca, sino humanidad contaminada de deshumanización* hasta excesos que, como bien sabemos, han desencadenado la envidia, el odio y la violencia mortal del hombre hacia su hermano (Gn 4), la corrupción de la humanidad, recogida en el mito cananeo sobre el origen de los «héroes» y el desastre del Diluvio (Gn 6), para concluir toda esta fantástica y pesimista visión, de las transformaciones sufridas por la humanidad, con el mito de la Torre de Babel (Gn 11), originado probablemente en Mesopotamia<sup>11</sup>. El mito que expresa cómo la deshumanización de los seres humanos se manifiesta, ante todo, en la incapacidad para entenderse entre ellos. Cuando la comunicación, el entendimiento mutuo, la comprensión y la tolerancia se hacen imposibles, entonces precisamente es cuando la deshumanización ha alcanzado su nivel más alto.

En cualquier caso y sea cual sea la explicación histórica que los antropólogos y etnólogos le den a este proceso de degradación, el hecho es que el «nacimiento de la civilización», que se sitúa en Oriente Medio y a mediados del tercer milenio a.C., fue al mismo tiempo el punto de partida de un crecimiento asombroso de las tecnologías y de una descomposición más asombrosa aún de las relaciones sociales. Así, con el nacimiento de la civilización, se produjo el enorme «mega-acontecimiento» que ha determinado toda la historia posterior. Se trata de un crecimiento inverso: la tecnología como progreso, las relaciones humanas como regresión y hasta envilecimiento de millones de seres humanos. Con la aparición de la tecnología, en efecto, aparecieron también algunos hechos dramáticos que nos son bien conocidos desde la Antigüedad, como el ahondamiento profundo de las desigualdades económicas, la jerarquía social vertical y el poder despótico de algunos hombres sobre los demás. Así, el nacimiento de la civilización no fue un hecho de una pieza, sino algo enormemente ambivalente. Porque fue una era de gloria en la historia de las técnicas y una era negra en la historia social<sup>12</sup>. Hasta llegar al colmo de lo que estamos viviendo cuando vemos a los mejores talentos del mundo dedicados y bien pagados para producir los más sofisticados instrumentos técnicos cuya finalidad es generar violencias, desigualdades y muerte. Efectivamente, lo *humano* y lo *inhumano* han crecido conjuntamente, simultáneamente y hasta inseparablemente, con frecuencia en los individuos, y siempre en los grupos humanos sociales.

La teología cristiana ha intentado dar una explicación de todo esto echando mano del llamado «pecado original». Y ha invocado la necesidad de salvación para los pecadores. Lo cual es cierto. Porque resolver el es-

11. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 211.

12. M. Daraki, *Las tres negaciones de Yahvé*, Abada, Madrid, 2007, pp. 6-8.

tado de cosas que acabo de resumir sumariamente es algo *que supera lo que da de sí la condición humana*. El ser humano, por sí solo, no tiene a su alcance la solución y, por tanto, la salvación. Pero lo dramático, y lo que más hace pensar en todo este asunto, es que las religiones, en lugar de ofrecer solución a tanta deshumanización, por el contrario y con demasiada frecuencia, han agravado la inhumanidad que con tanto dolor, tanta humillación y tanto sufrimiento viene padeciendo la humanidad desde hace más de cinco mil años. Ya es significativo que, en el conocido mito de Caín y Abel, *el motivo que desencadenó el enfrentamiento fratricida fue un acto específicamente religioso*. Fue, en efecto, la ofrenda de un sacrificio cultural a Dios (Gn 4, 3-7). La Biblia nos presenta así a un Dios que, frente a dos hermanos que le ofrecen cada cual lo mejor que tiene, reacciona acogiendo a uno y rechazando al otro. Así nació el resentimiento, la fractura, la exclusión y el odio cainita que tanta violencia y tanta muerte han desencadenado. Pero, sin duda, la razón del conflicto no pudo ser que el mismo Dios, caprichosamente y sin motivo, acogió a uno de los hermanos y rechazó al otro. El motivo más probable de aquella violencia fue que allí ya se planteó el enfrentamiento de dos «dioses» o, más exactamente, de dos «formas de entender la religión» incompatibles entre sí. Recordemos que, según el relato bíblico, Abel era pastor, en tanto que Caín era agricultor (Gn 4, 2). Este dato, que suele pasar inadvertido a mucha gente, es capital. Porque quiere decir que Abel y Caín representaban *dos culturas* diferentes, la *cultura nómada* de las tribus de pastores y la *cultura sedentaria* de los agricultores. Ahora bien, cada una de estas culturas tenía su propia forma de entender y practicar la religión y, por tanto, cada una de estas culturas tenía también su «dios» o sus «dioses».

Pues bien, como ha escrito Victor Maag, la religión de los nómadas es religión de promesa, nunca estática o vinculada a un lugar, a un templo, a un culto, sino que vivía siempre en esperanza de futuro. Por el contrario, los dioses de los pueblos sedentarios son dioses vinculados a un lugar, a un templo, a un culto. Son dioses estáticos, con la mirada puesta principalmente en el pasado, para mantener sus tradiciones. Esta tensión de dos formas de entender la religión fue la raíz del drama interno que sufrió Israel, un pueblo de nómadas peregrinos del desierto, instalado más tarde, como pueblo sedentario, en Canaán<sup>13</sup>. Israel llevó a cabo un sincretismo entre la religiosidad nómada y la religiosidad campesino-canaana<sup>14</sup>. Pero este esfuerzo de sincretismo, esta pretensión de armonizar dos religiones contrapuestas, fue para Israel una fuente de

13. V. Maag, «*Malkût Jhwh*», en *VT*, Suppl. VII (1960), pp. 137-140. Citado por J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1969, pp. 124-125.

14. *Ibid.*, p. 137.

incesantes y profundos conflictos. He ahí, el trasfondo del problema religioso que anuncia ya el relato de Caín y Abel.

Ahora bien, todo esto entraña una lección de enorme actualidad. Las distintas y, a veces contrapuestas, formas de entender y vivir la religión son en estos tiempos nuestros fuente y origen de incesantes conflictos, tensiones, divisiones y enfrentamientos. El problema, que en todo esto se pone de manifiesto, radica precisamente en la tensión de lo humano con lo inhumano que hay en cada uno de nosotros. Pero no solamente eso. Además de eso, el problema está en que las religiones, en lugar de resolver esta tensión, lo que hacen, con frecuencia, es agravarla hasta extremos impensables de violencia. No sólo acrecentando la violencia, sino además justificándola. Dando a la violencia y a la inhumanidad explicaciones de carácter «espiritual» o incluso «trascendente», como si fuera el mismo Dios el primero que quiere y hasta exige la violencia. Con una particularidad que nunca se debe olvidar. En el caso concreto del cristianismo, la cristología es una pieza indispensable en esta máquina de enfrentamientos y violencias. Porque la afirmación teológica según la cual Cristo es el *único Mediador* entre Dios y los hombres, y el *único Salvador* para los seres humanos, ha hecho de esa teología el argumento más claro y más fuerte de la supremacía del cristianismo sobre las demás religiones. Y por tanto, ha constituido a Jesús, el Crucificado, en motivo de división o, al menos, en enorme dificultad para la unión entre los humanos. Jesús, de esta manera, en lugar de humanizarnos, con frecuencia nos deshumaniza, sin que seamos conscientes de ello.

#### LA HUMANIDAD, DISTINTIVO DEL DIOS DE JESÚS

Si estamos efectivamente convencidos de que Dios se nos da a conocer en Jesús y de que, por tanto, Jesús es el Revelador de Dios, una misión que no sólo desempeñó en su vida mortal, sino que, según la teología del cuarto evangelio, sigue realizando en este momento<sup>15</sup>, la conclusión lógica que de eso se desprende es que, en la humanidad de Jesús, conocemos la humanidad de Dios. Debo advertir que esta idea de Jesús como Revelador de Dios no es compatible con el planteamiento que hacen algunos autores notoriamente reconocidos, como es el caso de W. Pannenberg, para quien «la idea de que Dios se ha manifestado en Jesús sólo puede afirmarse a partir de la resurrección de entre los muertos»<sup>16</sup>. Esto quiere decir que, en el pensamiento de Pannenberg, Jesús

15. Es la lectura más correcta que se puede hacer de Jn 17, 26. Cf. J. Alfaro, *Cristo como profeta*, en *Mysterium salutis* III/1, p. 686.

16. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 175.

sólo puede revelar a Dios a partir del momento en que Jesús dejó de ser un hombre como los demás hombres. Este autor, por tanto, parece dar a entender que lo meramente humano nunca puede ser revelación de lo divino. Es decir, se parte de una comprensión de lo divino que, en definitiva, es incompatible con lo humano. O dicho de otra forma, lo meramente humano no puede ser revelación de lo propiamente divino. En última instancia, se sigue manteniendo el criterio de que Jesús puede darnos a conocer lo divino porque, de la manera que sea, participa de lo divino. De ser esto así, seguiríamos enclaustrados en el bloqueo de lo divino: Dios sólo puede ser conocido por medio del propio Dios. Es la demostración patente de *una teología que opta por un aprecio tal de Dios, que sólo se puede sostener sobre la base de un desprecio equivalente de lo humano*. Es el «pecado original irredento» de tantas teologías, que, con el paso del tiempo, dan señales indicativas de estar más ancladas en la cristología ontológica de la Alta Edad Media que en la revelación bíblica del Nuevo Testamento.

No. Si insistimos en que Dios se nos da a conocer en lo que ya trasciende la historia y, por tanto, trasciende lo humano, lo que estamos diciendo es que lo divino se nos da a conocer en lo divino. O sea, no estamos diciendo nada. Lo nuevo, lo sorprendente, que encontramos en el Nuevo Testamento es que Dios se nos da a conocer en la humanidad de un hombre, Jesús de Nazaret. Eso es lo que se deduce, no de especulaciones nuestras, sino de los textos que, sobre este asunto capital, ofrecen las tradiciones del Nuevo Testamento. Dios se nos da a conocer de forma que lo más destacado, lo más característico y el distintivo por excelencia de Dios es precisamente una humanidad que trasciende, hasta el último límite, cualquier manifestación de inhumanidad. O dicho de otra forma, en Jesús descubrimos que *la humanización de Dios trasciende lo humano porque supera y elimina cualquier signo o forma de deshumanización*. La trascendencia de lo humano es, esencialmente y ante todo, la superación de lo inhumano. Por otra parte y como ya he dicho, en la medida en que la superación total de cualquier expresión de inhumanidad no está al alcance de la condición humana, por eso mismo la limpia y perfecta humanización de Dios es la demostración más fuerte de su trascendencia. Así, de esta manera, tan simple como inesperada, *la trascendencia divina se hace patente en la inmanencia humana*. Dicho esto en un lenguaje más coloquial y asequible, se puede afirmar que *Dios es tan entrañablemente humano porque es tan radicalmente divino*.

Ahora bien, como ya quedó dicho, lo mínimamente humano, *lo que es común a todos los seres humanos*, incluye tres componentes indispensables: la condición de *seres vivos* de carne y hueso que, como ya he dicho, entraña la *carnalidad* específicamente humana; la condición de *seres sociales*, lo que conlleva la *alteridad* que consiste en la relación con



los demás; y la condición de *seres individuales*, que por eso somos seres personales que realizamos nuestra vida desde la *libertad*. Todo esto nos viene a decir que son constitutivos de nuestra humanidad: 1) la vida, en nuestra condición de carne y hueso (carnalidad); 2) la sociabilidad, en nuestras relaciones humanas (alteridad); 3) la individualidad, en nuestra calidad de seres personales diferenciados y relacionados los unos con los otros (libertad). Pues bien, si algo queda patente en los evangelios, es que Jesús centró su atención, su interés y sus preocupaciones en estas tres cosas, su cuidado por la vida en nuestra condición carnal humana; su insistencia en mejorar las relaciones humanas, es decir, las relaciones de alteridad con los otros; su respeto, tolerancia y estima hacia todos en la aceptación de la libertad de cada cual. Además, Jesús hizo esto de forma que, en la información que nos suministran los evangelios, aparece con toda claridad la preocupación de Jesús por el cuidado de la vida en nuestra condición carnal humana; su interés por mejorar las relaciones humanas; y su respeto a la libertad. Estas tres actitudes básicas aparecen en los relatos evangélicos con mucha más frecuencia e insistencia que otras cuestiones como la oración, el culto religioso, la organización de un sistema de gobierno bien estructurado de acuerdo con un poder sólido y otras cosas por el estilo.

Pero esto necesita su debida explicación. En primer lugar, una cosa que llama la atención, leyendo los evangelios, es la frecuencia con que recurren los dos grandes temas que más interesan y preocupan al común de los mortales, la *carnalidad*, la *alteridad* y la *libertad*. El tema de la carnalidad es, ante todo, el tema de la *salud* y su amenaza fundamental, la enfermedad. Y es también el tema de la *alimentación*, ya que el que no come, enferma y muere. Por otra parte, los temas relativos a la alteridad y a la libertad entrañan todo el complejo mundo de las *relaciones humanas* y sus mil formas y posibilidades de degradación o agresión a las mismas. Por tanto, hablo aquí, por una parte y ante todo, de las *curaciones de enfermos*, es decir, del problema de la *salud*. Por otra parte, me refiero al problema de la *alimentación* (excesiva en los ricos, escasa en los pobres) y todo lo que eso lleva consigo concretamente en nuestro tiempo, con los problemas que hoy plantea el respeto a la naturaleza y a toda forma de vida. Y, por otra parte, me refiero también a que, si por algo mostró Jesús una constante preocupación, fue por el problema central de la vida, el problema de las relaciones humanas, el tema, por tanto, de nuestra condición de seres sociales, lo que he denominado la *alteridad*, vivida desde la condición personal y por eso en *libertad*.

El criterio de Jesús es que «la Ley y los Profetas», es decir, la Biblia entera, se resume en la famosa «regla de oro»: «Todo lo que querríais que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos» (Mt 7, 12). *Por todas partes en los evangelios aparecen los elementos indicados: la*

*preocupación por la vida (salud y alimentación) y el interés por cuidar al máximo la sociabilidad (correctas relaciones humanas de respeto, tolerancia, estima y amor en libertad).* De ahí, la sorprendente importancia que tienen las *comidas* y las *curaciones* en los cuatro evangelios. Lo mismo que la insistencia de Jesús en cuanto puede mejorar *las relaciones* sociales, es decir, la insistencia en todo cuanto puede fomentar y potenciar una forma de pensar y una forma de vivir centrada en el respeto a todos, en la dignidad de los peor tratados por la sociedad, en la acogida sin condiciones a cualquier clase de personas fuera cual fuera su origen social, su cultura, sus creencias o su conducta. Y haciendo esto siempre desde la defensa de la libertad de cada persona. Como es lógico, todo esto es señal inequívoca de que, si algo les impresionó a los primeros cristianos en la figura y en la vida de Jesús, fue su preocupación por todo lo relacionado con la carencia o exceso de alimentos y por la curación de enfermos. Lo mismo que su incesante interés en que las relaciones de unos con otros fueran lo más limpias, honestas y transparentes que pueden darse entre seres humanos. Queda claro, por tanto, que los hechos y los dichos de Jesús se centraron, antes que ninguna otra cosa, en lo más elementalmente humano. *El Dios que presentó y representó Jesús es un Dios que se hace presente, ante todo y sobre todo, en la humanidad, en lo humano de los seres humanos.*

Pero no se trata solamente de lo que acabo de decir. Juntamente con eso, llama la atención algo que a muchas personas les resultará sorprendente. Me refiero a lo que podríamos llamar la «religiosidad de Jesús». Nadie va a poner en duda que Jesús fue un hombre profundamente religioso. Los evangelios, especialmente el de *Lucas*, nos informan de las numerosas ocasiones en las que Jesús oraba (Mc 1, 35; Mt 14, 23; Lc 5, 16; 6, 12; 9, 18; 9, 28; 22, 32) especialmente nos dan detalles de la dramática oración de Jesús antes de la pasión (Mt 26, 36-46 par) y de su plegaria agónica al morir (Mt 27, 46 par), al igual que de su entrega confiada en manos del Padre en el mismo momento de su muerte (Lc 23, 45). Sabemos, además, que fue una característica de la piedad de Jesús el hecho de que oraba casi siempre en solitario, en montes o en lugares apartados<sup>17</sup>. Por otra parte, en las enseñanzas de Jesús, el tema de la oración es recurrente también en determinadas ocasiones (Mt 6, 5; 6, 6-9; 14, 23; 19, 13; Mc 6, 46; 11, 25; 14, 32; Lc 3, 21; 5, 16; 6, 12; 11, 1-2; 18, 1.10; 22, 41). Pero tan cierto como todo lo anterior es que Jesús puso a sus oyentes en guardia ante los posibles «peligros» que puede entrañar la oración hecha para aparentar (Mt 12, 40 par; Lc 20, 47; Mt 23, 15) o el engaño que representa la oración de quienes van al Tem-

17. H. Balz, «*proseuchomai*», en H. Balz, G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* II, p. 1174.

plo para recordar allí su satisfacción por los propios merecimientos, al tiempo que desprecian a quienes no viven como ellos piensan que hay que vivir (Lc 18, 9-14). Es decir, Jesús practicó y recomendó la oración, pero también fue crítico con determinadas «piedades» o engañosas «espiritualidades». Y otra característica llamativa de la religiosidad de Jesús es que nunca los evangelios indican que Jesús acudiera a las ceremonias sagradas del Templo, que participara en el culto de los sacerdotes o que fuera experto en sus liturgias. Sin entrar aquí en la cuestión, debatida entre los especialistas, sobre la relación que Jesús mantuvo con el Templo<sup>18</sup>, se puede afirmar que en los evangelios no hay datos con los que se pueda demostrar que la religiosidad de Jesús tenía como centro el Templo. Es cierto que Jesús utilizaba el Templo como lugar de concentración de la gente, para explicar su mensaje. Pero eso no quiere decir que el Templo, que era el corazón de la vida de Israel<sup>19</sup>, fuera el corazón de la vida de Jesús. La espiritualidad de Jesús se desarrolló al margen del Templo y terminó entrando en conflicto con el lugar sagrado, como quedó patente en la expulsión violenta de los mercaderes que suministraban los animales que eran necesarios para los sacrificios y el culto litúrgico. Más aún, si conflictiva fue la relación de Jesús con el *lugar sagrado*, más lo fue con los *hombres consagrados*, los sacerdotes. Los sumos sacerdotes aparecen en los evangelios como agentes de sufrimiento y de muerte (Mc 8, 31 par; 10, 33 par)<sup>20</sup>. Y cuando Jesús explica, en la parábola del buen samaritano, cómo debe ser el comportamiento más humano con el que sufre, pone como ejemplo de insolidaridad precisamente a un sacerdote (Lc 10, 31).

La conclusión, que se deduce de cuanto acabo de explicar, es clara: *lo que más distingue al Dios de Jesús es su humanidad*. Con esto quiero decir que al Dios que se nos dio a conocer en Jesús, lo encontramos ante todo en lo humano, antes que en lo sagrado, en lo religioso o en lo espiritual, como algo contrapuesto a lo simplemente humano sin más. En consecuencia, al Dios de Jesús se lo encuentra, ante todo, en *lo laico*, no es *lo sagrado*, en *lo religioso*, en *lo espiritual*. Por tanto, lo «sagrado», lo «religioso» y lo «espiritual» son auténticos, aceptables y medios para encontrar a Dios en la medida, y sólo en la medida, en que nos humanizan, nos hacen más básicamente humanos, es decir, nos hacen coincidir con

18. Un resumen condensado de las posturas contrapuestas sobre este asunto, en R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 123-124. Cf. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 99-123; J. P. Meier, *Un judío marginal III*, EVD, Estella, 2005, pp. 506-509.

19. X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Desclée, Bilbao, 2002, p. 556.

20. A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris, 1980, pp. 22-26.

aquello en lo que todos los seres humanos somos iguales y, por tanto, nos llevan a identificarnos con aquello en lo que todos coincidimos. Cuando Dios sirve para separar, dividir, enfrentar a los seres humanos, no es con Dios con quien nos relacionamos, sino con un ídolo que hacemos a nuestra medida y de acuerdo con nuestra estrechas, cortas y torpes conveniencias, no precisamente humanas, sino las más inhumanas, las más sofisticadas y disimuladamente destructivas de la humanidad.

Ahora se hace necesario comprobar que, efectivamente, la *salud*, la *comida*, las *relaciones humanas* y la *libertad* de las personas fueron los grandes temas de interés para Jesús. Y se hace también necesario comprobar que esos temas fueron los argumentos fundamentales que Jesús utilizó para demostrar que Dios se identifica y se funde con lo humano. Más aún, lo que Jesús dejó claro es que a Dios lo encontramos primordialmente y ante todo, no por el camino de la «perfección», ni por el de la «santificación», ni tampoco por el de la «espiritualización», sino sobre todo por el camino de la «humanización». Que es, como veremos, el más costoso, el más duro y difícil, el más encrespado. Pero también el que más y mejor encaja con nuestra condición humana. Y, en definitiva, el que más y mejor encaja con Dios. Porque, de acuerdo con lo dicho, lo que en los evangelios queda patente es que *lo decisivo para Jesús, y para el Dios que en Jesús se nos revela, no es la «religiosidad», sino la «humanidad»*. Es esto lo que pretendo mostrar en los tres capítulos siguientes.



## JESÚS Y LA SALUD HUMANA

## ¿MEDICINA, APOLOGÉTICA O HUMANIDAD?

En los cuatro evangelios se pueden leer, por lo menos, 82 relatos o referencias a acciones prodigiosas de Jesús que tienen una relación directa con la salud o con el cuidado por la vida. Aquí no me voy a referir a hechos que impresionaron mucho a la gente, por ejemplo, la multiplicación de los panes. Porque se trata en este caso de un relato que analizaré en el capítulo dedicado a las comidas de Jesús. De prodigios directamente relacionados con la salud de las personas, se encuentran 26 referencias en el *Evangelio de Mateo*, 23 en el de *Marcos*, 29 en el de *Lucas* y 4 en el de *Juan*. Al hablar, por tanto, de la relación entre Jesús y la salud humana nos encontramos con una documentación abundante. Esto quiere decir obviamente que para Jesús, tal como nos lo presentaron los redactores de los evangelios, el problema de la salud humana fue una preocupación de primera importancia<sup>1</sup>. Sin duda alguna, Jesús consideró que mejorar la salud de las personas y dar vida a la gente era una tarea fundamental en su vida y en la misión que tenía que cumplir para hablarnos de Dios y para hacer presente a Dios.

Pero ocurre, como es lógico, que al hablar de curaciones de enfermos e incluso de resurrecciones de difuntos, se plantean inevitablemente preguntas, por una parte, elementales, pero al mismo tiempo preguntas muy serias, muy fundamentales. Ante todo, ¿se puede afirmar que todos esos relatos de curaciones prodigiosas sucedieron realmente? Es decir, ¿son relatos históricos o se trata de invenciones que los seguidores de Jesús añadieron a su vida para enaltecer la figura del que ha sido con-

1. Para una valoración de conjunto de esta abundante documentación, cf. U. B. Müller, «Krankheit III. Neues Testament», en *Theologische Realenzyklopädie* 13, 1984, pp. 519-535.

siderado como el fundador del cristianismo? Y si es que estamos ante hechos que realmente sucedieron, ¿se puede asegurar que tales hechos fueron verdaderos milagros, es decir, acontecimientos extraordinarios que no se pueden atribuir a la capacidad humana y que, por tanto, sólo se pueden explicar por una intervención divina?<sup>2</sup>. En definitiva, ¿Jesús fue un *mag*o que hacía cosas maravillosas sin saber cómo o fue un *taumaturgo* que con poderes religiosos demostraba que en sus actos intervenía Dios?<sup>3</sup>. Otros autores discuten si los milagros son pruebas más o menos evidentes de que Jesús fue un «maestro» o quizás un «profeta» que anunciaba la llegada inminente del reino de Dios, calculando estos títulos desde la mentalidad judía de aquel tiempo<sup>4</sup>.

Las preguntas que acabo de plantear son, por supuesto, importantes. Pero a mí me parece que, en este asunto, hay una cuestión previa que determina la interpretación que podemos e incluso debemos dar a los relatos de hechos prodigiosos que hay en los evangelios. Esta cuestión ya quedó destacada desde el capítulo primero de este libro. Se trata de tener siempre muy presente y bien claro que los evangelios no son simplemente libros que relatan *una historia* sino que son relatos que transmiten *un mensaje religioso*. Este planteamiento es clave para entender correctamente todo lo demás. Porque, ante todo, nadie sabe ni puede saber a ciencia cierta, si Jesús realizó milagros propiamente tales, tal como hoy se suele entender lo que es un milagro. Como tampoco podemos saber con seguridad si esos relatos, que nos describen los prodigios de Jesús, nos transmiten hechos históricos o son simplemente ejemplos edificantes que los autores de los evangelios compusieron para enaltecer la figura y el recuerdo de Cristo el Señor. Por lo tanto, cuando leemos las curaciones de enfermos que hacía Jesús, ¿estamos ante datos sorprendentes y a primera vista inexplicables que debe resolver la medicina?, ¿se trata, más bien, de argumentos apologéticos mediante los que se trata de demostrar la divinidad de Cristo?, ¿es algo completamente distinto de todo eso lo que en los relatos de milagros se nos quiere decir?

Antes de responder a estas preguntas, me parece importante hacer una observación elemental. En la vida ocurre con frecuencia que la gente tiene ante la vista cosas que son evidentes y no las ve, mientras que, por el contrario, lo más oscuro, lo más misterioso o quizá lo más abstruso, que no está a nuestro alcance, eso es lo que más nos llama la atención,

2. J. P. Meier, *Un judío marginal* II/2, EVD, Estella, 2002, p. 599.

3. Para una mayor precisión entre mago y taumaturgo, cf. A. A. Barb, «The Survival of the Magic Arts», en A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Clarendon Press, Oxford, 1963, p. 101. Cf. J. D. Crossan, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona, 2007, pp. 356-357.

4. Cf. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 233-255.

los que más nos interesa y lo que, ante todo, queremos aclarar a toda costa. Con lo cual ocurre no sólo aquello de que «el árbol tapa el bosque», sino algo más sorprendente y siempre más dañino. Me refiero a la estupidez humana que es capaz de romperse la cabeza indagando sobre el sexo de los ángeles, pero al mismo tiempo no somos capaces de ver cómo y por qué el uso que hacemos de la sexualidad humana nos puede hacer indeciblemente felices o dramáticamente desgraciados. Hay gente que no ve lo que tiene a cuatro dedos de sus narices, al tiempo que hace esfuerzos titánicos por descifrar lo que hacen los antípodas que están en la esquina opuesta del planeta. Es exactamente lo que nos pasa a muchos creyentes e incluso a exegetas bíblicos cargados de erudición. Se pasan la vida analizando el valor histórico o la explicación médica que tienen los hechos prodigiosos que cuentan los evangelios, pero no se detienen jamás a pensar *lo que nos quieren decir esos relatos sobre lo que más le interesaba a Jesús y lo que nos enseñan sobre el Dios que se nos revela en la vida y en los hechos de Jesús*. Esto es lo que nos interesa, ante todo y sobre todo.

Por otra parte, cuando hablamos de «milagros» en los evangelios, no se debe olvidar que la mentalidad dominante en las culturas antiguas en torno a los hechos prodigiosos que hoy nosotros llamamos «milagros» difería notablemente de la mentalidad actual. Como se ha dicho acertadamente, en conjunto, para la mentalidad antigua del mundo grecorromano, los milagros eran aceptados como parte esencial del hecho religioso en su conjunto<sup>5</sup>. Esto significa que uno de los principales problemas con los que se tiene que enfrentar el historiador moderno al tratar de comprender el pensamiento religioso del siglo I es, más que el rechazo de los milagros, era su demasiado fácil aceptación por el pueblo llano<sup>6</sup>. De hecho, todo personaje singular, que destacaba por cualidades ejemplares ante la gente, por eso mismo era ya un sólido candidato a ser tenido por un ser dotado con poderes extraordinarios. Poderes que se manifestaban, antes que ninguna otra cosa, en su capacidad para curar enfermedades. Esto no extrañaba a nadie. Por el contrario, se veía como la cosa más natural del mundo.

Sin embargo, este dato histórico no parece encajar bien con los relatos de curaciones que cuentan los evangelios. Porque, como enseguida voy a explicar, las curaciones que hacía Jesús, no sólo sorprendían y llamaban la atención, sino que sobre todo escandalizaban a mucha gente, lo que podría dar pie a que, efectivamente, a Jesús se le tenía por un mago o hechicero que embaucaba al pueblo sencillo. Más adelante

5. Cf. R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, Knopf, New York, 1986, pp. 118-119. Cf. J. P. Meier, *Un judío marginal II/2*, p. 644.

6. *Ibid.*, p. 623.



explicaré que las curaciones que hacía Jesús no parece que tengan nada que ver con explicaciones de tipo mágico. El problema que plantean tales curaciones es muy distinto.

Pero, volviendo a las preguntas de antes, empiezo por recordar, como ya he dicho, algo que expliqué al comienzo de este libro. Los evangelios, *antes que un gran relato histórico, son un mensaje religioso*. Por tanto, los evangelios están pensados y escritos, no para *historiadores* o *médicos*, sino *para creyentes*. Ahora bien, sea lo que sea de lo que realmente ocurrió con los enfermos y endemoniados de los que hablan los evangelios, lo que está fuera de duda es que, mediante esos relatos, se les dice a los cristianos que *para Jesús, una de las cosas más fundamentales de la vida es la salud de las personas*. Con lo cual Jesús estaba diciendo que una de las cosas que ante todo quiere Dios y que más le interesa a Dios es la salud, la vida, la dignidad y la felicidad de los seres humanos. Se trata, por tanto, de un mensaje *religioso* que *modifica radicalmente la religión*. Porque viene a decir que la religiosidad se ha de entender y practicar de tal manera que, antes que el culto religioso, las ceremonias sagradas, los rezos, los templos y todas sus liturgias, está la vida de las personas, la salud de las personas, la dignidad y la felicidad de los seres humanos. Dicho de otra forma, *para Jesús, y para el Dios de Jesús, lo humano está antes que lo sagrado, antes que lo religioso e incluso antes que lo presuntamente divino*. Y la razón es clara: el Dios de Jesús no se encarnó ni en «lo sagrado» ni en «lo religioso», sino en «lo humano». En consecuencia, sólo el que toma en serio lo humano y se comporta rectamente con lo que es propio de la condición humana, sólo ése puede conectar y encontrar al Dios que se humanizó, el Dios de los cristianos que se nos reveló en Jesús. Con lo cual nos encontramos con este dato y este hecho capital: todo lo que los evangelios nos cuentan sobre curaciones y hechos prodigiosos de Jesús, no sólo modifica radicalmente la religión, sino que sobre todo *modifica igualmente la idea que tenemos o podemos tener sobre Dios*. Es decir, eso plantea de otra manera *quién es Dios y cómo es Dios*. Lo digo ya: no es el *Dios del poder, los portentos y los prodigios*, sino que es el *Dios que se nos muestra como el ejemplo sorprendente de la más entrañable humanidad*.

Por tanto, la primera conclusión que se puede, y se debe, deducir de los abundantes relatos de curaciones de enfermos en los evangelios es que la explicación de ese comportamiento de Jesús, tan insistentemente repetido, no está en que Jesús ejerciera de mago. Eso no está demostrado en modo alguno. Tampoco se trata de que Jesús, mediante sus hechos prodigiosos, pretendiera demostrar su presunto origen divino o —lo que sería más problemático— su conciencia de ser igual a Dios, cosa que está aún más lejos de poderse demostrar. Cuando los letrados y fariseos le piden a Jesús una «señal» (*semeion*) (Mc 8, 11-12; Mt 12, 38-39;

Lc 11, 24-26), es importante caer en la cuenta de que no le piden un «milagro» (*dynamis, téras*)<sup>7</sup>. Una «señal» era más que un «milagro», cosa que se ve patente en el relato de *Marcos*, en el que se dice que le pedían «una señal del cielo para tentarlo» (8, 11). O sea, pretendían ponerlo en un aprieto del que no pudiera escapar mediante alguna de las curaciones de las que se sabía que otros personajes del tiempo practicaban. No. Los fariseos y letrados exigen una señal del cielo, una demostración divina, que no se prestara a equívocos. Pues bien, así las cosas, la respuesta de Jesús es que a aquellos hombres, «generación perversa», no se les iba a dar otra «señal» divina que la que ya había dado Dios en el extraño caso de Jonás, que salió vivo del vientre de un cetáceo, después de tres días sepultado allí. Los evangelios no hablan directamente de la resurrección<sup>8</sup>. Pero la sugieren claramente. Lo cual, por más que se pueda interpretar como un anuncio profético de la resurrección del propio Jesús, en última instancia, lo que en realidad dicen los evangelios es que la «señal» de la autenticidad de Jesús, la «señal» que el cielo da en favor de Jesús, *no está en que Jesús hizo prodigios y maravillas, sino en que Jesús vence a la muerte*. Es decir, la señal determinante de que Jesús trae la solución al mundo, no consiste en que hizo (o sigue haciendo) hechos portentosos y curaciones milagrosas, sino en que, *en Jesús y mediante lo que él realizó, la vida vence a la muerte*. No se trata, por tanto, ni de hechos que superan las leyes de la medicina, ni de prodigios de tipo mágico. Se trata de algo más sencillo y más cercano: *Jesús fue tan profundamente humano, que se puso de parte de la vida y dio vida, venciendo a las fuerzas de la muerte*.

«EL QUE TENÍA QUE VENIR» (MT 11, 3; LC 7, 19)

Desde la prisión donde Herodes tenía encarcelado a Juan Bautista, éste envió mensajeros a Jesús para preguntarle si él era «el que tenía que venir» (*ho erchómenos*) (cf. Mal 3, 1) o había que esperar a otro. Por lo que se refiere a la cristología, la importancia de este texto es capital. Ante todo, porque la pregunta que Juan, mediante sus enviados, le hace a Jesús es la pregunta decisiva, la pregunta por su identidad. Juan quiere saber *quién es* Jesús. Si lo pregunta es porque tenía dudas en cuanto a si Jesús era efectivamente el Salvador que el pueblo esperaba o si había que esperar a otro. Las dudas de Juan tenían su razón de ser. El propio Juan había anunciado un Mesías que vendría como juez justiciero, con el biello y la criba, amenazando a los pecadores, como un hacha que

7. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 367-368.

8. *Ibid.*, p. 370.

corta de raíz los árboles, o sea, que viene a hacer una tala implacable (Mt 3, 7-10; Lc 3, 7-9). Pero el hecho es que Jesús no se comportó como Juan esperaba. Por eso, cuando los discípulos de Juan le informaron de lo que Jesús hacía (Lc 7, 18), o más exactamente, cuando supo en qué consistía la actividad de Jesús (*érga tou Chrisouí*) (Mt 11, 2), Juan debió de quedar profundamente desconcertado. Aquí es importante caer en la cuenta de que las dudas de Juan no estuvieron motivadas por posibles nuevas *teorías* que pudieron llegar a él en torno a la persona o la naturaleza de Jesús. Lo que a Juan lo desconcertó fueron las *obras* que realizaba Jesús. Este dato centra el quehacer teológico y, en este sentido, se trata de un relato paradigmático.

Pero la importancia y el interés de este episodio está en otra cosa. En definitiva, como ya he dicho, lo que Juan preguntó se refería a *quién es* Jesús. Pero lo sorprendente está en que la respuesta de Jesús no dice *quién es él*, sino *lo que hace*. Es decir, lo que identifica a Jesús no es el *ser*, sino el *hacer*. O en otras palabras, lo que identifica a Jesús no es un *principio ontológico* y, menos aún, un título, un cargo, un oficio o una dignidad. Si lo que Juan preguntó es si Jesús era o no era el Mesías, está claro que Jesús ni presta atención a semejante pregunta, ni por tanto responde a ella. Lo que a Jesús le importa es dejar claro que a él se lo identifica mediante un *criterio histórico*. No se trata, por tanto, de lo que la especulación humana puede formular en teorías y términos deducidos de planteamientos filosóficos o teológicos, sino de algo tan empírico y concreto como lo que «se oye» y «se ve»: «Id y contad a Juan lo que oís y veis» (Mt 11, 4; Lc 7, 22). Dicho en lenguaje coloquial, Jesús no les dio a los discípulos de Juan una clase de cristología, sino que les dijo lo que hacía, concretamente lo que hacía en favor de la salud de enfermos, lisiados y gentes que sufren. A Jesús no se lo conoce en los dogmas formulados con categorías metafísicas, sino en hechos que se pueden oír, ver, palpar. Por eso no es ninguna exageración decir que la dogmática cimentada sobre la metafísica ha sido una fuga del quehacer histórico, una especie de escapatoria que ha servido a los hombres de Iglesia y a no pocos creyentes para evadirse de la realidad concreta, de lo que se mete por los ojos, lo patente, aquello en lo que la gente percibe que no hay engaño.

Ahora bien, lo que de verdad importa en este relato es que a Jesús se lo conoce, se lo identifica y se lo encuentra allí *donde se alivia el sufrimiento humano*, donde se devuelve la alegría a los que se ven limitados, privados de su integridad y de su dignidad: los ciegos que recuperan la visión, los cojos que dejan de estar mutilados, los leprosos excluidos que se vuelven a integrar en la convivencia social, los sordos que se enteran de lo que pasa, los muertos que recuperan la vida, y los pobres a los que se les da la Buena Noticia, el Evangelio de Jesús (Mt 11, 5; cf. Is 61, 1; 42, 18; 1 Re 17, 17-24; 2 Re 4, 18-37; 5, 1-27). Lo más destacable aquí,

para el análisis cristológico, está en que *el ser* de Jesús se explica a partir del *cuidado por la salud* que practicó Jesús. Y lo practicó de forma que era algo que entraba por los ojos y se palpaba con las manos, sin necesidad de más explicaciones. Algo, por tanto, que entiende todo el mundo, sin necesidad de otros argumentos ni de eruditas teologías.

Si es que este texto tiene un valor singular para la Iglesia, nunca deberíamos olvidar, ni los laicos cristianos, ni los teólogos, ni los obispos y clérigos en general, que cuando tengamos que dar una respuesta sobre la identidad de Jesús, tal respuesta no la vamos a dar mediante una formulación «dogmáticamente correcta», sino «acogiendo realmente la experiencia de la *historia* de Jesús». Es lo que con razón se ha denominado como una «cristología narrativa» que compromete a las personas<sup>9</sup>. En este relato, tan sencillo como profundo, Mateo señala el camino del conocimiento «que los discípulos tuvieron que recorrer y el pueblo debía aprender»<sup>10</sup>.

Como es lógico, la traducción a la realidad, en nuestro caso concreto, no se puede plantear sobre la base de programar nuestra vida como si fuéramos curanderos populares o magos a la antigua usanza. El problema es más simple y más arduo a un tiempo. Se trata de mejorar las condiciones de vida y de salud, de bienestar y de cuidado de las personas, cosas todas que están al alcance de todos. Sin olvidar que, en las condiciones de vida y desarrollo en que vivimos, es componente esencial, más aún central, del cuidado y preocupación por la vida, abarca el apremiante y complejísimo problema ecológico del que tanto se habla y se escribe. La ética evangélica es, también en este aspecto, exigente ahora más que nunca.

#### EL RECHAZO MORTAL CONTRA JESÚS

Los llamados «milagros», que cuentan los evangelios, fueron con frecuencia motivo de conflictos provocados por los dirigentes religiosos que se enfrentaron a Jesús. Lo vamos a ver enseguida. Pero antes de referirme a los relatos que hablan de esos conflictos, debo aclarar que el problema que aquí debe retener nuestra atención no consiste en que los milagros de Jesús, en vez de demostrar su condición divina, lo que de hecho provocaron fue un notable rechazo por parte de los responsables de la religión. John D. Crossan se ha referido a este asunto calificándolo con la provocativa expresión de «bandidaje religioso»<sup>11</sup>. Como se ha dicho, al explicar lo que allí ocurrió, suele suceder que «un hecho, que para unos

9. *Ibid.*, p. 234.

10. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, RNT 1, 1965, p. 347.

11. J. D. Crossan, *El Jesús de la historia*, pp. 154-160.

demuestra la divinidad de un personaje, puede demostrar para otros la maléfica influencia del demonio»<sup>12</sup>. Hasta el punto de que, precisamente por lo que vengo explicando, escribas y fariseos llegaron a preguntarse si Jesús traía la salvación o más bien era el Anticristo (Mt 12, 24 par)<sup>13</sup>. Por más extraño que resulte, el hecho es que la preocupación de Jesús por la vida y la salud de las personas provocaba rechazo y, en ocasiones, incluso «escándalo», como lo indica el mismo Jesús (Mt 11, 6 par). Y es que dar vida a la gente y aliviar el sufrimiento de los más desgraciados eran cosas que ponían nerviosos a los líderes de la religión. Porque todo aquello enfrentaba a la gente ante la urgencia de tomar una opción decisiva a favor o en contra de Jesús<sup>14</sup>. Enseguida explico de qué opción se trataba y qué es lo que realmente allí ocurrió.

Pero, antes que ninguna otra cosa, vamos a empezar recordando que Jesús, en cuanto se puso a actuar en público, lo primero que hizo fue dedicarse a anunciar la llegada inminente del reino de Dios (Mc 1, 14). Pero hacía eso «curando todo achaque y enfermedad del pueblo» (Mt 4, 23) porque «salía de él una fuerza que sanaba a todos» (Lc 6, 19). Afirmaciones de este tipo se repiten con frecuencia en los evangelios (Mt 4, 23-24; 8, 16-17; 9, 35; 12, 15 s.; 14, 35; 19, 2; Mc 1, 32-34; 6, 54-56; Lc 4, 41; 6, 17-19). Estos textos recogen los «sumarios» en los que los evangelistas resumen de forma condensada a qué se dedicaba Jesús. Y la reacción que aquello producía en la población. Se ha discutido la historicidad de estos sumarios. Y es evidente que, tal como están redactados, no pretenden describir ningún hecho concreto. Se trata simplemente de resúmenes generales en los que se destaca en qué consistía la «actividad normal» de Jesús, que era sencillamente y nada menos que «curar todas las enfermedades»<sup>15</sup>. Y es que el reino de Dios, antes que ninguna otra cosa, es eso: curar enfermedades, aliviar sufrimientos, dar vida. Es lo que queda patente en las instrucciones que Jesús dio a los discípulos cuando los envió precisamente a anunciar el reino de Dios (Mt 10, 1.7-8 par)<sup>16</sup>. Más tarde, cuando Jesús ya no estaba en este mundo, el apóstol Pedro resumió su vida diciendo que «pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo» (Hech 10, 38).

Al leer estos datos sobre lo que fue la actividad de Jesús, como hombre dedicado a sanar enfermos, liberar oprimidos y dar vida a quienes

12. E. V. Gallagher, *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*, SBLDS 64, Scholars Press, Chico, Cal., 1982, pp. 32-33.

13. E. Schillebeeckx, *Jesús. Historia de un viviente*, Trotta, Madrid, 2002, p. 251.

14. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, p. 234.

15. *Ibid.* I, p. 232. Es la idea que repiten literalmente los autores cristianos bien documentados del siglo II: Justino, *Apol.*, I, 31, 48; 54; Pseudo Clemente, *Hom.*, I, 6, 4.

16. J. M. Castillo, *El reino de Dios*, Desclee, Bilbao, 2005, pp. 63-77.

se veían limitados y humillados, cualquiera tiene la impresión, enteramente lógica, de que Jesús fue efectivamente un profeta de Dios que se entregó a hacer el bien de forma ejemplar. Pero ocurre que muchos de los relatos de enfermos curados por Jesús no se limitan a decir que aquellas personas quedaban sanas, sino que añaden un dato que resulta sospechoso, en principio inexplicable. Se trata de que, en muchos casos, las curaciones que realizaba Jesús *escandalizaban* y hasta *indignaban* a las autoridades religiosas hasta el extremo de que, precisamente porque Jesús sanaba a los enfermos, por eso decían de él que estaba endemoniado y que su comportamiento resultaba escandaloso. Tan escandaloso que, en algunos casos, los hombres de la religión quisieron matarlo. Por ejemplo, después de la curación de un manco en una sinagoga (Mc 3, 6 par) o cuando sanó al paralítico que estaba tirado junto a la piscina de las curaciones en Jerusalén (Jn 5, 1-9; cf. 5, 18). El rechazo y el escándalo llegó al extremo (como explicaré después) de ser el motivo que desencadenó la sentencia definitiva del Sanedrín judío para matar a Jesús (Jn 11, 47-53), precisamente cuando las autoridades religiosas se dieron cuenta de la impresión que había causado en el pueblo la devolución de la vida que Jesús le había dado a Lázaro (Jn 11, 47).

No se entiende que hacer el bien, aliviar penas, calamidades y males sea motivo de escándalo y, menos aún, de odio mortal. ¿Por qué semejante reacción? Aunque este asunto es más complejo de lo que parece a primera vista, en principio conviene recordar, como ha dicho Crossan, que las curaciones se prestaban a ser interpretadas como actos de magia. Y del mismo modo que el bandidaje supone en última instancia un desafío a la legitimidad del poder político, así también la magia supone un desafío a la legitimidad del poder espiritual. Porque, en definitiva, así como la religión es la magia oficial y reconocida, la magia es la religión no oficial y no reconocida<sup>17</sup>.

Pero con decir esto, no tocamos el verdadero motivo que provocó el conflicto entre Jesús y las autoridades religiosas de Israel. El problema que allí se planteó fue mucho más serio.

#### LA VIDA ESTÁ ANTES QUE LA RELIGIÓN

El conflicto se provocó, ante todo, por el hecho de que Jesús curaba a los enfermos *quebrantando las normas religiosas que precisaban cuándo y cómo se podía sanar a un paciente*. Al hacer esta afirmación, quiero dejar claro que aquí no interesa precisar hasta el más mínimo detalle si Jesús, al curar a los enfermos, fue infiel a la *Torá*, la Ley dada por Dios

17. J. D. Crossan, *El Jesús de la historia*, p. 354.

al pueblo de Israel, o se limitó a no observar la *Hallaká*, que era la interpretación oral que los letrados daban de la Ley escrita en los libros sagrados y dada directamente por Dios a Moisés. Y digo que no interesa precisar si lo que Jesús quebrantó, en tal o cual caso, fue la *Torá* o la *Hallaká* porque con el paso del tiempo llegó a imponerse entre los judíos la idea de que ambas tenían la misma autoridad y eran igualmente obligatorias, de forma que la diferencia estaba en que una se había transmitido por escrito, en tanto que la otra se había conservado oralmente, de generación en generación<sup>18</sup>.

Pues bien, estando así las cosas, sabemos que Jesús, cuando se encontró ante casos de sufrimiento, en diversas situaciones de personas que padecían enfermedades crónicas, no dudó en curarlas inmediatamente, prescindiendo de si la religión permitía o prohibía hacer aquello, concretamente cuando sanaba a los pacientes en sábado, día en que eso precisamente estaba prohibido por la Ley religiosa. Es elocuente, en este sentido, la curación del manco en la sinagoga (Mc 3, 1-5). La pregunta que hace Jesús en aquella ocasión es fuerte y provocativa: «¿Qué está permitido en sábado, hacer bien o hacer daño, salvar una vida o matar?» (Mc 3, 4). A primera vista, Jesús parece sacar las cosas de quicio. Porque, hablando con propiedad, allí nadie pretendía matar al manco. Y, sin embargo, la pregunta de Jesús estaba cargada de razón. Porque equivalía a preguntar si lo primero es la religión o lo primero es la vida. Lo que aquí cuestiona Jesús no es meramente la casuística moral de los rabinos sobre los casos o en que se podía o no se podía curar a un enfermo en sábado<sup>19</sup>. Lo que Jesús plantea es algo mucho más radical. Tan radical que equivalía a poner en cuestión todo el sistema religioso que defendían los dirigentes religiosos de Israel, el sistema que les daba a ellos el poder de decidir sobre la vida o la muerte, que es justamente lo que Jesús pregunta. Por eso, ni más ni menos, todo termina con la decisión de los fariseos de asesinar a Jesús por haber hecho aquello (Mc 3, 6). Y algo parecido se puede afirmar en el caso de la curación del paralítico de la piscina (Jn 5, 1-13; cf. 18). O en el serio conflicto que se provocó cuando Jesús curó al ciego de nacimiento (Jn 9). Sabemos, además, que las curaciones en sábado debían de ser algo habitual en el comportamiento de Jesús, como se advierte en la queja del jefe de una sinagoga que echaba en cara a la gente que acudieran a Jesús para ser curados precisamente en sábado (Lc 13, 10-14). Si el sábado era el día

18. Cf. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*, p. 240. Más detalladamente y con amplia bibliografía, en R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, Cambridge University, Cambridge, 1975, pp. 39-64.

19. Así lo da a entender J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos I*, Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 143-145.

que la gente llevaba a sus enfermos para que Jesús los curara, es porque todo el mundo sabía que ése precisamente era el día en que Jesús sanaba normalmente a los pacientes. Por otra parte, la conducta provocativa de Jesús ante las leyes religiosas no se redujo a estos casos. Los relatos de milagros son elocuentes. Por ejemplo, cuando curó al leproso tocándole, cosa que estaba estrictamente prohibida (Mc 1, 39-45 par), gesto que repitió al resucitar al hijo de la viuda de Naím (Lc 7, 11-17).

Pero más allá de casos concretos, la lectura de los evangelios muestra una imagen de Jesús que, desde luego, no encaja en la idea de un judío observante y sumiso incondicional a las prácticas y tradiciones religiosas, como se le ha pretendido presentar sobre todo recientemente en un comprensible intento del judaísmo por rescatar a Jesús como fiel practicante de la piedad y de las tradiciones de Israel<sup>20</sup>.

El problema, en el que se atascan no pocos estudiosos de los prodigios de Jesús —ya lo he dicho—, está en precisar si se trata de milagros, actos de magia, historias inventadas y cosas parecidas. No dudo de que todo eso tiene su interés. Pero el problema central que plantean las curaciones, de las que nos hablan los evangelios, no está en nada de eso. La cuestión capital, en todo este asunto, está en que *Jesús, precisamente por aliviar sufrimientos, suprimir penas y desgracias y dar vida plena a quienes la tenía amenazada o limitada, por todo eso, tuvo que soportar un conflicto tan grave con la religión y sus dirigentes, que, por hacer el bien a los más desgraciados, por eso precisamente fue tenido por un escandaloso, un subversivo, un peligro y una amenaza para el sistema, hasta el extremo de que eso le costó la persecución y la vida misma*. Ahora bien, esto quiere decir lógicamente dos cosas. En primer lugar, que *a la religión y sus dirigentes les interesa más la religión que la vida*. Porque les interesa más la *observancia de las normas religiosas que la salud, la felicidad o incluso la vida de los seres humanos*. En segundo lugar, todo esto quiere decir también que, precisamente por lo que acabo de indicar, resulta tan exacto como doloroso afirmar que Jesús comprendió perfectamente que *la religión puede ser y suele ser una amenaza, un peligro muy serio, para la vida y para la felicidad de los seres humanos*. Por esto exactamente es por lo que Jesús, no sólo curó a tantos enfermos, sino que además hizo eso de forma provocativa, *cuando estaba prohibido por la religión* y quebrantando no pocas normas de los expertos religiosos.

Si Jesús no hubiera visto así las cosas, no se explica la insistencia de los cuatro evangelios en presentar los hechos prodigiosos de Jesús de tal forma que, una y otra vez y por diversos motivos, tales hechos eran actos de insumisión religiosa, hechos que resultaban escandalosos para los

20. Es elocuente en este sentido el libro de divulgación de C. Augias y M. Pesce, *Inchiesta su Gesù*, Mondadori, Milano, 2006.



profesionales de la religión y, sobre todo, delitos que ponían en peligro la credibilidad de su mensaje y hasta la propia vida de Jesús. Es evidente que todo eso no ocurrió por pura casualidad o por extraña coincidencia. Jesús actuó de aquella manera porque era la manifestación de un plan preconcebido. Y aunque él, cuando predijo tres veces que el final de su vida iba a ser trágico por decisión de las autoridades religiosas, no obstante siguió adelante con su proyecto, con su plan bien pensado. Que no era otra cosa que *desenmascarar la enorme contradicción de la religión y sus dirigentes siempre que éstos anteponen las prácticas, las observancias y la obediencia religiosa a la vida, la dignidad y la felicidad de los seres humanos*. Y conste que hay en todo esto algo que es fundamental. Lo que a los dirigentes les importaba de verdad no era asegurar el honor y la obediencia a Dios, sino el honor de ellos y la obediencia a ellos. Esto queda perfectamente claro en un relato de una extraordinaria importancia histórica. Según el *Evangelio de Juan*, después de la resurrección de Lázaro, y dada la resonancia pública que tuvo aquel hecho tan prodigioso, se convocó de urgencia una reunión extraordinaria del Sanedrín y se tomó la decisión de matar a Jesús. ¿Por qué? ¿Porque Jesús ofendía a Dios y escandalizaba a la gente? Nada de eso. El motivo de la sentencia a muerte quedó allí muy claro: si se dejaba a Jesús seguir actuando de aquella manera y si, por tanto, Jesús seguía acrecentando su popularidad y su capacidad de atracción ante el pueblo, los sumos sacerdotes y los magnates del poder se verían amenazados. La sentencia del sumo sacerdote Caifás fue lapidaria: «conviene que un hombre muera por el pueblo antes que perezca la nación entera» (Jn 12, 50). Lo que era tanto como decir: hay que matar a Jesús para que nosotros sigamos adelante. Así de claro. Pero también así de brutal. Es la brutalidad en que históricamente han incurrido las religiones siempre que han visto que, mediante la desobediencia y la insumisión, se debilita el poder de los dirigentes religiosos y se fortalece la autoridad del pueblo. En eso vieron los sacerdotes de entonces el peligro supremo. ¿Peligro contra Dios o contra la religión como fuerza de viva para el pueblo? Nada de eso. Peligro para quienes identifican sus propios intereses con los intereses de Dios y de la gente. Al menos, esto es lo que se deduce del relato de Jn 11, 47-53. Esto es lo que Jesús vio con claridad meridiana. Y eso es lo que le costó la vida. Todo lo que sea alambicar sobre los milagros de Jesús desde otros puntos de vista es no enterarse de lo más central y fuerte que entraña el Evangelio. Y, por tanto, es como buscar una especie de escapatoria para no afrontar lo que realmente Jesús significa para nosotros.

Y todavía una aclaración que me parece fundamental: Jesús antepuso la vida a la religión. Pero eso no quiere decir que Jesús suprimiera la religión. Lo que Jesús quiso dejar muy claro es que la religión vale y es

aceptable en la medida, y sólo en la medida, en que sirve para potenciar la vida. Por tanto, Jesús jamás defendió «*la religión que es abandono de la religión*», «religion de la sortie de religion» (Régis Debray)<sup>21</sup>. Me parece más correcta la formulación de Frédéric Lenoir: *Après le christianisme, l'Évangile?*<sup>22</sup>. Sí, ¿qué nos va a quedar después de la cristiandad y de la sociedad que se viene propugnando como ideal a partir del pontificado de Juan Pablo II, la sociedad que defiende y enaltece Benedicto XVI? Muy sencillo: *después del cristianismo, el Evangelio*. Según parece, a Jesús no se le ocurrió nada mejor ni más necesario. En última instancia, se trata de la religión que supo asimilar y poner en práctica la Iglesia antigua. En la *Carta de Santiago* se dice: «Religión pura y sin tacha a los ojos de Dios Padre, es ésta: mirar por los huérfanos y las viudas en sus apuros y no dejarse contaminar por el mundo» (Sant 1, 27). Frente a la tesis propuesta por Martin Dibelius, según el cual la *Carta de Santiago* sería un mero discurso moral de carácter general que no presupone ni un contexto de comunicación, ni un mensaje particular<sup>23</sup>, la opinión más autorizada en la actualidad sostiene que esta carta presenta los elementos de una cristología y de una soteriología propias<sup>24</sup>. Se trata de la cristología de la doctrina de salvación que, en definitiva, lo que hace es «secularizar» la religión, en cuanto que la identifica y la hace consistir, no en actos de carácter específicamente «sagrado», sino en la secularidad del mejor comportamiento posible con las personas que, en aquel tiempo, eran la representación de los seres humanos más desvalidos: los huérfanos y las viudas, los grupos humanos que dependían de la buena voluntad de los demás.

21. R. Debray, «Après le Christ, Mammon?»: *Le Monde des Religions* 28 (2008), p. 21.

22. *Ibid.*, p. 5.

23. M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus* [1921], KEK, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1964.

24. D. Marguerat, *Introducción al Nuevo Testamento*, Desclée, Bilbao, 2008, pp. 417-418.



## JESÚS Y LA COMIDA

## COMIDA Y COMENSALÍA EN LOS EVANGELIOS

Si se leen los evangelios con cierta atención, pronto se advierte que no es posible decir algo verdaderamente serio sobre Jesús si se prescinde del tema de la comida. No es posible, por tanto, escribir una cristología si en ella no ocupan un lugar importante las comidas de Jesús, las preocupaciones de Jesús sobre este asunto y, por eso mismo, los criterios que expresó Jesús en relación al problema fundamental de la alimentación. Pero, como es lógico y después de todo lo dicho, si efectivamente no podemos hablar de Cristo si prescindimos del problema de la alimentación y en general de la comida, en definitiva de lo que no podemos hablar, en tal caso, es de Dios. Porque Jesús, también en sus hechos y dichos sobre las comidas, nos enseñó quién es Dios y cómo es Dios.

De las comidas de Jesús han escrito los exegetas, quizá algo los especialistas en espiritualidad cristiana y, en algunos casos, los estudiosos de la eucaristía. Pero pocos creo que han sido los teólogos que, para estudiar lo que Jesús nos dice sobre Dios, se han puesto a pensar en lo que hizo y dijo sobre la comida. Y sin embargo se trata de algo enteramente fundamental. Porque fundamental para la humanidad es, no sólo la alimentación, sino además de eso y juntamente con eso, también es fundamental la *comensalía*, es decir, la circunstancia de comer compartiendo la misma comida y en la misma mesa, en compañía de otras personas. Porque, entonces, el hecho de comer abarca la vida entera, es alimento y fuerza, no sólo para el estómago y la sangre, sino también para el espíritu, para la necesidad que todos tenemos de compañía, de escucha, de ser escuchados. Y la necesidad de algo más profundo que resulta difícil de expresar: la necesidad de una experiencia que da sentido de totalidad a nuestras vidas y a nuestras relaciones. Es «la cena que recrea

y enamora», como bellamente dijo san Juan de la Cruz<sup>1</sup>. Por todo esto, insisto en mi pregunta: ¿por qué es tan determinante teológicamente el tema de la comida?

Ante todo, porque si algo interesa y preocupa a los seres humanos, después de la *salud* y juntamente con ella, es la *alimentación*. Es obvio que quien no se alimenta debidamente, enferma y seguramente muere. Pero, más allá de esta razón elemental y muy en relación con ella, está el hecho de que en los evangelios, especialmente en los sinópticos, junto con el problema de la salud y las *curaciones* de enfermos, el tema más recurrente es el de la alimentación y las *comidas*. De forma que la sorprendente frecuencia e insistencia, con que estos temas se repiten en los evangelios, muestran con sobrada claridad que a Jesús le preocupó y le interesó más la salud y la alimentación que el culto, la liturgia, los rituales religiosos o incluso la oración. Por lo menos es seguro, como ya dije antes, que los recuerdos de Jesús, que más y mejor conservaron las primeras comunidades de cristianos, fueron los recuerdos relacionados con la salud y la comida. De rituales, culto y liturgia, los evangelios apenas hablan. Está claro que las liturgias religiosas no le interesaron mucho a Jesús. Otra cosa es la oración. De ella hablan los evangelios, por supuesto. Pero es un tema que, en los hechos de Jesús, aparece cuando él mismo se retiraba a solas para orar, en determinadas ocasiones. En los dichos de Jesús, las referencias a la oración son más escasas. Además, curiosamente, cuando Jesús recomienda que recemos, dice que eso debe hacerse en secreto, a solas, a puerta cerrada y donde nadie te vea. Porque, cuando se trata de la oración, el Padre ve solamente «en lo escondido» (Mt 6, 6). Sin embargo, referencias a la comida, y a la comida en común con otros, se hacen 137 veces: 28 en *Mateo*<sup>2</sup>, 22 en *Marcos*<sup>3</sup>, 56 en *Lucas*<sup>4</sup> y 31 en *Juan*<sup>5</sup>. Estamos, por tanto, ante un asunto al que la Iglesia primitiva le dio tanta o más importancia que a las cu-

1. *Cántico espiritual*, 15.

2. 3, 4; 4, 2; 4, 3; 5, 6; 6, 16-18; 6, 25; 6, 31-32; 7, 9-10; 8, 15; 9, 10-11; 9, 14; 11, 18-19; 12, 1; 12, 3; 14, 13-21; 15, 2; 15, 10-20; 15, 32-38; 16, 7; 22, 1-10; 24, 49; 25, 10; 25, 31-46; 26, 6; 26, 17-19; 26, 20; 26, 23; 26, 26-29.

3. 1, 6; 1, 31; 2, 15; 2, 18; 2, 23-26; 3, 20-21; 5, 43; 6, 21; 6, 31; 6, 35-44; 7, 1-2; 7, 15; 7, 19; 8, 1-9; 8, 16; 8, 17-20; 11, 12; 12, 39; 14, 3; 14, 12; 14, 20; 14, 22-25.

4. 1, 53; 3, 11; 4, 2; 4, 25-26; 5, 29-32; 5, 33-35; 6, 1; 6, 3-4; 6, 21; 6, 25; 7, 33-34; 7, 36; 7, 44-46; 9, 10; 10, 7; 10, 18; 10, 40; 11, 5-6; 11, 11-12; 11, 37; 11, 39; 12, 19; 12, 22; 12, 24; 12, 29; 12, 37; 12, 45; 13, 26; 14, 1; 14, 7-10; 14, 12-13; 14, 15-23; 15, 2; 15, 14; 15, 16; 15, 17; 15, 23; 15, 24; 15, 27; 15, 29-30; 16, 19-31; 17, 7-8; 17, 26-27; 20, 46; 22, 24-30; 22, 27; 22, 30; 22, 35; 24, 30; 24, 41-42; cf. Hech 10, 41.

5. 2, 1-11; 4, 7; 4, 8; 4, 13; 4, 31; 4, 33; 4, 46; 6, 5; 6, 6-13; 6, 26; 6, 31; 6, 32; 6, 34; 6, 35; 6, 41; 6, 48; 6, 49; 6, 50; 6, 51; 6, 52; 6, 53; 6, 54; 6, 55; 6, 56; 6, 57; 6, 58; 12, 1; 13, 2; 13, 18; 13, 26-30; 21, 12-13.

raciones de enfermos. No sólo por lo importante que es para cualquier ser humano el hecho de comer. Y, además, comer en compañía de otras personas por las que se siente acompañado y acogido. Sino, sobre todo, porque los primeros cristianos vieron y palparon que, *precisamente en esta experiencia básica y laica* (común a todos) *de la vida humana, es donde mejor se nos comunica Dios*, donde mejor lo conocemos y donde mejor experimentamos al Dios que nos reveló Jesús, por más que, mientras compartimos la mesa, ni siquiera pensemos en él. Y todavía una advertencia: si esto fue siempre importante, más lo es ahora. Hoy, compartir está de moda. Está incluso en el centro de la actualidad. En el ámbito de cada empresa, de cada país, del planeta. Teniendo siempre como telón de fondo el problema de la globalización de la que tanto se habla<sup>6</sup>.

#### LA COMIDA COMO REVELACIÓN

Cuando se habla de la importancia de la comida, se suele hacer referencia a la necesidad de calorías y alimentos que se padecía en tiempos de Jesús. Como se suele seguir haciendo en nuestro tiempo, cuando más información tenemos de la escasez de alimentos en el mundo<sup>7</sup>. Una necesidad por la que siempre han sufrido los pobres de la Tierra. Por la que padecieron humillaciones indecibles las gentes de las culturas mediterráneas del siglo I<sup>8</sup>. Y que en nuestro mundo opulento y globalizado es una angustiada necesidad, ya que, como bien sabemos, cada día mueren de hambre, desnutrición y pandemias unas 70.000 personas. Pero no es mi intención analizar aquí este asunto, por más grave y urgente que sea, que lo es. Ocurre, con todo, que sobre esta cuestión existe una documentación abundante que no tiene por qué ser repetida, una vez más, en una cristología. El tema concreto que aquí debe ser tenido en cuenta es *la fuerza reveladora que tiene la comida compartida*. Revelación, ¿de qué o de quién? *Revelación de Dios*.

6. D. Duigou, *Los signos de Jesús en el Evangelio de Juan*, Desclée, Bilbao, 2009, p. 73.

7. Un estudio básico del problema de la escasez de alimentos para los mil millones de habitantes del planeta que padecen una pobreza severa, en J. Sachs, *El fin de la pobreza*, Debate, Barcelona, 2005, pp. 215-216. Las falsas y peligrosas soluciones al problema han sido analizadas con profundidad por F. Houtart, *L'agroénergie. Solution pour le climat ou sortie de la crise pour le capital?*, Couleur Livres, Charleroi, 2009.

8. Es importante saber que, si en nuestro tiempo, el valor fundamental es el que brota de la riqueza y el capital, en tiempos de Jesús era el honor y la honra. Pero esto se vivía de forma que una de las formas más fundamentales de manifestar la honra era la abundancia y la suntuosidad de las comidas y banquetes. Cf. J. D. Crossan, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona, 2007, pp. 42-49, con buena bibliografía.

Lo que acabo de decir, si se piensa desde el Evangelio, no es una ocurrencia. Se trata, más bien, de una evidencia. Una evidencia que se nos oculta, que nos resulta increíble y hasta nos parece una cosa sin sentido. Por la sencilla razón de que seguramente no caemos en la cuenta de lo que los evangelios nos enseñan sobre *la comida en cuanto revelación de Dios*. Interesa sumamente analizar este punto concreto y capital.

Lo primero que se debe recordar es que los evangelios nunca recomiendan que se dé limosna para que otros coman. Ni la solución al problema de los que tienen hambre está en el recurso de siempre, que no es otro que comprar alimentos (Mc 6, 35 par), ya que, en ese caso, habrá solución solamente para los que tengan dinero. Jesús no aceptó semejante solución (Mc 6, 37). La insistencia de los evangelios, cuando hablan de la alimentación, se centra en *la comensalía*, es decir, en el hecho de *compartir la mesa*. Hay una diferencia abismal entre dar comida a alguien, para que se la coma donde pueda y como pueda, o sentar a alguien en la propia mesa para compartir con él la misma energía de vida que nos sustenta a él y a mí. Sobre todo cuando la persona que invitamos a nuestra mesa no es un personaje, un pariente o un amigo, sino un cualquiera o, lo que resultaría más extraño, alguien que nos parece desagradable o incluso repugnante. Sentar en mi mesa a un pordiosero, un vagabundo desconocido o una persona que es considerada como despreciable, todo esto son formas de conducta que son tan infrecuentes, que quien las pone en práctica parece un atrevido, un ingenuo o quizá un extravagante. Con razón se ha dicho que «precisamente debido a la compleja interrelación de las categorías culturales, la comida es habitualmente una de las principales formas de marcar las diferencias entre los distintos grupos sociales»<sup>9</sup>. Por eso «el acto de comer es un tipo de comportamiento que simboliza la existencia de unos sentimientos y una relación; concilia los diversos grados de estatus y poder, y supone la expresión de las diversas líneas divisorias que marcan la identidad de un grupo»<sup>10</sup>. Y es que, si intentamos llegar al fondo de este asunto, lo que encontramos es que, en el acto de compartir la misma comida en la misma mesa, se reúnen y se funden en tal acto las dos cosas más fundamentales de la vida, las más básicas y las más necesarias, la *carnalidad* y la *alteridad*. En la comida rehacemos nuestras fuerzas. Y si esa comida es compartida con otros, nos comunicamos, rompemos nuestro aislamiento y nuestra soledad y, sin saber exactamente por qué ni cómo, nos sentimos más cercanos unos de otros, de forma que, en la intimidad de la comida o la cena, caen muchas de nuestras barreras de distancias e

9. G. Feeley-Harnik, *The Lord's Table: Eucharist and Passover in Early Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1981, p. 10.

10. *Ibid.*, pp. 56-57.

incomunicaciones, nos hacemos más transparentes y nos fundimos, de alguna manera, en una auténtica comunión.

El problema está en que, por ser la comida en común lo que es y por representar lo que representa, por eso mismo se presta a ser utilizada con vistas a obtener favores, ventajas y el logro de intereses. Ahora se habla de desayunos de trabajo, de comidas de negocios o de cenas políticas. Por más legítimo y eficaz que pueda resultar todo eso, en realidad lo que se hace con esas cosas es deformar y adulterar uno de los símbolos más universales y hasta sagrados que hemos inventado los humanos para unirnos, aliviar nuestras penas, compartir nuestras alegrías y fundirnos en proyectos, ideales o amistades que pueden tocar el fondo de nuestras vidas.

Sin duda por esto la comida compartida tuvo tanta y tal importancia en la Iglesia primitiva. Gerd Theissen ha dicho con razón que los sueños del movimiento que originó Jesús no fueron sueños de sacerdotes, doctores de la ley y poderosos. En el movimiento que se generó en Jesús soñaron personas sencillas. Y soñaron en una gran fiesta familiar: «Vendrán muchos de oriente y occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el banquete del reino de los cielos» (Mt 8, 11). Aquellas gentes tenían la firme esperanza de comer y beber en el reino de Dios (Lc 6, 20 ss.; Mc 14, 25). A este banquete festivo se admite a personas que poseen deficiencias: los dispersos procedentes de sitios distantes, los alejados de la diáspora, los extranjeros, que son invitados; a los marginados se los hace venir, «buscándolos en los caminos y en las veredas» (Lc 14, 23). No es ninguna desventaja el que acudan cojos, tullidos y ciegos. Y la cosa llega hasta el extremo de que es preferible mutilarse a sí mismo y entrar en el banquete del reino con una mano solamente, con un pie, con un solo ojo, que quedarse fuera. La integridad física, tan importante para el pensamiento sagrado de los sacerdotes del tiempo de Jesús, no desempeña ninguna función, ningún papel, ni merece consideración, si se compara con lo inefable que es el banquete al que invita Jesús (cf. Mc 9, 43 ss.)<sup>11</sup>.

La mesa compartida, la comensalía humana, el pan que se parte y se comparte en una comida sencilla de pobres o en un banquete regio, todo eso es, ante todo, el símbolo más universal y más profundo de nuestra condición humana. En tal símbolo, nuestra carnalidad y nuestra alteridad se expresan con una sencillez y una fuerza que no se dan en los demás símbolos que la experiencia y las diversas culturas nos han legado. Pero en la mesa compartida hay algo más. Lo más decisivo, que subyace en toda mesa debidamente compartida, es que en ella la condición

11. G. Theissen, *El movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 254.



humana se trasciende a sí misma. Porque, en ese acto y ese gesto, es Dios mismo, el Dios de Jesús, quien se nos comunica, en la medida en que lo más entrañablemente humano es vivido en la comensalía, en el hecho de compartir el mismo alimento que sustenta nuestra condición de seres de carne y hueso. Y nuestra necesidad de comunicación mutua, de presencia, de confianza, de intimidad y de transparencia. Por todo esto se comprende que no fue sólo ni principalmente en las curaciones de enfermos donde Jesús nos reveló a Dios. Con más humanidad y más fuerza que en las curaciones y milagros, fue en las comidas compartidas donde Jesús se nos dio y nos dio a conocer al Padre del cielo y de la tierra. ¿Cómo hizo esto Jesús?

#### LAS COMIDAS DE JESÚS

Los evangelios nos presentan con frecuencia a Jesús participando en comidas y banquetes. Se trata de una documentación abundante, llamativamente abundante. Lo que obviamente está indicando que la comensalía, en sus múltiples aspectos y manifestaciones, fue para Jesús un sector privilegiado de la vida precisamente para cumplir su misión en este mundo, que no fue otra cosa que darnos a conocer a Dios y lo que a Dios le agrada. Los evangelios nos hablan de comidas sencillas con gente pobre. Y banquetes propios de personas de buena posición social. Esto supuesto, lo primero que se puede pensar es que las comunidades, en las que se nos conservaron los recuerdos sobre Jesús, asociaron el mensaje que el Evangelio nos quiere comunicar con el hecho de compartir la comida con otras personas. Como se ha dicho con toda razón, la participación en la mesa común es un rasgo característico del ministerio de Jesús<sup>12</sup>.

Sin duda alguna, la comensalía tiene mucho que ver con la Buena Noticia que Jesús nos quiso transmitir. Por lo menos esto parece que está bastante claro. Pero ocurre, como es lógico, que en una comida, sea como sea, se dan una serie de circunstancias que suelen ser reveladoras. Es importante, por eso, fijarse en las circunstancias que se dieron en las comidas de Jesús. En todo eso descubrimos cosas que Jesús nos quiso decir. Cosas sobre Dios, cómo es Dios, lo que le gusta a Dios y lo que a Dios le desagradaba o sencillamente no tolera. Y ya digo desde ahora que *la imagen de Dios*, que se nos descubre en las comidas de Jesús, es sorprendente y, a veces, difícil de aceptar *precisamente por su entrañable humanidad*.

12. M. Pérez Fernández, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica*, EVD, Estella, 2008, p. 422, que cita a E. Miquel, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores. El significado del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos. Estudio desde la sociología del conocimiento*, EVD, Estella, 2007, pp. 221-308 y 324-344.

Ante todo, ¿con quién comía Jesús? *Nunca con los dirigentes oficiales de la religión*: sacerdotes, senadores o letrados. El silencio de los evangelios en este sentido es elocuente. Jesús no compartió mesa con tales personas. Por lo menos, de eso no tenemos constancia alguna. Así como los evangelios asocian a los sumos sacerdotes con el sufrimiento y la muerte de Jesús, tal como aparece en los anuncios y en los relatos de la pasión (cf. Mt 20, 18; 21, 23; 21, 45; 26, 3; 26, 14 par)<sup>13</sup>, nunca relacionan a las máximas autoridades religiosas con la comida compartida y lógicamente con lo que la comensalía significa. Y es ilustrativo caer en la cuenta de que, cuando los evangelios mencionan a los sumos sacerdotes, siempre destacan en ellos, no su condición religiosa (*hiéreis*), sino su autoridad (*archè*)<sup>14</sup>. Además de esto, y por supuesto, los evangelios tampoco hablan de comidas de Jesús *con las autoridades políticas*, lo mismo en Galilea que en Judea. Es decir, Jesús nunca compartió mesa y vida ni con la aristocracia religiosa ni con el poder político. Su condición de «judío marginal» era enteramente incompatible con el símbolo por excelencia de la vida compartida (la comensalía) entre él y los personajes públicos que, desde la religión o desde la política, dominaban al pueblo sencillo y con frecuencia lo oprimían. Con lo que Jesús estaba indicando que a Dios (el Dios que él vino a revelar) no se lo puede asociar con formas o representaciones de poder y autoridad, por más que se trate de autoridades y poderes religiosos. El Dios de Jesús no se refleja en cualquier forma de dominación, sea la que sea.

Pero lo que más interesa es recordar *con quién comía* Jesús. Los relatos de los evangelios son elocuentes sobre este asunto. Jesús compartía la comida *con toda clase de personas, sin excluir nunca a nadie*. Jesús no excluyó ni a *pecadores* ni a *publicanos* (Mc 2, 15-17 par; Lc 15, 1-2), por más que fueran personas de mala reputación, como ocurrió en el caso de *Zaqueo* (Lc 19, 5-7). Ni excluyó a *fariseos*, aunque se tratara de fariseos importantes (Lc 14, 1). Ni siquiera a *Judas* le prohibió participar en una comida de tanta trascendencia como fue la cena de despedida. También Jesús compartió la mesa con *mujeres*, como es claro en el caso de Marta y María (Lc 10, 38-39), y con *samaritanos* (Jn 4, 7-9; 4, 41). Es más, sabemos de situaciones en las que Jesús, durante una comida, se dejó perfumar, besar y tocar por mujeres (Jn 12, 3), en algún caso personas de mala fama (Lc 7, 36-39), lo que fue motivo de protestas y de escándalo. Está claro que Jesús no se sintió atado por normas sociales y religiosas que le impidieran compartir la mesa y la felicidad con toda clase de gentes y en todas las situaciones imaginables. Sabemos

13. A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris, 1980, pp. 22-23.

14. *Ibid.*, p. 23.

incluso que, al menos en una ocasión, hizo que no faltara el buen vino en una boda (Jn 2, 1-11). No sólo la comensalía en sí y sin más, sino sobre todo la comensalía gozosa que representa el buen vino, por más que eso pueda llevar consigo el exceso y el disfrute que escandaliza a no pocas personas observantes.

Pero es evidente que Jesús compartió su comida preferentemente *con los más pobres*, los que no tenían ni para cenar una noche, como queda patente en los seis relatos de multiplicación de panes que recogen los cuatro evangelios (Mc 6, 30-44; Mt 14, 13-21; Lc 9, 10-17; Jn 6, 1-14; Mt 15, 32-38; Mc 8, 1-10), el relato que más veces se repite en todo el Nuevo Testamento, señal inequívoca de la impresión que este hecho produjo en las comunidades primitivas. Por lo demás, la repetición del relato de los panes, en el *Evangelio de Marcos* (8, 1-10), en el territorio de la Decápolis (Mc 7, 31), se entiende como un duplicado clásico del relator, o quizá se trate de la recopilación de una tradición independiente, pero en todo caso es la manifestación de que la comensalía de Jesús estuvo abierta también a los no judíos<sup>15</sup>. El Dios que se revela en las comidas de Jesús no es un Dios limitado a una religión, a una determinada creencia, a una confesión. Lo importante, para Jesús, no es la *práctica religiosa*, sino la *experiencia humana* que se vive cuando se comparte la mesa. Pero siempre con la marcada preferencia por los últimos. De ahí, la recomendación de Jesús en el sentido de que, cuando se invita a alguien a comer, la invitación no se haga a «a parientes o vecinos ricos», sino «a pobres, lisiados, cojos y ciegos» (Lc 14, 12-13).

Insisto en este punto capital para entender la mentalidad de Jesús. Para él, lo importante era compartir la mesa y la vida *con los últimos*. Y además vivir la comensalía *en el último lugar* (Lc 14, 8-10; cf. 22, 24-27). Y es que, para Jesús, los últimos son los primeros, es decir, los más importantes<sup>16</sup>. Jesús trastorna el «orden» de este mundo. Lo que para el sistema establecido es *kosmos*, para Jesús es *kaos* y viceversa. ¿Por qué una revolución tan radical? Dado que Jesús compartió la mesa con toda clase de personas (menos con los que detentaban el poder despótico y dominador), la preferencia de Jesús por los últimos no es primordialmente una cuestión de *preferencia social*, sino la expresión del *radicalismo humano*. Los últimos son los que no tienen nada más que su condición humana, lo básicamente humano, lo que es común a todos los seres humanos. Por eso, en la comensalía, como ya he dicho, se expresan los dos componentes básicos de la humanidad o, más pro-

15. M. Pérez Fernández, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica*, p. 424. Cf. F. J. Moloney, *Mark. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Hendrikson Publishers, Massachusetts, 2004, p. 180.

16. J. M. Castillo, *La ética de Cristo*, Desclee, Bilbao, 2005, pp. 115-134.

piamente, de la condición humana: la carnalidad y la alteridad. Ahora bien, para comprender lo que Jesús nos quiso revelar, es indispensable tener presente que Jesús vivió la humanidad desde lo más básicamente humano, lo mínimamente humano, lo que es común a todos los humanos. Pero eso, como es lógico, solamente se puede experimentar y vivir desde los últimos. Es decir, desde los que, precisamente porque están en lo más bajo de la condición humana, solamente disponen de lo estrictamente humano. Y fue desde ahí, desde lo mínimamente humano, desde donde Jesús nos reveló quién es Dios y cómo es Dios. Con lo cual Jesús nos vino a decir que *Dios está presente, se identifica y se funde con lo que es común a todos los seres humanos*. De forma que desde ese ámbito de conocimiento es donde podemos saber lo que es Dios, cómo es Dios y lo que quiere Dios. Insisto en que no se trata de una *cuestión social*, sino de una *condición de humanidad*, en lo humano básico es donde Dios se hace presente y se nos da a conocer.

Pero en las comidas de Jesús se nos revela algo más sobre Dios. *Jesús no se sometió a las normas de la religión sobre comida y alimentación*. Normas sobre el ayuno (Mc 2, 18-22 par), sobre las *purificaciones rituales* previas a las comidas (Mc 7, 1-7), sobre *alimentos puros e impuros* (Mc 7, 17-23). A nada de eso se sometió Jesús, por más que con tal comportamiento diera motivo a escándalo entre los más observantes. Con lo cual Jesús estaba diciendo que *lo primero no es el ritualismo religioso, sino la experiencia humana que se expresa en la comensalía*. Con todo lo que la comida entraña de humanidad, según lo ya explicado en este libro. Ahora bien, esto nos viene a decir que *el Dios que nos revela Jesús no está ligado primordialmente a la religión, sino ante todo a la humanidad, no a lo sagrado, sino a lo profano y lo laico*. Más aún, para Jesús, *la comida (y la humanidad que entraña la comida) está antes que la ascética*. De hecho, mientras que Juan Bautista fue un asceta del desierto que se alimentaba de saltamontes y miel silvestre, Jesús estuvo considerado como «un comilón y un borracho, amigo de pecadores y descreídos» (Mt 11, 19 par).

Porque la comida y la comensalía son experiencias tan determinantes en la vida de todo ser humano, por eso Jesús, el Revelador de Dios, en sus comidas nos da a conocer las dimensiones más entrañables de la insospechada humanización y, por tanto, de la humanidad de Dios. El día que el hijo extraviado regresó a la casa del padre, según nos cuenta la conocida parábola del *Evangelio de Lucas*, lo único que hizo aquel padre fue vestirlo de fiesta y organizarle un banquete por todo lo alto, vestido de fiesta, con música y danza (Lc 15, 22-25). Es lo más grande y lo más elocuente que pudo hacer el padre para revelar al hijo (el más perdido de los hijos) quién era aquel padre y cómo era en realidad.

## EL BANQUETE DEL REINO

La parábola del gran banquete (Mt 22, 1-10; Lc 14, 15-24) es uno de los relatos evangélicos en los que aparece de forma más patente cómo y hasta qué punto la mesa compartida, en el calor y la intimidad de la cena (*deipnon*) (Lc 14, 16)<sup>17</sup>, es el lugar (*tópos*) (*Evangelio de Tomás* 1, 64)<sup>18</sup> donde el Padre se hace presente y se da a conocer. A veces, se ha interpretado esta parábola como el gran relato que escenifica la subversión del «orden establecido». Yo mismo he pensado en eso durante bastante tiempo<sup>19</sup>. Y es claro que la parábola expresa con claridad que en el gran banquete del reino de Dios no entran los invitados «oficiales», los preferidos del señor que organiza el banquete, sino los pobres y excluidos, los mendigos y vagabundos de los caminos. Lo que pone en evidencia que el reino de Dios entraña un cambio radical del «orden» que hemos organizado los mortales de acuerdo con las exigencias del sistema establecido.

Sin embargo, ahora veo con claridad que reducir la parábola a una enseñanza de orden social es quedarse a medio camino en el significado que entraña este relato desconcertante. La parábola, en efecto, tiene una significación más profunda. Para comprender lo que representa esta significación, conviene saber que la mayoría de los mejores comentarios de las parábolas están de acuerdo en que la redacción más original de este relato no es ni el de Mateo ni el de Lucas, sino el del evangelio apócrifo de Tomás<sup>20</sup>. Este punto, por supuesto, no está resuelto. En cualquier caso, las tres versiones de la parábola (Mt, Lc y el *Evangelio de Tomás*) coinciden en un hecho capital: los invitados, en los que primero pensó el Señor que organizó la cena, no aceptaron la invitación, es decir, no quisieron participar en la experiencia de la comensalía. Pero lo más importante no es *el hecho* de no acudir a la cena, sino *el motivo* por el que rechazaron la invitación. Según Mateo, «uno se marchó a su finca, otro a sus negocios, los otros echaron mano

17. En la cultura judía del tiempo de Jesús, cuando se hablaba de *deipnon*, se trataba de la comida principal, que siempre se hacía al caer de la tarde, después del trabajo diario. Cf. F. Staudinger, «*deipnon*», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I, p. 847.

18. K. Aland, *Synopsis Quatuor Evangeliorum*, Bibelstiftung, Stuttgart, 1976, p. 525.

19. J. M. Castillo, *El reino de Dios*, pp. 184-189.

20. Frente a S. Schulz, que piensa que el origen de la parábola está en la fuente Q. Así, en *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Theologischen, Zürich, 1972, pp. 391-403, los autores más reconocidos, y con serios argumentos, piensan que es el *Evangelio de Tomás*, 1, 64, el que ofrece la redacción más original. Así piensan J. Jeremias, E. Haenchen, G. Schneider, N. Perrin y J. Fitzmyer, que ofrecen las pertinentes informaciones bibliográficas: *El evangelio según Lucas* III, p. 610.

de los criados (que traían la invitación) y los maltrataron hasta matarlos» (Mt 22, 5-6). Según *Lucas*, uno se excusó porque había comprado un campo, otro porque había comprado cinco yuntas de bueyes, otro porque se acababa de casar (Lc 14, 18-21). En el *Evangelio de Tomás*, se aducen hasta cuatro motivos para no ir a la cena: a uno le debían dinero los comerciantes y tenía que ir a cobrar; otro había comprado una casa; el tercero le ofrecía una cena a un amigo; y un cuarto invitado había comprado una finca y se iba a cobrar las ganancias (*Ev. Tom. 1, 64*). Como es fácil entender, todas las excusas que los invitados presentan, para no ir a compartir el gran banquete, coinciden en una cosa: se anteponen los intereses personales a la experiencia de la comensalía, la mesa compartida con otros.

El desenlace final, que propone la parábola, es que la invitación, que fue rechazada por los satisfechos, fue inmediatamente aceptada por las gentes que van y vienen por los caminos y las calles (*Ev. Tom. 1, 64*). Es verdad que *Lucas* (14, 21) dice que los que entraron fueron «pobres, lisiados, ciegos y cojos», con lo que destaca el sentido social del relato. Pero lo importante es la conclusión final que está concisamente recogida en el *Evangelio de Tomás*: «los compradores y negociadores no entran en el lugar (*tópos*) de mi Padre». Aquí, sin duda, está la clave: *al Padre* (el Dios de Jesús) *se lo encuentra en la comensalía*, en la mesa compartida con otros, sean quienes sean. El espacio (*tópos*) de Dios es la vida compartida con los demás. Se trata, pues, de una parábola de carácter social. Pero, antes que eso, el contenido fundamental de la parábola es estrictamente teológico. Un contenido que, en definitiva, viene a decir que a Dios se lo encuentra en el gozo, la felicidad y la satisfacción compartida con otros.

La conclusión última es que hay dos formas de entender la vida. La forma de los que piensan en su propio interés y eso es lo que orienta y determina sus decisiones y conductas. Y la forma de los que tienen como motivación primera y determinante ser felices y disfrutar de la vida compartiendo esa felicidad con otros. Éstos son los que encuentran a Dios. Los otros no lo encuentran. Y es capital caer en la cuenta de que el relato no menciona para nada argumentos o motivaciones de orden religioso. Disfrutar en una buena cena es una experiencia secular y laica, que, en principio al menos, nada tiene de sagrado o religioso. Está claro que Jesús nos desconcierta. Porque nos abre caminos de encuentro con Dios que nunca hemos sospechado.

Por último, una aclaración importante. El extraño final que le pone Mateo a la parábola, sobre el invitado que entró sin vestido de fiesta (Mt 22, 11-14), es una añadidura redaccional, que tiene una clara intención exhortativa, puesto que (se interprete como se interprete) es una amenaza del terrible castigo que puede sobrevenir, ya sea a la co-

munidad, ya sea a cada individuo en particular<sup>21</sup>. Pero la interpretación generalizada es que esta parábola no es una exhortación, sino un ejemplo claro de confrontación con los que se consideraban los invitados oficiales al banquete del reino.

## LA CENA DE DESPEDIDA

Hablando de las comidas de Jesús y de su significación cristológica, es claro que no podemos olvidar un hecho que los cuatro evangelios destacan: Jesús se despidió de su comunidad de discípulos en una cena. Además, sabemos que aquella cena final tuvo, y sigue teniendo, una significación central para la vida de los creyentes en Jesús y, más concretamente, para la Iglesia, ya que fue la cena en la que, según las diversas tradiciones del primitivo cristianismo (1 Cor 11, 23-27; Mc 14, 22-26; Mt 26, 26-30; Lc 22, 14-22), Jesús instituyó la eucaristía.

Se ha discutido ampliamente entre los especialistas si aquella cena fue sencillamente eso, una cena de despedida y nada más, o fue una cena de carácter religioso, la «cena pascual» que cada año celebraba la religión de Israel para conmemorar el acontecimiento histórico que marcó la historia y la religiosidad del judaísmo, la salida de Egipto. Esta discusión tiene su importancia. Porque lo que está en juego, entre otras cosas, es saber si la despedida de Jesús y la institución de la eucaristía fue un *hecho religioso* o más bien fue la puesta en práctica, una vez más y con carácter definitivo, de la *comensalia como expresión cumbre* de la presencia de Dios, en Jesús, entre los humanos. El hecho es que los estudiosos no han llegado a un acuerdo unánime sobre este asunto<sup>22</sup>. El problema, como es sabido, está en que los evangelios sinópticos indican que aquella cena fue la cena pascual, mientras que el *Evangelio de Juan* afirma que la cena de despedida se celebró un día antes (Jn 13, 1-2; cf. 18, 28; 19, 31; 19, 42). Actualmente, por más que la cuestión siga abierta, por lo general, los autores niegan el carácter pascual de la última cena o lo dejan bajo interrogante<sup>23</sup>. Y es que, en el relato de la cena, no se hace ni una sola alusión a la liturgia de la Pascua judía. No se dice nada del cordero pascual, ni de las hierbas amargas que los judíos co-

21. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, EVD, Estella, 1971, pp. 83-86; W. Harnisch, *Las parábolas de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 205-206; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen, <sup>2</sup>1981, p. 262. Cf. J. M. Castillo, *El reino de Dios*, p. 185.

22. Información y documentación sobre este asunto, en J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas IV*, Cristiandad, Madrid, 2006, pp. 302-313.

23. J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid, 2007, p. 363, n. 75, que cita, en apoyo de esta opinión, a Léon-Dufour, Theissen, Schlosser, Roloff, Theobald...

mían esa noche, ni se recuerda ritualmente la salida de Egipto, tal como estaba prescrito<sup>24</sup>. Sin duda alguna, el centro de interés del relato de la cena, tal como la cuentan los evangelios, no se pone en la observancia o cumplimiento de un *ritual religioso*, sino en la *experiencia humana* que aquella noche vivieron los que participaron en aquella cena que resultó intensa y dramática hasta provocar hechos y palabras que bien se pueden calificar como expresión de situaciones límite.

Por lo que acabo de decir, pienso que se puede afirmar que, en las diversas interpretaciones que los teólogos han dado a la última cena de Jesús, ha acaparado el centro de la atención el tema eucarístico-sacramental. Pero se ha hecho a costa de desplazar o incluso olvidar lo más obvio e inmediato que aparece en los relatos, que es el hecho de que Jesús, antes de morir, quiso compartir la mesa por última vez con aquel grupo de hombres a los que llamaba sus «amigos» (Jn 15, 14-15). Una cena que se desarrolló de forma que, en el conjunto de los relatos que describen lo que allí sucedió, lo que más claro queda es que Jesús se despide de sus discípulos, les da las últimas recomendaciones y les asegura su presencia para siempre, precisamente en el gesto del pan compartido y del vino que pasa de boca en boca entre los comensales. Como sabemos, estos hechos tan patentes han sido objeto de diversas interpretaciones, casi todas ellas relacionadas con el culto religioso-sacramental<sup>25</sup>. Pero tales *interpretaciones religiosas* no han tenido debidamente en cuenta las *experiencias humanas* que quedaron para siempre vinculadas a la eucaristía que celebran las comunidades cristianas desde entonces. Y parece necesario recordar que la celebración eucarística tendría un significado y una forma de celebrarse muy diferente a la actual, si la Iglesia hubiera tenido (y continuase teniendo) presentes las experiencias que aquella noche se vivieron en la cena<sup>26</sup>. Es claro que las distintas tradiciones (Pablo, sinópticos, Jn) aportan datos de las experiencias que enumero enseguida. No pretendo decir que poseemos un relato ordenado de tales experiencias. Lo que digo es que, si no tenemos presentes esas experiencias, no comprenderemos nunca ni la cena de Jesús, ni la eucaristía que aquella noche instituyó.

Según esto, lo primero que sería necesario recordar siempre es que aquella noche y aquel grupo de personas celebraron una *cena de despe-*

24. *Ibid.*, p. 363.

25. La exposición más detallada y clara de estas interpretaciones, en G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 451-485, con amplia bibliografía y un cuadro sinóptico donde estos autores resumen las diversas explicaciones, en pp. 465-466.

26. Una descripción sumaria de estas experiencias, en J. M. Castillo, *Eucaristía. «Otro mundo es posible»*, CMR, San Salvador, 2006, pp. 16-22.



*dida*. Todos sabemos que cenar juntos es un acto de cercanía humana, de amistad, quizá de intimidad. Pero, si a eso añadimos que se trata de una cena para despedirse de alguien a quien se aprecia mucho, se valora mucho y se quiere mucho, entonces la cosa tiene más importancia y se carga lógicamente de emotividad y de sentimientos fuertes. Eso justamente es lo que ocurrió aquella noche. Jesús sabía que había llegado su último momento, «la hora de pasar de este mundo al Padre» (Jn 13, 1). Jesús sabía que lo iban a matar. Y además sabía también que, en una situación límite tan fuerte, precisamente sus amigos más íntimos le iban a «fallar todos» (Mc 14, 27 par). Todo iba a ocurrir aquella «misma noche» (Mc 14, 30 par).

A lo dicho, hay que sumar un elemento importante: lo que allí se vivió fue una *despedida definitiva*. El mismo Jesús lo aseguró de forma tajante: «Nunca más comeré [esta cena]» (Lc 22, 15); «Desde ahora no beberé más del fruto de la vid» (Lc 22, 18 par). Con estas afirmaciones tan fuertes y terminantes, Jesús estaba diciendo que aquella era su última comida compartida en este mundo. La despedida, por tanto, era definitiva. Es decir, ya no se volverían a ver más en esta vida. Entre personas normales, que se aprecian y se quieren, unas palabras de este tipo no dejan a nadie indiferente.

Pero lo más fuerte de todo es que aquella cena resultó ser una *despedida trágica*. Porque se produjo en unas circunstancias de extremo dramatismo humano. Primero, porque no se trataba de una despedida cualquiera. No es que Jesús se fuera de viaje o algo parecido. Se trataba de que a Jesús lo iban a asesinar. Y, además, los allí presentes se tenían que dar cuenta de que Jesús no pretendía huir, ni siquiera esconderse o protegerse. Sencillamente, se iba a entregar sin oponer resistencia. Pues bien, cuando estaban ya casi rozando aquella situación trágica, Jesús anuncia que uno de los allí presentes (Judas) lo iba a traicionar (Mc 14, 17-21; Mt 26, 20-25; Lc 22, 21-23; Jn 13, 21-30) y que otro, el más destacado del grupo (Pedro), iba a renegar tres veces incluso de que lo conocía (Mc 14, 27-31; Mt 26, 31-35; Lc 22, 31-34; Jn 13, 36-38). El hecho de que los cuatro evangelios destaquen estos dos episodios y de que, además lo hagan inmediatamente antes y después del relato de la eucaristía (sinópticos) y del mandamiento de amor mutuo (Jn) colocan estas experiencias tan fuertes en tal relación con lo central de aquella noche, la institución eucarística, de forma que, en definitiva, lo que vienen a decir es que el recuerdo de Jesús («Haced esto para que os acordéis de mí»: *toúto poieite eîs ten émin anámnesim*) (1 Cor 11, 25; Lc 22, 19; Justino, *Apol.*, I, 66, 3) en la Iglesia se realiza en la cena compartida, donde se comparte el mismo pan y se bebe de la misma copa. Pero no sólo eso. Además, es determinante tener presente que ese recuerdo se realiza y se hace verdad en *la presencia de Jesús asociada a una traición y*

a una negación. Al resaltar esto los evangelios, no se trata sólo de enaltecer la generosidad de Jesús, por contraste con los comportamientos reprobables de quienes lo acompañaban, sino de afirmar que Jesús es fiel y su promesa no falla, por más que nuestras conductas humanas sean muchas veces extremadamente inhumanas. En otras palabras, la humanidad de Jesús (revelación de la humanidad de Dios) está por encima de nuestras deshumanizaciones. Jesús se hace presente en la comunidad humana mediante el gesto simbólico central de los humanos, de todos los humanos, la comensalía. El pan compartido y el vino de la felicidad, que son presencia del cuerpo y de la sangre del propio Jesús.

Pero no sólo eso. La eucaristía es el acto de comensalía en el que se está por encima de las traiciones y los abandonos, de las negaciones, las cobardías y las conductas hipócritas. No se trata de excluir de la eucaristía a los cobardes y a los traidores. Jesús no los excluyó. Judas mojó en el mismo plato en el que mojaba el propio Jesús (Jn 13, 26). Y Pedro, precisamente en aquellas circunstancias tan duras, recibió confidencias de amistad y confianza por parte de Jesús (Jn 13, 23-26). En la actualidad, la misa se ha organizado de manera que de ella se excluye a quienes no coinciden con las normas eclesíásticas. Jesús no impuso excomuniones. Jesús respetó a todos hasta el extremo de que, en un grupo reducido y después de años de convivencia, a ninguno de los asistentes se le pasaba por la cabeza quién podría ser el traidor (Jn 13, 22). El respeto y el trato que Jesús mantuvo con todos fue así de delicado, tolerante y respetuoso en extremo. Por una razón muy sencilla: la comensalía humana no es posible donde hay exclusiones, descalificaciones, amenazas, reprobaciones y otros comportamientos semejantes. Esto también es constitutivo de la experiencia de comensalía humana que es esencial en la eucaristía.

Pienso que no se fuerza el sentido de los relatos de la última cena si decimos que en ellos queda patente algo sobrecogedor: Jesús convierte los comportamientos más fuertes de deshumanización, la soledad, el abandono y la tradición, de los más cercanos y los más íntimos, en presencia de la amistad fiel que jamás falta ni falla. De la misma manera que, según el testimonio de Pablo, cuando en el grupo se convive de forma que las diferencias sociales se manifiestan en diferencias y desigualdades en la comida y en el trato de unos y otros, en tal caso la eucaristía se hace sencillamente imposible. Tal es el sentido de la severa reprehensión que Pablo hace a la comunidad de Corinto (1 Cor 11, 17-34). Lo que Pablo les echa en cara a aquellos cristianos no es que faltasen en la observancia de un determinado ritual. De eso no dice nada el texto. Lo que Pablo afirma con vigor es que las desigualdades sociales, que se traducen en diferencias, enfrentamientos y desprecios, hacen imposible la eucaristía. Es decir, *donde falla la comensalía* (hecho social), *falla*

*igualmente la eucaristía* (hecho teológico). Y es que lo divino y lo humano están tan fundidos, lo uno con lo otro, que donde se resiente lo humano, lo social, lo histórico, por eso mismo y en eso mismo lo que llamamos «lo divino» se desvanece. Y hasta se convierte en maldición (1 Cor 11, 29). La idea de igualdad es tan básica, que Pablo ve peligrar todo el sentido de la cena eucarística si en el transcurso salen a relucir las diferencias sociales. Si eso no se hace correctamente, la cena se convierte en un delito contra Cristo<sup>27</sup>.

#### LAS COMIDAS CON EL RESUCITADO

Para Jesús fue importante la comensalía incluso después de la resurrección. El hecho es sorprendente y hasta es posible que a alguien le resulte extraño. Pero los textos de los evangelios y del libro de los *Hechos* están ahí para dar testimonio en este sentido. El Resucitado siguió comiendo con sus amigos. Los testimonios en este sentido son frecuentes (Lc 24, 30-31; 24, 41-42; Hech 1, 4; 10, 41; Jn 21, 8-14). Como es lógico, no se trata de relatos históricos en el sentido que hoy se da a la historia, en cuanto que todo acontecimiento histórico acontece dentro de las coordenadas del espacio y el tiempo. Pero, si es que hablamos con propiedad de espacio y tiempo, es claro que el Resucitado se sitúa más allá de la historia, su existencia es estrictamente meta-histórica. De donde se deduce una consecuencia importante: los relatos que hablan del Resucitado contienen historias, narradas por los videntes de aquellas apariciones, pero cada relator acomodó tales historias «a los temas de su propia teología»<sup>28</sup>.

Pues bien, probablemente las referencias a las comidas de Jesús con los discípulos son historias acomodadas para destacar la identidad del Crucificado con el Resucitado. Pero no sólo eso. Los relatos en los que se nos dice que el Resucitado seguía comiendo con sus discípulos muestran la marcada intención de destacar la importancia capital que la comensalía tiene para la Iglesia, precisamente para hacer la debida memoria de Jesús. Insisto en que los textos originales no hacen mención de un *ritual religioso de sacrificio*, sino que se refieren siempre a la *experiencia humana de la comensalía*. Más aún, son numerosos los teólogos que, al estudiar los orígenes de la eucaristía, no la sitúan solamente en la última cena, sino que apelan, en general, a las comidas de Jesús con sus discípulos y, más en concreto, a las comidas del Resucitado, como es el caso de los

27. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 191.

28. G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, p. 544.

discípulos de Emaús, la aparición siguiente que relata el mismo Lucas<sup>29</sup>, la comida junto a la playa que relata el capítulo 21 del cuarto Evangelio y las referencias que suministra el libro de los *Hechos*. Concretamente Pedro aduce, como signo distintivo de los «testigos de la resurrección», el hecho de los que «comieron y bebieron (con Jesús) después que resucitó de la muerte (Hech 10, 41).

En definitiva, las comidas del Resucitado con sus discípulos afirman un dato que la Iglesia nunca debería olvidar: si Jesús, a partir de su resurrección se sitúa en el ámbito de la trascendencia, una vez más nos encontramos con el dato capital según el cual *al Trascendente se lo encuentra en la experiencia humana*. No hay otra forma ni otra posibilidad de encontrarlo y de establecer con él la debida relación. Y esa relación, según el testimonio de la Iglesia naciente, es *la experiencia de la comensalía*. El Dios que se ha dado a conocer en Jesús se ha humanizado hasta el extremo de que, incluso resucitado, es *un Dios que come con los suyos*. Es decir, nuestro Dios comparte la comensalía con los humanos. Y es en la comensalía humana donde Dios (el Dios de Jesús) se hace presente.

Ahora bien, la comensalía es el acto en el que se funden lo material y lo espiritual, la necesidad biológica de la alimentación para el cuerpo, y la necesidad de convivir y compartir con los demás. Por eso la mesa compartida es el símbolo universal que, en todas las culturas, expresa el acto culminante de la vida del ser humano y del grupo humano. No les falta razón a quienes afirman que para entender lo que es un hogar compartido y una mesa común debemos tener en cuenta la antropología intercultural de la comida y la comensalía<sup>30</sup>. Más aún, y sobre todo, el acto de comer es un tipo de comportamiento que simboliza la existencia de unos sentimientos y una relación; concilia los diversos grados de estatus y poder, y supone la expresión de las líneas divisorias que marcan la identidad de un grupo<sup>31</sup>. Pero la comensalía es unión, cohesión, armonía, plenitud de la experiencia humana y que abarca a la totalidad de lo humano. Es, por tanto, el momento culminante para que en él precisamente se nos haga presente el Dios de Jesús, exactamente en la presencia viva y palpable de Jesús entre los humanos y fundido con ellos.

29. J. Wanke, *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24, 13-35* (Erfurter theologische Studien 31), St. Benno, Leipzig, 1973, pp. 120-122. Cf. J. A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas IV*, pp. 578-580.

30. Cf. G. Feeley-Harnik, *The Lord's Table: Eucharist and Passover in Early Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1981.

31. L. E. Klosinski, *The Meals in Mark*, Ann Arbor, Michigan, 1988, pp. 56-58. Cf. J. D. Crossan, *El Jesús de la historia*, p. 394.



## JESÚS Y LAS RELACIONES HUMANAS

## LA FELICIDAD

Como ya he dicho repetidas veces, un constitutivo esencial de la condición humana, o sea, de nuestra humanidad, es la *alteridad*. Es decir, el conjunto de nuestras *relaciones humanas*. Relaciones que tienen algo específico, propio de la condición humana, la *libertad*. A diferencia del instinto animal, que, en la medida en que nos es conocido, parece ser que está marcado por una especie de uniformidad y orientado por la inercia constante y estable en los mecanismos internos de relación que proceden de ese instinto, en el caso de los seres humanos nuestras relaciones mutuas, por más que constituyan una necesidad, son siempre relaciones que cada cual orienta y realiza desde su propia libertad. Los humanos nos relacionamos con quien queremos y como queremos. Y es esta condición libre de nuestras relaciones humanas con los otros lo que hace que nos proporcionen tanta felicidad o, por el contrario, tanto sufrimiento. La amistad o el enamoramiento son experiencias de relación que nos hacen tan felices porque sabemos que quien me quiere y se fía de mí, lo hace *porque libremente quiere hacerlo*. Y de la misma manera, en el extremo opuesto, la infidelidad, el odio o la venganza nos causan tanto dolor porque sabemos que quien nos traiciona o nos busca la ruina, lo hace porque libremente quiere hacerlo. En esto radica lo más gratificante y lo más duro de las relaciones entre los humanos.

Se comprende por esto que lo más necesario que nos pueden proporcionar las relaciones humanas y lo que más esperamos de ellas es la felicidad. A fin de cuentas, sentirse feliz es lo que más anhela cualquier ser humano. Y eso es lo mejor que los demás nos pueden proporcionar. Ahora bien, si tenemos en cuenta que en el mensaje de Jesús ocupan un puesto enteramente central las relaciones humanas, es decir, cómo se

relaciona cada uno con los demás, resulta evidente que la primera preocupación de Jesús tuvo que ser la felicidad. Por eso Jesús curó a los enfermos, acogió a los pobres y gentes marginales, perdonó a los que se sentían pecadores, puso en el primer lugar de sus preferencias a cuantos se veían desamparados y como unos desgraciados en esta vida. Todo eso, como es lógico, es proporcionar felicidad a quienes más la necesitan.

Pero nada de esto es lo más elocuente en las enseñanzas de Jesús sobre las relaciones humanas. Lo más significativo en todo este asunto está en que Jesús, cuando explica en el Sermón del Monte cómo entiende él que se ha de vivir la alteridad, es decir, cuando expone cómo han de ser las relaciones humanas, *lo primero que hace es presentar un pequeño y denso tratado sobre la felicidad en la convivencia humana*. A eso, ni más ni menos, se refieren las Bienaventuranzas, tanto en la versión más amplia de *Mateo* (5, 3-12), como en la más resumida de *Lucas* (6, 20-23). Ahora bien, lo más sorprendente en este breve tratado sobre la felicidad en la convivencia humana está en que, a juicio de Jesús, *lo que realmente nos hace más felices a los seres humanos es aquello que, de acuerdo con «la ley del deseo», más desgraciados nos hace*. En efecto, como bien sabemos, la pobreza, el sufrimiento, tener hambre y sed de justicia, verse perseguido, insultado, calumniado (Mt 5, 3-4.6.10-11; Lc 6, 20-23), todo eso son situaciones y experiencias duras de soportar, a veces situaciones límite, que lógicamente tememos y rechazamos los humanos. Y sin embargo, por más extraño, sorprendente y contradictorio que parezca, en todo eso radica la fuente de la felicidad que tanto anhelamos. ¿Por qué? ¿Dónde está la clave de explicación de semejante planteamiento a primera vista tan contradictorio?

La clave está en el *deseo*. El que apetece, codicia y desea lo que no es posible tener en este mundo y esta vida, tal como la vida y el mundo están «organizados» y *tal como el sistema establecido funciona de hecho*, la codicia y el deseo son, para el que alimenta tal codicia y tal deseo, la causa y origen de sus sufrimientos, amarguras, resentimientos y violencias. Por el contrario, el que orienta sus apetencias y deseos en función de la felicidad de los otros, ése es el que alcanza la felicidad que se puede lograr en el presente orden de cosas. Y por esto (exactamente por esto), porque esta orientación del *deseo* no es lo común, sino lo anormal, por eso las Bienaventuranzas nos llaman tanto la atención, nos sorprenden y nos resultan incomprensibles. Codiciar que en este mundo no haya pobres, que nadie sufra, que no exista ni hambre ni sed de justicia, y verse por eso perseguido y calumniado, todo esto no es frecuente, no es normal. Por eso es tan infrecuente y tan anormal la felicidad profunda de quienes están por encima de carencias y contrariedades, de injusticias, atropellos y venenos de lenguas viperinas. Por el contrario, quienes se afanan y luchan para que en este mundo haya menos desigualdades,

menos carencias, menos injusticias, menos violencias y más paz, justicia y armonía, ése (sin duda alguna) es el que logra la felicidad que se puede tener en esta vida. Es importante saber que está bien estudiado y demostrado que las personas que se preocupan por los demás son en general más felices que las que viven más preocupadas por sí mismas<sup>1</sup>. Y es que, en el fondo y como bien se ha dicho, «la sociabilidad no es un accidente ni una contingencia: es la definición misma de la condición humana»<sup>2</sup>.

El fondo del asunto está en que las Bienaventuranzas no son, ni sólo ni principalmente, un mensaje para la «otra vida», de la que nada sabemos con exactitud y seguridad. Las Bienaventuranzas son el proyecto del reino de Dios. Así reina Dios en «esta vida». No mediante obligaciones o imposiciones autoritarias, sino mediante la *reorientación del deseo*, de nuestros anhelos, apetencias y codicias más determinantes. En el sentido de *descentrar nuestros deseos*, para que no estén centrados y concentrados en nuestra propia y particular felicidad, en nuestros intereses y conveniencias, sino dirigidos a lo que hace felices a los demás. Y es que, si algo hay patente en las Bienaventuranzas, es que Jesús nos describe en ellas *lo que él mismo vivía*. Las Bienaventuranzas son el mensaje de la felicidad porque son la mejor descripción de «la conducta de Jesús»<sup>3</sup>. En definitiva, cuando Jesús enuncia las Bienaventuranzas, lo que en realidad hace es describir su propia vida, su propia conducta.

Ahora bien, como ya he dicho tantas veces en este libro, Jesús es el modelo cabal de la humanidad, el ser humano que ha superado y vencido la deshumanización que caracteriza y limita nuestra condición humana. Pero, si algo hay claro en lo que somos los seres humanos, es nuestro anhelo de felicidad, el deseo más profundo y más humano que todos llevamos inscrito en la sangre de nuestra vida. Pues bien, el camino de la felicidad que Jesús nos presenta es el proyecto de las Bienaventuranzas. El proyecto de la reorientación del *deseo*. ¿Por qué precisamente del «deseo»?

Como ha hecho notar muy bien René Girard, la raíz de la violencia —y todos los sufrimientos que la violencia lleva consigo— está en el «deseo». Como sabemos, el décimo y último mandamiento del Decálogo, en lugar de prohibir una *acción*, prohíbe un *deseo*. El texto es conocido: «No codiciarás la casa de tu prójimo: no codiciarás ni su mujer, ni su siervo, ni su criada, ni su toro, ni su asno, ni nada de lo que a tu prójimo pertenece» (Ex 20, 17). En principio, el verbo «codiciar» parece

1. R. Layard, *La felicidad. Lecciones de una nueva ciencia*, Taurus, Madrid, 2005, p. 81, con buena documentación bibliográfica.

2. T. Todorov, *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Taurus, Madrid, 2008, p. 33.

3. U. Luz, *El evangelio según san Mateo I*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 286.



indicar que se trata aquí de un deseo perverso, el deseo propio de quien pretende algo malo, lo propio de los pecadores impenitentes. Pero el verbo «codiciar» traduce el verbo hebreo *‘awâh* o *hâmad*, términos que designan, ante todo, un «deseo» meramente indiferente (Dt 12, 20-21)<sup>4</sup> o éticamente neutro<sup>5</sup>. Se refiere, por tanto, a un deseo común a todos los seres humanos, el deseo por antonomasia. Como es enteramente lógico, si el deseo (de lo que tienen otros y yo no tengo) es algo tan común y generalizado, ¿qué ocurriría si, en lugar de prohibirse, se tolerara e incluso se fomentara? Sencillamente, con eso tendríamos la violencia más brutal y generalizada, la guerra total. Por tanto, el legislador que prohíbe el deseo de los bienes ajenos, los bienes del prójimo, se esfuerza por resolver el problema número uno de toda comunidad humana, la violencia interna<sup>6</sup>, raíz y origen de todas las formas y manifestaciones de la violencia humana.

Pues bien, siendo así las cosas, ¿dónde y en qué se centraron *los deseos de Jesús*? Desde luego, nunca en instalarse, enriquecerse, vivir bien, aprovecharse de los demás y menos aún apropiarse de lo que pertenece a otros. *Los deseos de Jesús* se identificaron siempre con los deseos de los pobres, de los que lloran, de los que carecen de lo indispensable para vivir con salud, integridad y dignidad. Los deseos de los excluidos, los pequeños, los que carecen de derechos y sobre todo los que, por el motivo que sea, desconocen la felicidad. Por eso las multitudes «seguían» (*êkoloúthesan*)<sup>7</sup> a Jesús, toda clase de gentes, fuera cual fuera su origen, su cultura, su religión, su moralidad. Gentes de países extranjeros, de religiones distintas, de origen desconocido. Los «sumarios» que presentan los evangelios sinópticos son elocuentes en este sentido (Mt 4, 23-24; 8, 16-17; 9, 35; Lc 4, 18-21; 4, 40-41; 6, 17-19). Dicho en pocas palabras, lo más serio y lo más profundo que se puede decir de Jesús es que centró sus deseos, anhelos y aspiraciones en hacer posible y conseguir la felicidad de quienes más carecen de felicidad. Tal fue el rasgo característico y distintivo de la mística de Jesús. A partir de esa mística

4. H. Schönweiss, «Deseo», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* II, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 21-22.

5. H. Hübner, «Epithymía», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 1502.

6. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002, pp. 23-25.

7. El «seguimiento» de Jesús no es exclusivo de los discípulos o apóstoles, como parece sugerir Martin Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1981, p. 53. De hecho, la utilización más frecuente del verbo *akoluthen*, en los sinópticos, es para referirse al «seguimiento» del pueblo, de la gente (*óchlos*) en general. Cf. J. M. Castillo, *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclée, Bilbao, 1999, pp. 218-228.

o, si se prefiere, de esa espiritualidad, Jesús vivió y planteó cómo han de ser las relaciones humanas de quienes hemos dado nuestra adhesión a su persona y su mensaje.

Sin olvidar algo que es capital en este asunto. Nadie debería pensar que, al plantear así el proyecto de Jesús, lo que se hace es «rebajarlo», «suavizarlo», «reducirlo» a un proyecto a la carta, para que cada cual lo tome y lo viva según sus conveniencias. Nada de eso. Una vida, en la que se asume como criterio determinante orientar los propios deseos de forma que coincidan con los deseos de felicidad que tienen los demás, es la forma de vida más crucificada que cualquiera puede imaginar. La ascética del deseo es mucho más dura y exigente que la ascética del cuerpo. La experiencia nos enseña que siempre han existido grandes ascetas del cuerpo que han sabido armonizar sus mortificaciones corporales con apetencias y ambiciones de poder y autoridad, de honores y cargos, de orgullo y soberbia mal disimulada.

#### LA CONDICIÓN LAICA

Jesús no fue sacerdote, ni funcionario del Templo, ni ostentó cargo alguno relacionado con la religión. Hace más de cuarenta años, hubo quienes defendieron que Jesús fue considerado en su tiempo como un *rabino* o un *maestro de la Ley*. Y es cierto que, refiriéndose a Jesús, fue utilizado el tratamiento de «rabbi»<sup>8</sup>. Pero, en todo caso, ese título no tenía, en tiempo de Jesús, el significado de erudito fariseo<sup>9</sup>. Y más allá del significado histórico del término, es seguro que Jesús no utilizó la erudición sutil, tan típica del estilo de discusión rabínica<sup>10</sup>. Pero sobre todo sabemos que el *Evangelio de Mateo* limitó característicamente el uso de *rabbi* a los maestros de la Ley del judaísmo de entonces, que apetecían tal tratamiento (Mt 23, 7). Por el contrario, los discípulos de Jesús no deben aplicar el título de «maestro» a nadie (Mt 23, 8)<sup>11</sup>. Decididamente, Jesús no fue un *maestro de la Ley*, sino que, muy al contrario, se comportó con escandalosa libertad respecto a las observancias que dictaban tales «maestros» y al saber y los procedimientos de los rabinos de su tiempo.

8. El tratamiento de «rabbi» aplicado a Jesús está atestiguado solamente por Marcos y Mateo (Mc 9, 5; 11, 21; 14, 45; Mt 26, 49). La fórmula *Rabbouni* (Mc 10, 51; Jn 20, 16) debe significar sencillamente el tratamiento «señor» y no modifica lo dicho, ya que sería la pareja aramea accidental del targúmico *ribbon*. Cf. M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, p. 66, n. 29.

9. M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, p. 67.

10. *Ibid.*, p. 69.

11. G. Schneider, «Rabbi», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* II, p. 1294.

Jesús fue un laico. Uno más entre los demás. Lo cual quiere decir que no admitió distinción alguna, ni privilegios de ninguna clase, ni posiciones que lo pusieran aparte o en situación preferencial en la sociedad de su pueblo y de su tiempo. Esto es lo propio y característico de la *condición laica*. Lo «laico», por tanto, no es lo «ateo» o lo «anti-religioso», sino que se deriva del término griego *laós*, que designa al pueblo en general, la población, los habitantes<sup>12</sup>. La connotación propia de lo laico es «lo común» a todos, o sea, *aquello en lo que todos coinciden*. Y por eso, lo laico es lo que une a los ciudadanos y suprime privilegios, categorías y, en general cuanto hace odiosas o difíciles las relaciones humanas. Jesús no quiso ni toleró nada de eso para sus discípulos y seguidores en general. De ahí, las recomendaciones, más aún las exigencias que el Evangelio impone a los seguidores de Jesús. No deben admitir títulos de distinción o singularidad, es decir, no deben admitir ser llamados «maestros», ni «padres», ni «señores», porque todos son «hermanos», es decir, iguales ni más ni menos. Más aún, si en algo se han de distinguir debe ser en que cada uno es un «servidor», como el que sirve a la mesa, el «camarero» o sirviente (*diákonos*) (Mt 23, 8-11) de todos, según el lenguaje que hoy se utiliza para quienes ejercen oficios, no precisamente de mando o poder, sino de servidumbre en trabajos de poca estima social.

Las religiones y sus líderes establecen diferencias, separaciones, categorías, cargos y rangos. Por eso las religiones suelen ser origen de enfrentamientos y conflictos. Lo han sido siempre a lo largo de la historia. Y lo son en la actualidad. El movimiento que originó Jesús no tenía ni toleraba nada de semejantes diferencias y desigualdades. Porque no sólo era un *movimiento laico*, sino algo mucho más radical. Sin duda alguna, a lo que más se parecía el movimiento de Jesús era a un grupo caracterizado por el radicalismo itinerante que podía practicarse únicamente en condiciones de vida extrema y marginal. Tan sólo aquel que se había desligado de los lazos cotidianos con el mundo; aquel que había abandonado hogar y tierras, mujer e hijos, aquel que había dejado que los muertos enterraran a los muertos y que tomaba como ejemplo a los lirios y los pájaros, podía practicar y transmitir con credibilidad este *ethos*, esta escala de valores y esta moralidad<sup>13</sup>. Cuando las cosas se ven desde este punto de vista, se comprende lo lejos que está de Jesús la Iglesia católica, que defiende sus privilegios en cada país con un empeño digno de mejor causa. Los dirigentes de la Iglesia dan la impresión de no entender que el mayor bien que pueden hacer a su empeño evangelizador,

12. H. Bietenhard, «*laós*», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* III, p. 442.

13. G. Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 81.

no reside en tener poder y privilegios, sino en seguir exactamente el camino que trazó el propio Jesús. El camino de *la condición laica*, que no es precisamente el camino de los poderes y privilegios que puede otorgar la política o el capital de este mundo.

Las religiones se han estructurado y se gestionan de forma que la categoría de «lo sagrado» es vivida por los creyentes como constitutiva de la experiencia religiosa. Ahora bien, tal como se entiende y se vive lo sagrado, se trata de una categoría que crea separación, diferencia y distancia. En cuanto que lo sagrado se considera dotado de una dignidad y de una condición excelsa, que no se da en lo profano, en lo que es común al común de los mortales. Por eso la laicidad, como sistema organizativo de la sociedad y de la convivencia entre los ciudadanos, es rechazada por las religiones. Y por eso mismo la Iglesia, a partir de la Ilustración y de la aparición de la Modernidad, ha combatido el laicismo, no sólo por lo que supone de negación de Dios y de rechazo del hecho religioso, sino porque en una sociedad constitucionalmente laica no se aceptan privilegios basados en las creencias o en las prácticas religiosas. Sin embargo, si todo este asunto se piensa desde Jesús y su Evangelio, la condición laica es enteramente indispensable para poder comprender lo que Jesús quiso enseñar y, más en concreto, para tener una idea clara en cuanto se refiere a *cómo debe vivir y hacerse presente la Iglesia, sus dirigentes y sus fieles en la convivencia social y ciudadana*. De ahí, el absurdo y la contradicción en que viven, no sólo la Iglesia católica como institución, sino igualmente sus sacerdotes y clérigos en general. Me refiero a todos los que se consideran investidos de poderes, dignidades o categorías que se expresan mediante tratamientos, vestimentas, títulos, cosas en definitiva que reproducen exactamente lo que prohibió Jesús cuando dijo con firmeza: «¡Cuidado con los letrados! Esos que gustan de pasearse con sus vestiduras y de las reverencias en la calle, de los primeros asientos en las sinagogas y de los primeros puestos en los banquetes, esos que se comen los bienes de las viudas con pretexto de largos rezos. Esos recibirán una sentencia muy severa» (Mc 12, 38-40 par). Seguramente estas palabras no fueron pronunciadas por Jesús tal como literalmente han llegado hasta nosotros, ya que posiblemente están condicionadas por las tensiones entre la Iglesia antigua y el judaísmo del que las comunidades cristianas se separaron. En cualquier caso, de Jesús proviene el rechazo hacia aquellos falsos maestros que se pavoneaban al distinguirse y señalarse en relación con lo que era común al ciudadano sin más<sup>14</sup>.

Sólo a partir de este planteamiento, y desde esa posición libremente asumida en la vida y en la sociedad, es posible ser cristiano y discípulo de

14. Cf. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos II*, p. 205.

Jesús. El punto de partida de la aceptación del Evangelio es la no aceptación, el rechazo y la resistencia a toda clase de dignidades, privilegios y categorías que, por más sagradas que se consideren o por más necesarias que se nos presenten para el apostolado y la evangelización, en realidad no son sino engaños con los que (seguramente de forma inconsciente) intentamos legitimar nuestros intereses más oscuros y más turbios. Ahora bien, vistas así las cosas, estoy enteramente de acuerdo con el lúcido planteamiento que ha sabido formular Marcel Gauchet: las dignidades y las categorías dignificadoras colocan a las religiones «entre los pensamientos más profanos». Y sin embargo, «lo que cuenta, en primer lugar, no es el teísmo, ni el ateísmo, ni la trascendencia, ni la immanencia, ni la orientación hacia el mundo o el más allá, sino la facultad de ofrecer una idea del conjunto del mundo y del hombre susceptible de justificar en última instancia las opciones individuales y colectivas»<sup>15</sup>. Es verdad que esto supone una «revolución del creer»<sup>16</sup>. Pero no olvidemos que se trata de una revolución necesaria, enteramente indispensable, si es que tomamos en serio que, efectivamente, en Jesús, Dios se ha humanizado, de forma que el acceso fundamental a Dios consiste en la humanización del ser humano, en tanto en cuanto que supera la deshumanización que es inherente a la condición humana. Pero, si lo que se asume verdaderamente en serio no es la trascendencia o el teísmo, sino la humanidad, entonces se comprende y se explica todo lo demás. Concretamente la condición laica que acabo de explicar.

#### EL RESPETO

Siempre se ha dicho que el eje de la ética del judeo-cristianismo es el amor al prójimo. Así se viene enseñando ya desde el Antiguo Testamento<sup>17</sup>. Y es, como sabemos, el mensaje central sobre las relaciones humanas en el Nuevo Testamento, hasta el extremo de exigir el amor a los enemigos (Mt 5, 43 ss.)<sup>18</sup>. Como es lógico, ya el amor a los demás, sin distinciones ni diferencias, y un amor sin límites, es un acto y una actitud de generosidad que no es frecuente, por no decir que se trata de un fenómeno enteramente excepcional. Pero, desde luego, lo que supera

15. M. Gauchet, *La religión en la democracia*, El Cobre, Barcelona, 2003, p. 117.

16. *Ibid.*, p. 115.

17. Cf. H. P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18)* (OBO 71), Freiburg/Göttingen, 1968.

18. Cf. G. Theissen, «La renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Mt 5, 38-48 / Lc 6, 27-38) y su trasfondo histórico social», en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 103-148.

toda ponderación es el hecho de que el amor de alguien hacia los otros llegue a superar incluso la frontera que marca la enemistad, el desprecio o el odio del enemigo. Evidentemente, en los casos excepcionales en los que esto sucede, estamos ante un comportamiento heroico que raras veces se produce en la vida. Por eso, poner el amor al enemigo como ejemplo y expresión típica de la ética cristiana, entraña el peligro de situar el *ethos* propio de los seguidores de Jesús en un acto o en una situación que acontece en contadas personas y en muy limitadas ocasiones.

Por otra parte, cuando hablamos del amor tal como eso se nos enseña en el Nuevo Testamento, nunca debemos olvidar que se trata del *agápe*, el amor que implica una relación directa con Dios y que, como ya mostró ampliamente Anders Nygren, no muestra (al menos directamente) conexión con el *eros*, el amor corporal y sensual que conlleva el placer dionisiaco de la vida<sup>19</sup>. Ahora bien, de sobra sabemos que el amor absolutamente desencarnado no existe en esta tierra. Por otra parte, no es tema de este libro analizar los múltiples y complejos problemas que entraña la relación amorosa entre los humanos. De ahí que, antes que echar mano del lenguaje sublime y casi excelso de no pocos teólogos y místicos (sin hablar del común denominador del lenguaje melifluido y casi dulzón de tantos sermones al uso), parece enteramente lógico y razonable plantear un problema previo a todo eso, algo más elemental, pero también más básico y necesario. Me refiero al respeto.

Jesús fue profundamente respetuoso con todas las personas y grupos a los que los dirigentes de la religión de Israel excluían y despreciaban. Sin duda alguna, se puede afirmar que Jesús fue intolerante solamente con los intolerantes, fariseos hipócritas, maestros de la Ley y dirigentes religiosos que se servían de su poder religioso para cargar fardos pesados sobre las dobladas espaldas de la pobre gente. Nada de eso hizo Jesús. Baste recordar el comportamiento de Jesús con las mujeres, los extranjeros, los excluidos por la religión a causa de diversas enfermedades (por ejemplo, los leprosos), los publicanos y pecadores, las prostitutas, los samaritanos, los endemoniados y, en general, todos aquellos que ejercían oficios despreciados en la sociedad judía del siglo I<sup>20</sup>. Jamás se dice en los evangelios que Jesús excluyera a ninguna de estas personas o grupos. Todo lo contrario, hoy está fuera de duda que normalmente se hizo acompañar por estas gentes, señal inequívoca de que encontraron en Jesús comprensión, estima y aceptación. Porque de sobra sabemos

19. W. Günther, «Amor», en L. Coenen, E. Beureuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* I, p. 111.

20. Una buena enumeración de estos oficios y de la situación de las personas que los ejercían, en J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1977, pp. 315-328.

que, los grupos más marginales y excluidos, solamente se acercan a quien los respeta y los acepta, sin echar nunca nada en cara, sin reprocharles absolutamente nada, sin ponerles condiciones. Todo lo contrario, en la sociedad hay demasiadas personas y demasiados colectivos que se sienten estigmatizados por formas y expresiones de desprecio más o menos refinadas. Jamás se advierte nada de eso en Jesús. Con nadie lo hizo así, ni lo insinuó de forma alguna. Las numerosas mujeres que acompañaban a Jesús y a los discípulos eran, según los criterios religiosos de aquel tiempo, merecedoras de todo desprecio, ya que se trataba de mujeres enfermas, pecadoras y endemoniadas (Lc 8, 1-3). La gran pecadora que se atrevió a entrar en casa de un fariseo a la hora del banquete y allí, delante de todos, se puso a perfumar, besar y tocar a Jesús, fue acogida y elogiada por éste, al tiempo que con toda claridad fue el propio Jesús el que se puso a reprender al distinguido observante que lo estaba invitando en su casa (Lc 7, 36-50). La samaritana, nada ejemplar, con la que Jesús dialoga a solas en el campo, cosa que estaba estrictamente prohibida<sup>21</sup>, se debió de sentir tan hondamente acogida y respetada por Jesús, que habló de él entusiasmada en su pueblo (Jn 4, 4-43). Entre las multitudes que siguen entusiasmadas a Jesús, había gentes de países muy distintos y, por tanto, de creencias extrañas para un judío de entonces, lo que no fue impedimento para que todas aquellas incontables personas «siguieran» a Jesús y fueran sus oyentes en el Sermón del Monte (Mt 4, 23-25 par).

Las gentes religiosas suelen faltar demasiado al respeto a todos aquellos que no coinciden con sus puntos de vista, con sus criterios morales, con sus normas sobre solemnidades, ritos, ceremonias y alimentos. Esto ocurría en tiempo de Jesús. Y sigue ocurriendo en la actualidad. En tiempo de Jesús, la religión despreciaba a pecadores, endemoniados y personas «impuras». Hoy la religión desprecia a los ateos, infieles, personas de izquierdas, homosexuales, divorciados o, en general, gentes con ideas y criterios que no encajan exactamente con los dogmas y normas que dictan los que se consideran en posesión de la verdad absoluta. Por eso no es extraño que haya mucha gente que prefiere relacionarse con ateos o personas no religiosas, que tener que convivir con los observantes ejemplares que, en la convivencia diaria, suelen ser vistos por los demás como un reproche constante para cualquier forma de conducta que ellos consideran una «conducta desviada». En el fondo, nos encontramos con el problema de siempre: en la medida en que la religión y las creencias en el Trascendente anteponen *el Absoluto* a *lo humano*, en esa misma medida las faltas de respeto a los humanos son, de hecho, prácticamente

21. *Ibid.*, p. 374.

inevitables. Por el contrario, no deja de llamar la atención lo que acertadamente ha hecho notar María Daraki, a saber: que en las *Bacantes* de Eurípides, el coro entona un himno a Dioniso en el que evoca el mayor don que este dios ha concedido a los humanos: la «felicidad suprema de la bacanal», que los conduce a «poner sus almas en común»<sup>22</sup>. Lo festivo, lo dionisiaco, lo que nos hace felices a los humanos, precisamente porque es algo tan profundamente humano, por eso exactamente nos une y «pone nuestras almas en común». Estamos así ante el fruto primero del respeto, que quizá escandaliza a no pocos piadosos y observantes, pero que nos funde en unidad. Seguramente por ahí andaban los criterios de Jesús cuando en la boda de Caná convirtió el agua de las purificaciones rituales de los judíos en el mejor vino de una fiesta interminable. Hasta tal extremo resulta desconcertante la humanidad del Dios que se nos da a conocer en Jesús.

Pero con lo dicho no queda explicado todo lo que hoy es necesario decir sobre el complicado asunto del respeto.

#### RESPECTO Y DERECHOS DE LAS PERSONAS

Respetar a alguien, en nuestro tiempo, es respetar y defender los derechos de esa persona. En el Antiguo Régimen, cuando imperaban las monarquías absolutas, los derechos de las personas no estaban, ni podían estar, debidamente garantizados. Porque, en última instancia, el soberano absoluto era quien concentraba en sí los tres poderes, que distinguió Montesquieu, y que son el fundamento del Estado de derecho. A partir de la Ilustración, y cada día más y más, los ciudadanos tienen conciencia de sus propios derechos. Y saben a dónde acudir para exigirlos cuando se ven privados de tales derechos. En el moderno Estado de derecho no debe existir poder que pueda anular o disminuir los derechos de las personas.

Lo que acabo de apuntar nos viene a decir que la mayor falta de respeto, que hoy se puede cometer contra alguien, es privarlo de un derecho que corresponde a esa persona, por más que tal privación o limitación del derecho se pretenda fundamentar en argumentos políticos, económicos o incluso religiosos. Cuando a las personas se los priva de sus derechos basándose en argumentos suministrados por la teología, lo que en realidad se hace es pretender demostrar que el poder divino, precisamente por presentarse como «divino», se considera autorizado para anular o disminuir cualquier poder «humano». Es decir, el orden de la trascendencia, que corresponde a Dios, se introduce en el orden de la

22. M. Daraki, *Dioniso y la diosa Tierra*, Abada, Madrid, 1994, p. 7.



inmanencia, que corresponde a los hombres. Lo que más llama la atención, en todo este asunto, es que a casi todas las personas que tienen creencias religiosas les parece enteramente lógico y como «lo que tiene que ser» que, invocando la voluntad de Dios o de Jesucristo, a alguien se le nieguen los derechos que le corresponden como ciudadano. Y digo que esto llama la atención porque, al plantear así las cosas, no caemos en la cuenta de que incurrimos en un deslizamiento desde el orden de «lo ético» al orden de «lo jurídico», cosa que jamás se puede hacer en nombre de poderes que no son de este mundo.

*Una persona*, motivada por sus creencias religiosas, puede renunciar a sus propios derechos. Pero jamás *una institución*, legitimada por presuntos poderes de *otro mundo*, puede privar a nadie de los derechos que le corresponden como ciudadano de *este mundo*. Una institución religiosa que hace eso, lo que en realidad hace es *utilizar a Dios* para justificar un abuso de poder. Cualquier institución religiosa puede y debe inculcar «principios éticos», para que los cumpla el que libremente quiera. Lo que cada día parece más evidente es que una institución religiosa no tiene poder para privar a nadie de «derechos jurídicos». Lo que se ve con más claridad si decimos que una institución religiosa no puede convertir los «pecados» (actos que el creyente cree, desde su libertad, que son contrarios a la ley de Dios) en «delitos» (actos que el ciudadano debe saber obligatoriamente que son contrarios a la ley humana). Ahora bien, todo esto supuesto, parece razonable concluir que, a medida que vaya pasando el tiempo, irá aumentando el número de personas que cada día consideren más irracional y sin sentido que el Estado de derecho tolere y permita la existencia de instituciones religiosas que privan a sus miembros de derechos que como ciudadanos les competen.

¿Qué tiene que ver todo esto con la cristología? Jesús no fundó la Iglesia. Ni hay trazas en los evangelios de que tal cosa se le pasara por la cabeza<sup>23</sup>. El concilio Vaticano II, precisamente al plantear el tema concreto de la «fundación de la Iglesia», se limita a decir que Jesús «puso el fundamento (punto de partida) (*initium fecit*) anunciando la buena noticia, es decir, el reino de Dios»<sup>24</sup>. Pero, es claro, si en Jesús y su ministerio está el origen de la Iglesia, es lógico afirmar que la Iglesia

23. Del famoso pasaje de Mt 16, 13-20 no cabe deducir el proyecto de fundación de la Iglesia y, menos aún, que en la intención de Jesús estuviera fundar la Iglesia sobre Pedro, a no ser que del texto de Mateo a la situación actual se dé «un salto cualitativo», es decir, se le haga decir al texto lo que realmente no dice. Cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, p. 679. Además, la diversidad y pluralidad de teorías de los exegetas es tal, que negar alguna de ellas sería tanto como «marginar un fragmento de la fe cristiana». Cf. *ibid.*, p. 629.

24. LG 5, 1. En realidad, la Iglesia tuvo unos orígenes mucho más complejos, en cuanto que fue el resultado de un proceso largo y, a veces, complicado, como bien sabemos

tiene que ser fiel a su origen, es decir, tiene que ser fiel a Jesús, a su vida, a su ministerio y a sus enseñanzas. Ahora bien, si algo ha quedado claro es que Jesús, antes que ninguna otra cosa, *respetó a todos, fuera cual fuera su religión, las creencias de cada cual, su conducta o sus costumbres*. Por tanto, si la Iglesia quiere ser fiel a Jesús, antes que hablar del amor y predicar la caridad, debe exigir el respeto y ponerlo en práctica en su organización interna. Lo que, traducido a la práctica concreta de la vida, significa que, antes que pedir generosidades y heroísmos a los cristianos, debe poner en práctica los derechos de las personas, debe defender tales derechos y debe promoverlos en cuanto eso dependa de ella. Lo que supone y exige una transformación muy profunda en su sistema organizativo. Porque, entre otras cosas, esto quiere decir que el papa y los obispos nunca pueden ejercer el poder de forma que, en la práctica, eso se traduzca en desigualdades entre los cristianos. Por ejemplo, la clásica desigualdad en derechos entre hombres y mujeres en la Iglesia.

La cristología no puede desentenderse de estas cosas. Una cristología que permite y justifica un ejercicio del poder en la Iglesia, que se traduce en violaciones de los derechos de las personas, es decir, en constantes faltas de respeto a los cristianos, no puede ser la cristología que se basa en el Evangelio y nos presenta a Jesús como imagen y revelación de Dios, Padre de todos los humanos por igual.

#### UNA ÉTICA DE LA BONDAD

La ética, que los primeros cristianos aprendieron de Jesús, ha sido vista y analizada como una especie de *mística del radicalismo* que, según piensan algunos, llevó a las primeras generaciones de creyentes en Jesús hasta extremos de conducta que hoy llamaríamos una «conducta desviada», es decir, un comportamiento que rompía con los valores dominantes de su tiempo. Esto, como es lógico y de ser verdad, inevitablemente habría hecho del cristianismo un movimiento de gente extraña, incluso extravagante, en las culturas mediterráneas del siglo I. En este sentido, son bien conocidas las ideas que ha difundido Gerd Theissen, entre otros. Según este autor, «el radicalismo ético de la tradición sinóptica era un radicalismo itinerante en condiciones de vida extremas y marginales». Se trataba, en efecto, de «personas marginadas en su sociedad». Personas, sin embargo, que «por sus convicciones, representaban valo-

por los datos históricos que poseemos. Cf. J. A. Estrada, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, EVD, Estella, 1999.

res centrales de dicha sociedad: el mensaje del solo y único Dios, que se impondría pronto en contra de todos los demás poderes»<sup>25</sup>.

Efectivamente, en los evangelios sinópticos, concretamente en la recopilación de la fuente de los dichos, en la llamada fuente Q, hay datos que hacen pensar que, posiblemente, en la primera generación después de la muerte de Jesús, a raíz de un desafío político<sup>26</sup>, se produjo un movimiento de cristianos carismáticos itinerantes que organizaron su conducta y su forma de vida en el sentido de un radicalismo extremo: abandono total de la familia, de la profesión y de cualquier tipo de posesión de bienes.

Sin embargo, y sea de esta tesis lo que sea, es evidente que, si este radicalismo hubiera sido general en todo el cristianismo naciente, un movimiento confesional así, no se podía haber generalizado. Ni un cristianismo que hubiera impuesto tales exigencias podía ser un mensaje para ser vivido por el común de los ciudadanos, para tantas y tantas gentes sencillas y normales que, sin abandonar ni familia, ni casa, ni trabajo, aceptaron la fe en Jesús y se esforzaron por vivir el Evangelio. De ahí que el mismo Theissen se haya apresurado a decir que «es imposible entender el movimiento de Jesús y la tradición sinóptica exclusivamente a partir de los cristianos itinerantes»<sup>27</sup>, es decir, los radicales de la primera generación. Por eso y en todo caso, el cuerpo central del cristianismo naciente lo formaron los cristianos urbanos, los que en las ciudades se organizaron en grupos o pequeñas comunidades, las primeras «iglesias» de las que nos hablan las cartas del Nuevo Testamento.

¿En qué se centró la ética de aquellos primeros cristianos, que nos dejaron en sus recuerdos de Jesús lo central de su mensaje? Por lo menos, hay tres elementos constitutivos que, en cualquier caso, han de tenerse en cuenta cuando se trata de precisar lo que la ética de Jesús aporta a todo lo que entraña la complejidad de las relaciones humanas. Enumero y analizo de forma resumida estos tres constitutivos.

1. *La regla de oro*. Hans Küng ha dicho acertadamente que las religiones han padecido y padecen la constante tentación de perderse en un laberinto de mandamientos, preceptos, cánones y artículos. Así las cosas, el mejor remedio para no perderse en semejante laberinto es la famosa «regla de oro», que se encuentra ya atestiguada en Confucio: «Lo que no deseas para ti, no lo hagas a los demás seres humanos» (Confucio, ca. 551-489 a.C.). Más tarde en el judaísmo: «No hagas a los otros

25. G. Theissen, *El movimiento de Jesús*, p. 81.

26. En el supuesto de que la génesis de la fuente de los *logia* tenga que ver con una crisis política, cosa que no está demostrada. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, p. 286; cf. Ch. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity*, T & T Clark, Edinburgh, 1996, pp. 355-391.

27. G. Theissen, *El movimiento de Jesús*, p. 81.

lo que no quieres que te hagan a ti» (Rabí Hillel, 60 a.C.). Y finalmente en el cristianismo: «Todo cuanto queráis que os hagan los seres humanos, hacédselo también vosotros» (Mt 7, 12; Lc 6, 31)<sup>28</sup>. Esta «Regla» ha sido formulada miles de veces y de mil maneras distintas<sup>29</sup>. Tal como la presenta Jesús, hay en ella una fuerza que alcanza a la raíz misma del comportamiento humano. Porque el Evangelio no la presenta de *forma negativa*: «no hagas al otro lo que no quieres para ti», sino de *forma positiva*: «todo lo que quieres para ti, házselo o dáselo a los demás». En un caso y en otro, el punto de referencia y *la medida* de la relación con los demás es *lo que uno quiere para sí mismo*. El respeto, la seguridad, la libertad, la estima que cada cual desea para sí, todo eso es la medida y el modelo de lo que uno debe desear, procurar y buscar para los otros. Esto, ya en sí, es exigente. Pero lo es mucho más cuando esta «regla de vida» se asume como norma fundamental en su *formulación positiva*. Porque en este caso, el principio determinante no es ya *el aguante*, que soporta, no se queja, no hace daño ni nada que uno no quiera para sí, sino que es *la iniciativa* que busca, indaga, se afana y lucha para que el otro tenga todo lo que yo quiero tener o lo que a mí me gustaría tener. Ahora bien, esto es fuerte, muy fuerte. Sobre todo, si se tiene en cuenta que, tal como Jesús presenta la «regla de oro», se trata de un principio que «debe practicarse partiendo del amor a los enemigos»<sup>30</sup>. Tal es la norma suprema que debe regular la alteridad, la relación con los demás, según el Sermón del Monte, que es el segundo constitutivo de la estructura de las relaciones humanas tal como las presenta el Evangelio.

2. *Más allá del bien y del mal*. Cuando se trata de cuidar y mejorar *la alteridad*, las relaciones con los otros, Jesús lleva las cosas, no hasta el extremo, sino hasta rebasar todo extremo, todo límite y todo cuanto se puede ponderar. En este sentido parece lícito hablar de un criterio y una forma de pensamiento que se sitúa más allá del bien y del mal. Me refiero a la última de las antítesis que el *Evangelio de Mateo* plantea en el Sermón del Monte. La antítesis del *amor a los enemigos* (Mt 5, 43-48). Por supuesto, los exegetas tienen toda la razón del mundo cuando afirman que el precepto del amor a los enemigos es uno de los textos cristianos fundamentales<sup>31</sup>, lo propio y nuevo del cristianismo, como indican ya

28. H. Küng, «Ecumene abrahámica entre judíos, cristianos y musulmanes», en J. J. Tamayo (ed.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Trotta, Madrid, 1996, p. 53.

29. H. Reiner, «Die Goldene Regel. Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit», en *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Anton Hain, Meisenheim, <sup>2</sup>1974, pp. 348-379.

30. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, p. 544.

31. *Ibid.* I, p. 429.

los primeros autores cristianos<sup>32</sup>. Pero es claro que tales afirmaciones no pasan de ser elogios de las palabras de Jesús en el Sermón del Monte. Lo cual es importante. Pero lo que interesa es comprender *cómo y en qué condiciones se puede vivir el amor a los enemigos*. Ahora bien, para responder a esta cuestión, lo primero que se ha de tener presente es que el amor que pide Jesús no se refiere a sentimientos o estados emocionales, ya que eso no depende de la libertad humana. Por otra parte, tener sentimientos o emociones positivas hacia alguien, que yo veo que es mi enemigo de verdad y busca lo peor para mí, eso no está a nuestro alcance, ni semejante cosa puede ser objeto de un mandato religioso, que se asume libremente. Entonces, ¿dónde está la clave de lo que el Evangelio pide en este complicado asunto? La clave está en comprender lo que significa la referencia que hace Jesús al «comportamiento» del Padre del cielo. Se trata de la alusión a algo enteramente obvio, a saber: el hecho de que lo mismo el sol que la lluvia benefician a todos los seres humanos por igual. A nadie se le pasa por la cabeza que el sol no va a dar luz y calor a los pecadores o que los malvados se van a ver privados del agua que cae del cielo. Para una persona que tiene creencias religiosas, es evidente que Dios no reacciona y se comporta bien o mal según sea el comportamiento de los buenos y los malos. Pues en eso consiste la postura que cada uno ha de tener siempre ante los otros. La persona que cree en Jesús, si es que esa fe es auténtica y cabal, vivirá de tal forma que, lo mismo si la elogian que si la insultan, a nadie se le va a pasar por la cabeza que la reacción estará en función del bien o el mal que el cristiano recibe. El creyente en Jesús, como lo hace el Padre del cielo, *siempre será igualmente bueno con todos*. Es decir, una persona que se toma en serio su fe en Jesús es alguien que incomprensiblemente *está más allá del bien y del mal* que se le hace. Porque su reacción estará siempre de parte del bien del otro, por más enemigo odioso que pueda ser o simplemente parecer.

3. *El «punto de encuentro»*. En los aeropuertos suele haber un *meeting point*. Un lugar señalado donde se vienen a encontrar los que llegan de sitios distintos o quienes no se conocen previamente. Es el lugar o espacio humano donde se encuentran las personas. Pues bien, el «punto de encuentro» de los seres humanos es Dios-humanizado. No es, por tanto, el Dios desconocido de las religiones, que con tanta frecuencia, en lugar de amor, ha provocado odio y violencia. El Dios, que es punto de encuentro, es el que se define como amor. «*Dios es amor*» (1 Jn 4, 8). Ésta es la única definición de Dios que se encuentra en todo el Nuevo

32. Justino, *Apol.*, I, 15, 9; Tertuliano, *Scap.*, I, PL 1, 698.

Testamento. Teniendo en cuenta que este texto de la primera *Carta de Juan* se refiere al amor que nos tenemos (o nos debemos) tener unos a otros. Estamos, pues, hablando de amor entre humanos (1 Jn 4, 7). Y es en ese amor —y sólo en ese amor— donde encontramos... ¿el Enigma?, ¿el Misterio? No. Lo que encontramos es la inexplicable fuerza que nos humaniza hasta el extremo de amar al enemigo, el que nos persigue y nos odia, al que nos maldice y desea nuestra desgracia. Pero, como es lógico, si es que se trata de amar a quien me odia, con mucha más razón he de amar y respetar y estimar al que no piensa como yo, al que considero inferior a mí, al que me parece un indeseable por el motivo que sea. Y, por supuesto, amar así es poner en el primer lugar de mis preferencias a los últimos de este mundo, a quienes más sufren y carecen de todo, empezando por los pobres de siempre, los de antes y los de ahora. Amar así es ser un rebelde contra este sistema injusto de sociedad, de poderes y de política que ha hundido en la miseria a millones de seres humanos, al tiempo que una minoría nada en abundancias de locura. Amar así es algo que supera lo que da de sí la condición humana. Por eso, en semejante amor es donde está Dios. De forma que *ese amor es Dios*. Todo lo que no sea vivir en ese amor es idolatría. Idolatría consciente o inconsciente. Pero real y verdadera adoración de dioses que nada tienen que ver con el Dios y Padre que nos reveló Jesús.

#### UNA SUBVERSIÓN DE VALORES

Lo más difícil y lo más exigente que hay en la vida son las relaciones humanas, saber vivir y convivir con los demás. En esto, y sobre todo en esto, es donde se ve la calidad de una persona y la densidad de un proyecto. Por esto se comprende que, en este ámbito de la vida sobre todo, es donde Jesús se empleó a fondo. ¿Qué quiere decir esto en concreto?

Dicen los historiadores de la cultura y de la antropología que el valor supremo en las sociedades mediterráneas del siglo I era la *honra*<sup>33</sup>. De la misma manera que, en buena medida, se puede afirmar que el valor supremo para las gentes de nuestro tiempo es la *riqueza*. En tiempo de Jesús, por salvar y asegurar la honra, el buen nombre, la dignidad personal o social, la gente agredía a los demás, los menospreciaba y si era preciso hasta los mataba. En la actualidad, por acumular riqueza, muchas personas se envilecen, no dudan en perder la propia dignidad, cometen injusticias y violencias, y, si es preciso, puede suceder que le

33. Cf. B. J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, John Knox Press, Atlanta, 1981; J. D. Crossan, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 2007.

quiten la vida a seres inocentes echando mano de crueldades y violencias repugnantes. Ahora bien, sabemos de sobra que Jesús rompió tanto con la honra como con la riqueza en cuanto valores determinantes de la vida. Sin duda, Jesús lo hizo así y vivió así porque entendió claramente que *lo mismo por la honra que por la riqueza se destrazan las relaciones humanas*. Honra y riqueza dividen, separan y enfrentan a las personas. Y las enfrentan hasta el extremo de generar odios y violencias inimaginables. Desde el momento en que la honra y la riqueza se sitúan en el centro de la vida y de la convivencia, los excluidos y los pobres brotan y se multiplican por todas partes. Nacen entonces las competitividades, los enfrentamientos y lo peor, que cada uno de nosotros lleva dentro de sí mismo, se impone sobre los débiles y los pobres. Así, la sociedad nos amenaza a todas horas y la convivencia se hace insostenible para todo el que no puede pasar por encima de los otros aunque tenga que hacer eso a costa de pisotear a quien sea.

Jesús le dio a todo esto un giro radicalmente distinto. Releyendo lo que he escrito en este capítulo, pronto se da uno cuenta de que, en definitiva, *todo se reduce al «principio bondad» como fuerza determinante de la vida*. Lo cual parece una afirmación ingenua y simplista. Pero que, en realidad, es una formulación que engloba el mensaje central del Evangelio. Me explico.

*Bondad es*, ante todo, no simplemente «ser bueno» y menos aún «bonachón». Bondad es vivir de tal manera que quien es bueno de verdad se caracteriza por el hecho de que *contagia felicidad*. La felicidad no se predica, ni se enseña. No se manda ni se impone. Sólo una persona feliz puede hacer felices a otros. Porque la felicidad se contagia. Es evidente que, muchas veces, no nos sentimos felices en la vida. Pero ahí y entonces es cuando emerge la calidad de la persona que por encima de sus personales estados de ánimo o de sus propios problemas, es capaz de seguir contagiando bienestar, sosiego, paz, felicidad, en cuanto eso está al alcance de nuestra condición limitada, de nuestra circunstancias concretas y de todo cuanto nos condiciona en la vida.

*Bondad es* no querer jamás, ni por nada, distinguirse y situarse por encima de otros. Esto es lo que define y delimita la *condición laica*. Se trata, en efecto, de la condición en que viven quienes no admiten ser superiores o más dignos que los demás. Ni soportan ir por la vida como seres sagrados y consagrados, que merecen un respeto al que los otros no tienen derecho. La condición laica sitúa a todos en el mismo plano de obligaciones y deberes, en igualdad de derechos y privilegios. Por eso los privilegiados de siempre, los amigos de dignidades, títulos, oropeles y siales o tronos de honor, todos esos no quieren ni oír hablar de sociedad laica. Y dicen que eso es «relativismo», «laicismo» y «pérdida de valores». En realidad, se trata de gentes de baja calidad humana,

personas que andan sobrados de autoestima, los eternos complacientes en su propio «ego», individuos que nunca van a ninguna parte porque nunca salen de sí mismos, ni paran de dar vueltas en torno a su propia dignidad, sobrecargados de tanta dignidad y bloqueados en la burbuja de semejante payasada.

*Bondad es*, ante todo y sobre todo, *tener respeto* a los demás, a todos, sean quienes sean, piensen como piensen, vivan como vivan. Sin enjuiciar a nadie, sin reprender a nadie, sin echar en cara nunca nada, sin pasar facturas jamás y por más que uno se crea con derecho a pasarlas. Por eso el respeto es *tolerancia* y *aceptación del pluralismo* cultural, nacionalista, social, político y religioso. Pero es claro: vistas así las cosas, resulta evidente que el respeto, vivido de forma tan incondicional, es seguramente la actitud más difícil de la vida. Sobre todo cuando se imponen razones de valor absoluto que pueden justificar y hasta exigir que se falte al respeto a otros «por el bien de ellos mismos». Las religiones y los hombres religiosos suelen ser expertos en este tipo de manejos turbios y refinadamente hirientes. Argumentando además que hacen eso «por caridad» o por «fidelidad a la propia conciencia». Es entonces cuando se produce la descomposición de la bondad, justificada en virtud de argumentos «bondadosos». Se hace patente entonces el sarcasmo de la mayor hipocresía.

*Bondad es*, además de lo que acabo de decir, traducir esa bondad en *respeto a los derechos humanos* de las personas. Pero, como bien sabemos, los derechos humanos son un proyecto por alcanzar, una meta por conseguir, con enorme esfuerzo y sin rendirse al agotamiento que conlleva esta tarea. Se trata, en efecto, de los derechos humanos que se ven lesionados a diario en todas partes. Pero sobre todo en los países pobres, entre los más olvidados y agredidos por el sistema económico y político imperante. Es una tarea imposible de alcanzar a corto y medio plazo. Pero es la única tarea seria en la que urge emplearse a fondo. No sólo en la sociedad civil, sino igualmente en la Iglesia, en las religiones, que necesitan un replanteamiento radical de sus dogmas, sus tradiciones, sus libros sagrados y, más que nada, sus «dioses», demasiadas veces *dioses tan trascendentes como violentos*. Vivimos en tiempos en los que las buenas personas solamente pueden evidenciar que son tales cuando acometen todo este enorme y asombroso problema como la tarea y el proyecto de la vida.

Parece enteramente lógico concluir que este modelo de persona y de conducta no existe y es una mera ensoñación. Palabras más «religiosas» y mensajes más «divinos», por supuesto, existen a montones. Pero son, por lo general, mera palabrería que luego no se corresponde con conductas concretas y tangibles. De ahí que la pregunta, que aquí se plantea, es tan obvia como inevitable: ¿es esto realmente posible? La respuesta



más lógica parece ser que, efectivamente, la forma de relación con los demás, que aquí se describe, *es algo que no lo da de sí la condición humana*. Por eso, *solamente la humanización que supera la inhumanidad y que es posible gracias a la presencia del Dios de Jesús en nuestras vidas*, es lo que puede hacer que sea verdad este sueño de nueva humanidad, que tanto nos seduce pero que no acertamos a integrar en nuestra existencia concreta. El proyecto del Evangelio no se reduce a un mero humanismo. El humanismo, si es verdadero, no puede estar mezclado con la inhumanidad que con frecuencia aparece y da la cara en nuestras pautas de conducta. Por eso Jesús fue tan radicalmente humano. Porque fue el hombre más profundamente religioso. Si bien es cierto, como ya he dicho, que la religiosidad de Jesús no toleró cualquier forma de religión que, en último término, lo que hace es deshumanizar a quienes se identifican incondicionalmente con los turbios e inconfesables intereses que suelen aparecer en los grupos y personas religiosas al uso. Esto es capital para entender lo que este libro pretende explicar.

## JESÚS Y EL DIOS EXCLUYENTE

## NO CONCLUSIÓN, SINO PRESUPUESTO

Ya dije, en el capítulo segundo, que la pregunta por el Dios «excluyente» ha de ser uno de los presupuestos básicos de toda cristología que pretenda ser seria y responsable. Dios no se pudo encarnar en Jesús para separar, distanciar y enfrentar a los humanos. No cabe en cabeza humana un Dios que se humaniza para deshumanizar a los seres humanos. Al decir esto no estoy llegando a una de las *conclusiones* que puede ofrecer este libro. Todo lo contrario, estoy planteando uno de los *presupuestos* básicos desde los que se tiene que construir una cristología coherente. Es decir, si no suponemos que, en cualquier caso, Jesús no puede ser la revelación de un Dios que nos divide y nos enfrenta, si no dejamos muy claro, desde el primer momento, que desde un «Dios conflictivo» no se puede hacer cristología, todo intento de aproximación a Jesús —y al Dios de Jesús— está inevitablemente abocado al fracaso. Insisto, esto no es la conclusión de la cristología, sino uno de los supuestos más elementales para acceder a ella. O dicho de otra manera, *la exclusión* del «Dios excluyente» no es el *final*, sino el *principio* de la cristología. Por lo tanto, eliminar al «Dios excluyente» no es la consecuencia de una buena cristología, sino la premisa indispensable para poder hacerla.

¿Por qué insisto en esta cuestión? Si la imposibilidad del «Dios excluyente» es una consecuencia de la cristología, quiere decirse que llegamos a esa consecuencia cuando la cristología ya está acabada. Lo cual vendría a decir que se puede hacer una cristología completa sin tener en cuenta el problema de las divisiones y enfrentamientos que, con tanta frecuencia, se siguen de la cristología al uso, la que se ha estudiado (y se sigue estudiando) en los seminarios y centros superiores de estudios teológicos. La exclusión del «Dios excluyente» no es ni una consecuen-

cia, ni un imperativo moral, que se desprende de la cristología. Se trata de *un constitutivo imprescindible del ser mismo de Cristo*, centro de nuestro estudio y pilar básico de cualquier análisis que se pretenda hacer de la figura y del significado de Jesús el Cristo.

¿Por qué la exclusión del «Dios excluyente» es un requisito indispensable para poder hacer una cristología? La clave de todo este asunto está en el «fundamentalismo bíblico»<sup>1</sup>. No olvidemos que el Nuevo Testamento afirma, repetidas veces, que Jesucristo es el Salvador y el único Mediador, de forma que fuera de Cristo no hay salvación. Ahora bien, si eso se toma al pie de la letra, como lo vienen haciendo los fundamentalistas cristianos, de semejante postura no puede resultar sino una cristología excluyente. Tan excluyente como el Dios sobre el que se sustenta. Pero, como es lógico, desde tal presupuesto, es imposible romper el bloqueo y acabar con la violencia que desencadena el «Dios excluyente».

No debe ser mera coincidencia el hecho de que los movimientos fundamentalistas cristianos dieran la cara precisamente cuando la investigación del Jesús histórico llegó a plantearse con mayor fuerza. El año 1835 se hizo pública la obra fundamental de D. Fr. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (La vida de Jesús revisada críticamente). Ese año fue calificado por el biógrafo de Strauss, Ziegler, como «el gran año revolucionario de la teología moderna»<sup>2</sup>. En realidad, la revolución en la teología no era sino una manifestación más de los profundos cambios que se estaban produciendo en casi todos los saberes a lo largo del siglo XIX. Ahora bien, una situación de cambios revolucionarios es el mejor caldo de cultivo para el nacimiento de movimientos fundamentalistas. Porque el fundamentalismo nace y crece cuando la gente se siente amenazada y acorralada. La inseguridad y el miedo desencadenan el movimiento pendular de quienes se van al extremo opuesto en busca de una seguridad que sea capaz de ahuyentar los fantasmas y los miedos en cualquiera de sus formas. Es exactamente lo que ocurría en la segunda mitad del siglo XIX. La gente se sentía confundida y atemorizada. Al mismo tiempo que alababan los logros de la sociedad moderna, aquellas gentes del XIX sentían también una sensación de vacío y de futilidad que despojaba a la vida de sentido. Eran muchos los que anhelaban la certidumbre en el ambiente de dudas y preguntas que trajo consigo la Modernidad<sup>3</sup>. Pues bien, así las cosas, en 1886, el revivalista Dwight Moody fundó en

1. Cf. F. Fernández Ramos, *Fundamentalismo bíblico*, Desclée, Bilbao, 2008.

2. Citado por W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Karl Alber, Freiburg/München, 1958. Cf. E. Baron, *La investigación del Jesús histórico*, Facultad de Teología, Granada, 1971, p. 6.

3. K. Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Tusquets, Barcelona, 2004, p. 183.

Chicago el Instituto Bíblico Moody para oponerse a las enseñanzas de la alta crítica. De ahí que este Instituto vino a ser una de las organizaciones más importantes en la movilización del moderno fundamentalismo religioso en el seno del cristianismo.

Ahora bien, como sabemos, fundamentalismo no es igual a fanatismo ni a autoritarismo. Los fundamentalistas pedían (y siguen pidiendo) una vuelta a las Escrituras o textos básicos. Textos que, a juicio de todo buen fundamentalista, deben ser leídos de manera literal y sin concesiones a cualquier tipo de interpretación o de análisis hermenéutico. Además, el fundamentalismo propone que las doctrinas derivadas de esa lectura literal de la Biblia sean aplicadas a la vida social, económica o política<sup>4</sup>. Y es determinante dejar claro que, para el fundamentalista, las Sagradas Escrituras significan exactamente lo que dicen: un milenio significa diez siglos; 485 años significa precisamente eso, ni más ni menos; si los profetas hablaban de Israel, no se estaban refiriendo a la Iglesia, sino a los judíos, y así sucesivamente<sup>5</sup>. Además —y esto es capital— el fundamentalismo da nueva vida a los «guardianes de la tradición». Porque ellos, y sólo ellos, son quienes tienen acceso directo al significado exacto de los textos<sup>6</sup>. De ahí que el clero (y otros intérpretes privilegiados: catequistas, superiores religiosos, teólogos distinguidos...) adquieren poder secular y religioso, dominando conciencias, manipulando sentimientos de culpa, sometiendo personas, vidas y haciendas, hasta llegar a tocar en las fibras más íntimas y en las decisiones más peligrosas para las relaciones entre las personas, para sus derechos, su seguridad, su futuro e incluso su misma vida, si eso es preciso para que la letra de la «Palabra revelada» quede en pie y se superponga a todo lo demás.

Pues bien, en tales condiciones de vida y de pensamiento, tal como están hoy las cosas y dada la abundante cantidad de gentes que viven intensamente sus seguridades fundamentalistas, si una teología sobre Jesucristo, a base de sólidos argumentos, llegase a la conclusión de que la cristología nos exige dialogar con las otras confesiones religiosas, en semejante conclusión los fundamentalistas encontrarían un criterio más para alimentar su fundamentalismo. Un fundamentalista «dialogando» sigue siendo fundamentalista. *Lo importante en este momento no es que los fundamentalistas religiosos dialoguen, sino que se acaben los fundamentalistas religiosos.* Ahora bien, el fundamentalismo cristiano solamente podrá acabarse el día en que cuantos pretenden creer en Jesús lleguen a estar convencidos y asimilen en sus vidas el criterio determi-

4. A. Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid, 2000, p. 61.

5. K. Armstrong, *Los orígenes del fundamentalismo...*, p. 188.

6. A. Giddens, *Un mundo desbocado*, p. 61.

nante según el cual «Dios no está disponible en la letra»<sup>7</sup>. Ni siquiera en la letra de la Biblia. Dios no puede quedar encerrado o abarcado por la letra de un escrito. Dios es más que todo eso. Sólo a partir de este criterio se puede hacer cristología.

#### CRISTO Y LAS TEOLOGÍAS DE LAS RELIGIONES

El problema está, como ya se ha dicho en el capítulo segundo, en que el Nuevo Testamento insiste, utilizando distintas fórmulas y expresiones muy claras, en la afirmación según la cual Jesús el Cristo es el *único Mediador* entre Dios y los seres humanos y, por tanto, es igualmente el *único Salvador*. Además, esta afirmación ha sido insistentemente ratificada por la tradición cristiana y aceptada por el magisterio de la Iglesia, de forma que, durante siglos, se ha repetido machaconamente que fuera de Cristo y fuera de la Iglesia no hay salvación. Lo cual es tanto como decir, no sólo que el cristianismo es superior a todas las demás religiones del mundo, sino que es la única religión verdadera. De forma que las demás religiones y sus adeptos quedan así condenados a la exclusión que llevan consigo el error y la falsedad.

Ahora bien, como es lógico, en una sociedad tan plural, en la que se ven obligadas a convivir tantas gentes originarias de culturas y tradiciones religiosas tan distintas, la teología se ha visto obligada a afrontar este problema que, en principio al menos, parece insoluble, como si se tratara de un callejón sin salida. Por eso, como es bien sabido, ni la teología cristiana ha permanecido indiferente ante el problema indicado, ni la autoridad magisterial de la Iglesia asiste pasiva a las soluciones que los teólogos buscan a este problema. De ahí, la abundante literatura teológica que se ha producido, y se sigue produciendo, sobre este asunto<sup>8</sup>. Y por eso también la resistencia del magisterio eclesiástico a cualquier tipo de innovación en esta materia, sobre todo cuando se trata

7. F. Fernández Ramos, *Fundamentalismo bíblico*, pp. 21 y 34.

8. Esta literatura es ya tan abundante, que lo más razonable es remitir a obras en las que se pueden encontrar las referencias fundamentales, sobre todo de la teología cristiana de matriz norteamericana, la más fecunda en este asunto: R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 564-568; P. F. Knitter, *Introducción a las teologías de las religiones*, EVD, Estella, 2007, pp. 26-27; 59-62, y en cada capítulo presenta la producción teológica sobre los distintos modelos de solución que se puede dar al problema; Ch. Duquoc, *El único Cristo. La sinfonía diferida*, Sal Terrae, Santander, 2005; J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander, 2000; X. Alegre et al., *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*, Sal Terrae, Santander, 1995; C. Geffré, *De Babel à Pentecôte: Essais de théologie interreligieuse*, Cerf, Paris, 2006; J. J. Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2009; J. M. Vigil, *Teología del pluralismo religioso*, El Almendro, Córdoba, 2005.

de innovaciones que, de la manera que sea ponen en cuestión la *única verdad* y la *única salvación* que la Iglesia pretende presentar y representar en este mundo. Con razón se ha podido hablar del «miedo de la Iglesia católica al diálogo interreligioso»<sup>9</sup>. Con bastante razón se ha podido llegar a decir que «la Iglesia (católica) está más ocupada en defender sus derechos especiales como grupo minoritario que en tratar de construir una sociedad democrática multirreligiosa»<sup>10</sup>. Teniendo en cuenta que, cuando hablamos de «miedo de la Iglesia», no se trata sólo del miedo de la jerarquía eclesiástica, sino sobre todo del miedo de los teólogos católicos. La dura represión que la Congregación para la Doctrina de la Fe ha impuesto a hombres como J. Dupuis y T. Balasuriya<sup>11</sup> ha sido, de hecho, un «aviso para navegantes» que ha bloqueado en buena medida la investigación y las publicaciones sobre este problema fundamental en los ambientes católicos.

Los estudios más competentes, que se han hecho hasta este momento, han elaborado un análisis que distingue cuatro modelos posibles en la relación de Cristo con las religiones del mundo<sup>12</sup>. Ha sido Paul F. Knitter quien con más claridad y mejor documentación ha explicado estos cuatro modelos<sup>13</sup>. Tales modelos son los siguientes:

1) *Modelo de sustitución*: «sólo una religión verdadera». Se trata del modelo que caracteriza al fundamentalismo cristiano. Quienes persisten en este modelo no dudan en afirmar que «no hay ningún valor en las otras religiones»<sup>14</sup>. Pero, como es lógico, vistas así las cosas, el modelo de «sustitución» es en realidad un modelo de «exclusión». Lo cual quiere decir que fuera del cristianismo, las demás religiones y sus adeptos quedan excluidos de la verdad y de la salvación.

2) *Modelo de cumplimiento*: «el uno completa a los muchos»<sup>15</sup>. Es el modelo cuyo representante más cualificado puede ser K. Rahner, con su antropología teológica de la «naturaleza agraciada», que cuajó en la conocida formulación de los «cristianos anónimos»<sup>16</sup>. Se trata de la afirmación según la cual Jesús es la causa de la salvación, de toda posible

9. J. J. Tamayo, *Fundamentalismos...*, pp. 181-203.

10. M. Amalados, «Dificultades del diálogo interreligioso»: *Iglesia Viva* 208 (2001), p. 17.

11. Cf. J. J. Tamayo, *Fundamentalismos...*, pp. 191-193.

12. Una buena presentación de estos modelos y sus antecedentes, desde los años sesenta del siglo XX, en J. J. Tamayo, *Fundamentalismos...*, pp. 111-130.

13. P. F. Knitter, *Introducción a las teologías de las religiones*, EVD, Estella, 2008.

14. *Ibid.*, p. 72.

15. *Ibid.*, p. 141.

16. *Ibid.*, pp. 150-162.

salvación. De ahí que todos los seres humanos que se salvan, sean de la religión que sean y por más que no lo sepan, en realidad son cristianos. Se trata, como es fácil entender, de una tesis que, en definitiva, lo que defiende es la absoluta superioridad del cristianismo sobre cualquier otra religión. Por eso se puede afirmar que «el uno» (Jesús) completa a «los muchos» (todos los que se salvan).

3) *Modelo de reciprocidad*: «muchas religiones verdaderas llamadas al diálogo»<sup>17</sup>. En este modelo se viene a decir que la Realidad última es una, pero son muchas las expresiones culturales de esa Realidad. El defensor más decidido de esta propuesta es John Hick, que, como filósofo y teólogo, advierte acertadamente como las tradiciones religiosas distinguen «por un lado, la divinidad en toda su infinita profundidad más allá de la experiencia y de la comprensión humanas y, por otro lado, la divinidad en cuanto experimentada en modo finito por la humanidad»<sup>18</sup>. Desde el punto de vista del cristianismo, Hick se pregunta por el papel que Jesús representa en él y en su relación con las otras tradiciones religiosas. Con su agudeza teológica, este pensador audaz llega a una formulación tan sugerente como atrevida: Jesús es *totus Deus*, «totalmente Dios». Pero no podemos afirmar que Jesús es *totum Dei*, la «totalidad de Dios». De ahí, la necesidad del recurso al Espíritu divino, que nos abre el camino para acceder a Jesús y, mediante Jesús, a Dios<sup>19</sup>. Pero, al mismo tiempo, todo este planteamiento deja abierta la posibilidad de que otros líderes y figuras religiosas puedan ser también *totus Deus* o «totalmente Dios»<sup>20</sup>. Estamos, pues, en el «modelo de reciprocidad» en el que, según lo dicho, el modelo de referencia es Jesús, de forma que, desde Jesús, puede resultar comprensible el poder de salvación que se da en las demás tradiciones religiosas. Desde otro punto de vista, en este «modelo de reciprocidad», hay que recordar las teologías místicas y cósmicas de M. Amaladoss<sup>21</sup> y R. Panikkar<sup>22</sup> para quien el diálogo pasa por el «Logos» y deja un espacio al «Mythos»<sup>23</sup>.

17. *Ibid.*, p. 219.

18. J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London, 1985, pp. 28-45. Cf. P. F. Knitter, *Introducción a las teologías de las religiones*, pp. 230-231.

19. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, St. Martin's Press, New York, 1973, p. 159. Cf. P. F. Knitter, *Introducción a las teologías de las religiones*, p. 243.

20. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, p. 159.

21. *Making All Things New: Dialogue, Pluralism and Evangelization in Asia*, Maryknoll, New York, 1990.

22. *The Unknown Christ of Hinduism*, Maryknoll, New York, 1981. Raimon Panikkar ha expuesto de forma más resumida sus ideas en *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*, Península, Barcelona, 2001.

23. *El diálogo indispensable...*, pp. 66-69.

4) *Modelo de aceptación*: «Muchas religiones verdaderas: que así sea»<sup>24</sup>. Es la postura más abierta, tolerante y progresista que se puede plantear. El propio Knitter la explica en pocas palabras: «Las tradiciones religiosas del mundo son realmente diferentes y tenemos que *reconocer/aceptar* estas diferencias: éste es, por decirlo en una línea, el resumen de este modelo»<sup>25</sup>. Se trata, en este caso, de la postura que nos lleva a la siguiente conclusión: «Para los otros modelos, las diferencias son algo que se desea superar; para el modelo de la aceptación, las diferencias son algo con lo que no sólo se puede convivir temporalmente, sino algo con lo que se quiere vivir de forma permanente»<sup>26</sup>. Y es que, en este modelo, sucede lo contrario de lo que se pretende en los otros modelos: no se trata de buscar las semejanzas con las demás religiones, ni es cuestión de conquistar a los otros y de procurar acercamientos confesionales. Nada de eso. Quienes se sitúan en este modelo valoran las diferencias lo mismo que las semejanzas. En este modelo, en suma, el problema religioso se piensa y se vive de forma que «el diálogo tiene preferencia sobre la teología»<sup>27</sup>.

Ahora bien, después de esta presentación resumida de las cuatro orientaciones teológicas fundamentales sobre el complejo asunto del diálogo entre las religiones, conviene recordar algo que, por lo demás, aquí resulta enteramente obvio: no se trata, en este estudio, de analizar cómo se ha de plantear y resolver el problema del *diálogo interreligioso*. Lo que en este libro interesa sobre todo es precisar *cómo y hasta qué punto la cristología puede y debe ser, no un obstáculo, sino una solución para resolver el problema teológico del diálogo entre las religiones*.

#### JESÚS Y LA RELIGIÓN

Si hablamos de la relación entre la cristología y el diálogo entre las religiones, lo primero que se ha de tener presente es que la cristología no nos remite primordialmente a una religión, sino a una realidad que es previa a toda religión. Jesús, en efecto, no es la encarnación de Dios en una religión, sino la encarnación de Dios en lo humano, en la *sarx*, lo más débil, elemental y común a todos los seres humanos, sea cual sea la religión que cada cual profese o practique. Según la fe que profesa el cristianismo, Jesús es la *encarnación de Dios*. O sea, Jesús es la presencia de Dios *en la condición carnal humana*. No es la presencia de Dios *en la condición religiosa del judaísmo o de cualquier otra religión concreta*.

24. P. F. Knitter, *Introducción a las teologías de las religiones*, p. 327.

25. *Ibid.*, p. 330.

26. *Ibid.*, p. 409.

27. *Ibid.*, p. 413.



Ahora bien, si tomamos este dato enteramente en serio, cambia radicalmente el planteamiento del problema. Si Jesús no se identifica con ninguna religión concreta, por eso mismo se puede (y se debe) afirmar que Jesús no se identifica con el cristianismo. O sea, de la misma manera que Jesús trasciende cualquier religión determinada, lógicamente también trasciende la religión concreta que es el cristianismo. En consecuencia, cuando hablamos de la cristología, como si fuera el componente central de una religión, no estamos situando el problema donde se tiene que situar. Dicho con otras palabras, tiene sentido hablar del diálogo del cristianismo con las otras religiones. Pero no tiene sentido hablar de Jesús como problema para el diálogo con las otras religiones. Por la sencilla razón de que Jesús, en cuanto Dios encarnado en lo humano, es una realidad *previa* a toda cultura y a toda religión. De la misma manera que lo mínimamente humano es *anterior a* toda religión, así también Jesús nos remite a algo que está *antes que* toda religión concreta, sea la que sea y se entienda como se entienda esa religión.

La dificultad con que tropieza este planteamiento resulta enteramente lógica. Decir que Jesús se encarnó en la humanidad (o en la condición humana) no pasa de ser una abstracción. Porque la humanidad o la condición humana son conceptos que en la realidad concreta de la vida no existen. Lo que existe son los seres humanos concretos. Jesús fue un judío, educado en la cultura y en la religión de Israel. Por tanto, lo lógico sería decir que Jesús se encarnó en el judaísmo, que, precisamente por la genialidad profética de Jesús, evolucionó hacia el cristianismo. De hecho, sabemos que a Jesús se lo asocia con el cristianismo y no con cualquier otra religión.

Lo que acabo de decir es verdad. Pero ocurre que, precisamente porque la humanidad, en sí y como tal, no existe, porque la humanidad es una abstracción de lo que es común a todos los seres humanos, por eso mismo, desde el momento en que Dios se encarnó en el hombre Jesús de Nazaret, desde ese momento se encarnó en la humanidad, en la condición humana, en lo mínimo de la condición humana, es decir, en aquello que es propio de los humanos de forma que está presente en todos ellos. Al menos eso se puede decir con seguridad cuando hablamos de la encarnación de Dios en el judío Jesús.

Por eso, sin duda alguna, la historia y la vida concreta del judío Jesús resultaron ser una historia y una vida enteramente desconcertantes, si la cosa se analiza desde el punto de vista de la religión. Jesús, como bien sabemos, fue un judío piadoso, un hombre profundamente religioso. Su frecuente recurso a Dios como Padre, su incansable oración, sus estrictas exigencias éticas, siempre motivadas por argumentos religiosos, todo eso pone en evidencia que Jesús fue un judío en cuya vida la religión jugó el papel decisivo. Y si a todo esto añadimos que Jesús nació,

creció y se educó en la religión de Israel, lo lógico sería concluir que Jesús fue un israelita religioso ejemplar. Sin embargo, lo sorprendente es que Jesús vivió y habló de tal manera que, no sólo se distanció de la observancia religiosa establecida, sino que sobre todo su crítica a esa forma de observancia religiosa fue tan fuerte, tan radical incluso, que entró en conflicto con los dirigentes de aquella religión y, en general, con su forma de entender y exigir la relación con Dios. En este sentido, es correcto decir que Jesús entró en conflicto con la religiosidad «oficial» del judaísmo de su tiempo. Un conflicto que fue en aumento, hasta que desencadenó el enfrentamiento mortal con los dirigentes religiosos. Es verdad que sería injusto y falso afirmar que la religión de Israel mató a Jesús. Como sería igualmente injusto y falso afirmar que el pueblo elegido o el pueblo de Israel asesinó a Jesús. Nada de eso responde a lo que realmente ocurrió en el proceso de la vida y muerte de Jesús. Fueron los sumos sacerdotes, los senadores o «ancianos» y los letrados, es decir, los tres grupos que conformaban el Sanedrín, los que tomaron la decisión de matar a Jesús y los que presionaron ante el procurador romano para que la ejecución de la condena a muerte se realizara mediante la crucifixión (Jn 11, 47-53)<sup>28</sup>. Lo que obviamente representaba el rechazo más radical que se podía ejercer contra un ciudadano en aquella sociedad.

No es éste el momento de analizar los motivos que llevaron a los diversos actores de este drama a que las cosas terminaran así. Si recuerdo este final trágico, es para tener más presente el conflicto de incompatibilidad que se produjo entre Jesús y los responsables de la religión de su pueblo y de su tiempo. Ahora bien, prescindiendo de detalles, que ahora no vienen al caso, lo que queda más claro, en todo este trágico proceso, es que *Jesús no se identificó con aquella religión concreta*. Es más, se puede asegurar, sin ningún género de duda, que Jesús entendió la relación con Dios de tal forma que *no se identificó con ninguna religión determinada*. Jesús vivió una profunda espiritualidad. Anunció una religiosidad exigente como ninguna, hasta llegar al amor a los enemigos, a la renuncia a todos los bienes, a la separación de la propia familia, para vivir sin casa, sin dinero, sin ningún tipo de seguridad, amando a todos, perdonando a todos, sirviendo siempre a todos, especialmente a los últimos, a los más desvalidos, los más pobres, los más despreciados, sobre todo si se trataba de despreciados por la religión. En todo esto puso Jesús su relación con Dios. Pero este Jesús, tan religioso y tan exigente, no se identificó con ninguna religión. Ni fue fiel a las normas,

28. X. Alegre, «Los responsables de la muerte de Jesús»: *Revista Latinoamericana de Teología* XIV (1997), pp. 139-172; con abundante bibliografía reciente E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 443.

cultos, templos o liturgias de religión alguna. Esto es, con toda seguridad, lo más fuerte y lo más luminoso que Jesús nos dejó, como mensaje y como proyecto, a todos los humanos. ¿Por qué?

El Dios trascendente, el desconocido y el incognoscible, el que por definición no está ni puede estar al alcance de nuestra razón, se nos dio a conocer en aquel hombre singular, en Jesús el Nazareno. Ahora bien, si Dios se nos dio a conocer en la vida de un hombre, en su forma de proceder desde el nacimiento a la muerte, en la secuencia histórica de sus hechos y sus dichos, eso nos viene a decir que al Dios trascendente no lo encontramos ni lo conocemos en la *metafísica del ser*, sino en la *historia del acontecer*. La vida de Jesús no fue un tratado de metafísica, sino la historia de un hombre concreto. Es decir, si somos honestos intelectualmente y éticamente, jamás podremos decir «Dios es» (absoluto, infinito, omnipotente, eterno...). Eso no se nos reveló en Jesús. Y, por tanto, tampoco se nos reveló en Jesús *cómo es* ningún dios de los que se conocen y se veneran, de los que se pueden conocer y venerar en este mundo. Lo único que se nos dio a conocer en Jesús es *lo que acontece donde está Dios*. Es decir, *qué pasa o qué sucede donde Dios se hace presente*. Ahora bien, si algo nos dejó claro Jesús, según lo que aconteció en la historia de su vida, es que Jesús no encontró a Dios en el templo y sus ceremonias, ni en el altar y sus sacrificios, ni en los sacerdotes y su excelsa dignidad, ni en la fiel observancia de las normas y rituales de pureza sagrada. En ninguno de esos acontecimientos se nos reveló el Dios de Jesús. ¿Dónde entonces? Basta leer los evangelios para darse cuenta de que Jesús encontró a Dios en la soledad de su oración retirada. Esto, por supuesto. Y además de esto, sabemos por los relatos de los cuatro evangelios, que Jesús encontró a Dios en una forma de vivir que atrajo y sedujo a los últimos de este mundo, a los pobres y enfermos, a los ignorantes y desvalidos, a los pecadores, a las mujeres, a las gentes peor vistas por la religión, a todos los que la observancia religiosa de entonces marginaba o excluía.

¿Qué nos viene a decir todo esto? Sabemos que la religión desempeña siempre una función ambivalente, que no es casual en la religión, sino que es constitutiva de la misma. Porque es un hecho que la religión, toda religión, *acoge y rechaza*, es decir, la religión bendice y maldice, defiende y ataca, perdona y condena, y así sucesivamente. Pues bien, una de las cosas más notables que hay en los evangelios es que Jesús acogió a los que la religión rechazaba, bendijo a los que la religión maldecía, defendió a los que la religión atacaba, perdonó a los que la religión condenaba. Y es que, desde el momento en que la religión establece dos planos, el trascendente o divino y el inmanente o humano, quienes se aferran a lo inmanente o humano y, por eso mismo, prescinden de los oráculos y preceptos de lo trascendente o divino, los que hacen eso están perdidos

ante la religión. Porque esos son los pecadores, los herejes, los indignos, los condenados al castigo eterno o a cualquier otra forma de exclusión y rechazo. Ahora bien, todo eso es lo que no toleró Jesús. Y por eso Jesús se puso decididamente de parte de lo humano, de lo inmanente, de lo que es común a todos y en lo que coincidimos todos los seres humanos. Por tanto, Jesús nos reveló a Dios en lo que todos coincidimos y en lo que nadie se puede enfrentar con nadie. En eso, en lo mínimamente humano que nos es común a todos, en eso puso Jesús la religión. Es decir, ahí es donde Jesús puso el «punto de encuentro» donde todos nos encontramos, sea cual sea nuestra cultura, nuestra religión o nuestras creencias.

### JESÚS Y LAS RELIGIONES

Los evangelios presentan a Jesús y su misión, en este mundo, de tal manera que la conclusión global que se deduce es que Jesús trascendió las particularidades y fronteras de la religión, de forma que para él todos los seres humanos son iguales, merecen la misma acogida y la misma consideración. Y, en cualquier caso, para Jesús, la pertenencia a una religión determinada no otorga privilegio alguno. Ni establece divisiones o diferencias. Y sobre todo la religión no tiene derecho a excluir a nadie.

Es verdad que, cuando Jesús envió a sus discípulos a predicar, les ordenó: «No toméis el camino de los paganos ni entréis en ciudad de samaritanos; mejor es que vayáis a las ovejas descarriadas de Israel» (Mt 10, 5-6; cf. 15, 24). Pero, como es sabido, el significado y el alcance de este texto está muy discutido, sobre todo porque afirma exactamente lo contrario de lo que se le dice a la comunidad en el mandato final de Jesús resucitado (Mt 28, 19)<sup>29</sup>. Y algo parecido hay que decir de la prohibición de entrar en ciudades de samaritanos, ya que eso no se corresponde con lo que sabemos que Jesús hizo repetidas veces (Lc 9, 51-56; 10, 30-35; Jn 4). No se trata, por supuesto, de exponer aquí las diversas soluciones que se le han dado a esta posible contradicción en el *Evangelio de Mateo*. Como vamos a ver enseguida, la idea de Jesús, tal como la presentan los evangelios, no va ciertamente en la dirección del exclusivismo de Israel y su religión. Pero, incluso antes de explicar eso, parece que la solución más razonable es la que indica que la prohibición de Jesús, en Mt 10, 5-6, no tiene otra intención que «preparar la idea de la culpa de Israel». Porque, aunque Jesús y sus discípulos se dirigieron sólo a Israel, éste rechazó a Jesús. Estaríamos, pues, en este caso, ante un texto redac-

29. Una presentación clara y resumida de esta discusión, en U. Luz, *El evangelio según san Mateo* II, pp. 131-135.

cional, introducido por la comunidad de Mateo o quizá por una facción de ella, que sería abiertamente contraria al judaísmo de su tiempo<sup>30</sup>. En todo caso, del texto de Mt 10, 5-6, no parece que se pueda deducir una conclusión clara sobre el posible rechazo de Jesús hacia las demás religiones y, menos aún, una afirmación contundente en favor del exclusivismo de la religión de Israel como la única aceptable. Además, ahora vamos a ver que Jesús fue el primero que no hizo lo que, a primera vista, mandó hacer a sus discípulos en la misión.

En efecto, un dato que pronto llama la atención, en los evangelios, es la atracción que las enseñanzas y la actividad terapéutica de Jesús ejercieron sobre personas que no pertenecían a la religión de Israel. En cuanto Jesús se puso a anunciar el reino, se dice que «se hablaba de él en toda Siria» (Mt 4, 24). Sin duda, la afirmación de este sumario es demasiado rotunda. En todo caso, el relato quiere insistir en que el mensaje de Jesús traspasa las fronteras de Israel y gentes de otro país, de otra cultura y de otra religión se sintieron atraídas y parece que impresionadas por lo que Jesús enseñaba y hacía. Es un caso diferente de lo que podría significar el seguimiento de Jesús por parte de la gente que provenía de la Decápolis y la Transjordania (Mt 4, 25), ya que en esas regiones había minorías judías considerables<sup>31</sup>. De todas maneras, queda claro que la predicación de Jesús no era excluyente para quienes tenían otras creencias religiosas. Todo lo contrario. Desde el comienzo de sus enseñanzas, afirma el Evangelio que el contenido de la religiosidad de Jesús atraía a cualquiera, fuera de la religión que fuera. Sin duda, Jesús había roto con el exclusivismo religioso. La religión de Jesús era para todos y podía ser aceptada por cualquier persona, por más que hubiera sido educada en una religión distinta del judaísmo.

Esto es lo que se sugiere en el relato de la curación del criado del centurión. Así lo indica, tanto la fuente Q (Mt 8, 5-13; Lc 7, 2-10), como el cuarto Evangelio (Jn 4, 43-54). En este episodio se destaca, ante todo, la bondad de un militar romano, preocupado por el sufrimiento de un criado, y que se considera indigno de que Jesús entre en su casa. Pero sobre todo lo más notable es que Jesús afirma que aquel hombre tenía fe. Tanta fe, que Jesús se quedó admirado. Y hasta afirmó sin rodeos que de oriente y occidente vendrán muchos a sentarse a la mesa del reino de Dios, mientras que a quienes se consideran los elegidos se les expulsará fuera. Al decir esto, Jesús no habla con crueldad contra nadie. Se trata, más bien, de que subvierte el sistema de creencias y prácticas que iden-

30. Cf. *ibid.*, p. 134. En el mismo sentido, W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, EthST 7, 1975, p. 103; R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, FRALANT 91, 1967, p. 63.

31. U. Luz, *El evangelio según san Mateo I*, p. 253.

tifican a los «hombres religiosos». Lo que a Jesús le importa no es la observancia de creencias y prácticas, sino la humanidad, la humildad y la confianza que mostró aquel «pagano» que además era un militar de las fuerzas de ocupación. Por tanto, decir que el vaticinio de Jesús da a entender que los paganos se acercarán al Dios de Israel, mientras Israel queda fuera (U. Luz), es forzar el relato hasta hacerle decir lo que en realidad no dice.

Que Jesús no limitó su actividad a Israel, queda patente en el extraño relato de la expulsión de demonios en las cercanías de la ciudad de Gadara (Mt 8, 28-34), que Marcos sitúa en el territorio de Gerasa (Mc 5, 1). Sea lo que fuere de esta localización, el hecho es que la pira de cerdos, presente en ambos relatos, no encaja en un territorio habitado por israelitas creyentes y practicantes. Además, Jesús fue rechazado por aquellas gentes (Mt 8, 34), lo que refuerza la idea de que se trataba de paganos. Pues bien, también en territorio de paganos, Jesús expulsa demonios, es decir, hace presente su fuerza de vida frente a los poderes de muerte en el endemoniado que residía en el cementerio, habitaba en los sepulcros y se destrozaba el pecho con piedras (Mc 5, 2-5). Jesús no excluyó en nada a aquel pagano que además estaba poseído por el demonio más destructivo que aparece en los evangelios. La liberación de la vida, que aporta Jesús, actúa exactamente lo mismo entre paganos que entre creyentes israelitas. Desde este punto de vista, se puede afirmar que para Jesús no existen las diferencias religiosas.

Más elocuente es el relato de la curación de la hija de la mujer sirfenicia (Mc 7, 24-31; Mt 15, 21-28). Se trata de un relato que expresa con fuerza la mentalidad de Jesús respecto a las otras religiones. Es verdad que este episodio escandaliza a mucha gente por causa de la primera respuesta que Jesús le da a la mujer que suplica la curación de su hija. Tal respuesta expresa, al pie de la letra, la reacción que cualquier israelita tendría ante la «insoportable» insistencia de una mujer «pagana» (Mc 7, 26) que pide a gritos ser agraciada por un profeta de Israel. Era querer alcanzar lo que sólo podían conseguir los hijos del «verdadero» Dios. Pero en aquella mujer, al igual que en el centurión romano ya mencionado, había dos cosas que, sin duda alguna, constituían las cualidades que más valoraba Jesús: la *bondad* de una madre, que supera cualquier humillación por salvar a su hija, y la *humildad* de quien no se ofende al verse tratada como un perro. Sin duda alguna, la *profunda humanidad* de esta mujer fue más importante (y por eso más determinante) para Jesús que la más *ortodoxa religiosidad*. Está claro, pues, que para Jesús tiene más peso y más fuerza *lo humano* que *lo religioso*. Y por eso, porque en aquella mujer había tanta humanidad, por eso Jesús le dio salud y vida a la hija de aquella mujer pagana, es

decir, «infiel», según la mentalidad que difundía la religión establecida en Israel. Al leer este relato, se pueden hacer hipótesis sobre las intenciones de la comunidad de Mateo o de Marcos. Tales hipótesis no pasan de ser eso, meras hipótesis. Lo que en el relato queda patente es que la bondad y la humildad de la mujer pagana fue más decisiva, para Jesús, que las pretensiones de elección religiosa y de exclusivismo ante Dios, que eran (y siguen siendo) experiencias tan características de los fieles de las religiones monoteístas.

Y es que Jesús no soportaba el exclusivismo religioso. Por eso lo denunció de forma provocativa. Tan provocativa, que sus oyentes intentaron matarlo despeñándolo por un tajo (Lc 4, 28-29). Semejante situación se produjo cuando Jesús se atrevió a decir, en Nazaret y ante la gente del pueblo (Lc 4, 24-28), que en los tiempos del profeta Elías, cuando había escasez y hambre por todas partes, aquel profeta no fue enviado a socorrer a ninguna de las muchas viudas que pasaban necesidad en Israel, sino que Dios prefirió ayudar a una mujer pagana del territorio de Sidón (1 Re 17, 9). Y algo parecido ocurrió en tiempos de Eliseo, cuando no curó a ningún leproso de Israel, sino a un ministro del rey de Siria (2 Re 5, 1-19). Como es lógico, lo que Jesús estaba diciendo allí no se limitaba a ofrecer argumentos para justificar la misión de la Iglesia ante los paganos<sup>32</sup>. Lo que Jesús estaba diciendo realmente es que el Evangelio no hace preferencias entre religiones. Ni favorece a los fieles de una presunta religión verdadera cuando las gentes que tienen otras creencias se ven maltratadas por el motivo que sea. Ni Jesús, ni el Dios de Jesús, establecen diferencias y preferencias. Todo eso es un puro invento de los que se ven a sí mismos como los preferidos. El Dios de Jesús quiere a todos por igual, sea cual sea la religión de cada cual.

Pero, sin duda alguna, donde se manifiesta con más fuerza, y hasta de forma provocativa, cómo plantea el Evangelio el problema de la relación entre religiones distintas es en el comportamiento de Jesús con los samaritanos. Los habitantes de Samaria, en efecto, eran considerados por los judíos como cismáticos que se habían separado de la ortodoxia judía. El cisma tuvo sus orígenes al regreso de los israelitas del exilio de Babilonia. Se sabe que, al regresar a Palestina, los samaritanos quisieron colaborar en la construcción del Templo de Jerusalén, cosa que Zorobabel no toleró (Esd 4, 2-3). Esta negativa fue seguramente el motivo que explica por qué los samaritanos levantaron su propio templo en el monte Garizín. El cisma de los samaritanos respecto a la religión de Israel se con-

32. Cf. R. C. Tannehill, «The Mission of Jesus according to Luke, vv. 16-30», en *Jesus in Nazareth*, Walter de Gruyter, Berlin, 1972, pp. 51-75. Citado por J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas II*, Cristiandad, Madrid, 1987, p. 444.

sumó entre los años 324-332 a.C.<sup>33</sup>. Desde entonces, las relaciones entre judíos y samaritanos fueron de abierta hostilidad y hasta de fuerte rechazo. Jesús mismo, según el *Evangelio de Mateo*, prohibió a sus apóstoles visitar el país de los samaritanos (Mt 10, 5 s.). ¿Al prohibir eso, Jesús se comportaba como un judío más de su tiempo? No parece que fuera así, por lo que voy a indicar enseguida. Pero es cierto que la tensión entre judíos y samaritanos eran tan intensa, que decirle a uno «samaritano» se consideraba como un insulto que se equiparaba a «poseso» o «loco» (Jn 8, 48). En todo caso, los judíos ni les dirigían la palabra a los samaritanos (Jn 4, 9). Y prueba de ello es que los discípulos se sorprendieron cuando vieron a Jesús hablando con una mujer samaritana (Jn 4, 27). Pues bien, estando así las cosas, la doble obra de *Lucas* (Lc 9, 51-56; 10, 30-37; 17, 11-19; Hech 1, 8; 8, 1-25; 9, 31; 15, 3) y el cuarto Evangelio (Jn 4, 4-42) demuestran sobradamente que Jesús saltaba por encima de las diferencias religiosas. Y hacía eso de forma provocativa.

Es importante considerar más de cerca esta conducta de Jesús. Ante todo, quizá no sea casual que precisamente cuando Jesús toma la firme decisión de encaminarse hacia Jerusalén, donde iba a denunciar las contradicciones e incoherencias en que vivían las autoridades centrales de la religión (Lc 9, 51), al pasar por una ciudad de Samaria, allí se negaron a recibirlo (Lc 9, 52). Y es entonces cuando los discípulos Santiago y Juan pretenden que caiga un rayo del cielo y aniquile a aquellos infieles. Pero Jesús, no sólo rechaza semejante propuesta, sino que además «increpa» y reprende severamente (*epetímesen*) a aquellos dos discípulos (Lc 9, 55). Está claro que Jesús no estaba dispuesto a tolerar enfrentamientos entre gentes de diferentes creencias religiosas.

Es más, radicalizando esta postura, Jesús llegó a manifestar en público esta convicción tan rotundamente que, en la conocida parábola del buen samaritano (Lc 10, 30-35), el problema central que plantea no es la necesidad de ayudar al que ha sido tratado injustamente, sino un hecho tan desconcertante que nos parece increíble. El hecho es que, ante un ser humano en extrema necesidad, la religión (representada en el sacerdote y el levita) no resuelve la situación, mientras que quien la resuelve es precisamente el cisma, la herejía (representada en el samaritano). Como es lógico, los personajes que intervienen en el relato no están escogidos al azar. Si Jesús dice que quienes pasaron de largo fueron un sacerdote y un levita, los profesionales de la religión, lo que en realidad está diciendo Jesús es que la religión desvía la atención y el interés de lo que une a las personas y se fija más en otros valores de orden trascendente y sagrado, que, precisamente por ser tan sublimes y excelsos, por eso

33. G. Bouwman, «Samaraiia», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* II, pp. 1353-1354.



justifican el que se anteponga la religión a cualquier otra cosa, aunque sea la vida amenazada, la injusticia sufrida, el dolor humano extremo. Por eso, con tanta frecuencia, el centro de atención de los «religiosos» es el culto sagrado, la adoración a Dios, que, en la lógica de la religión, son cosas que están por encima de lo meramente humano. Por el contrario, si Jesús afirma que quien atendió aquella apremiante necesidad humana fue un descreído, un infiel, un hereje, lo que Jesús enseña realmente es que la *necesidad humana* está antes que la *observancia divina*. Y, en última instancia, lo que la parábola del buen samaritano pone al descubierto es que la religión puede llegar a ser una amenaza, un peligro para la misericordia que une a las personas. Como también puede llegar a ser una fuerza de enfrentamiento y división que separa a los individuos, a los pueblos, a los grupos humanos.

Pero hay más. Cuando Jesús curó a los diez leprosos (Lc 17, 11-19), ocurrió algo que, si se piensa a fondo, enseguida se advierte que el Evangelio pone con eso el dedo en la llaga. Lo que ese relato descubre no es simplemente la ingratitud de los judíos en contraste con la gratitud del samaritano. El fondo del asunto está en *el motivo por el que unos fueron ingratos, al tiempo que el extranjero fue el que se portó con la debida y razonable humanidad*. ¿De qué motivo se trata? De nuevo nos encontramos con lo mismo. Los judíos «religiosos» fueron a cumplir con la observancia que les imponía la religión. El samaritano, por el contrario, apenas se dio cuenta de que estaba curado, ni pensó en la religión. Pensó en quien realmente le había curado. Y por eso volvió a dar las debidas gracias a Jesús. ¿Qué hay detrás de todo esto? En la medida en que la religión no pone su centro en lo humano, sino en una realidad infinitamente superior a lo humano, en esa misma medida la religión deshumaniza, endurece el corazón y hace pensar a los creyentes que cumpliendo con las obligaciones religiosas, con eso han hecho lo que tienen que hacer, lo más noble y lo más importante que se puede hacer.

Ahora bien, al decir esto, estamos tocando fondo. Porque por esto precisamente las religiones dividen y enfrentan. Y por esto también, el problema del diálogo entre religiones no se resuelve con razonamientos o recetas de sentido común. *El hombre radicalmente religioso es el hombre que ha perdido radicalmente el sentido común*. Y lo ha perdido hasta el extremo de que no admite más verdad que la suya propia, al tiempo que está persuadido y seguro de que los demás están en el error. Más aún, no sólo están en el error, sino que además ve que es un deber sagrado y supremo hacer cuanto esté a su alcance para lograr que los demás abandonen ese supuesto error. Lo cual quiere decir que *el hombre radicalmente religioso es el prototipo del perfecto fanático*. Como muy bien se ha dicho, «la esencia del fanatismo consiste en el deseo de

obligar a los demás a cambiar»<sup>34</sup>. Evidentemente, con una persona así, no sólo resulta inútil intentar el diálogo, sino que hasta se hace muy difícil la buena convivencia. Por lo general, los que propugnan el diálogo entre religiones, hacen (hacemos) eso porque no tomamos muy en serio la religión, es decir, no somos radicalmente religiosos. Con lo que estoy afirmando que una condición necesaria para el diálogo entre religiones es que quienes pretenden dialogar no sean radicalmente religiosos. No digo que no sean religiosos. Lo que digo es que la religión, tal como se ha entendido hasta ahora, es decir, tal como la suele entender y practicar el común de la gente, desemboca con frecuencia en formas de radicalismo y fundamentalismo que hacen imposibles el entendimiento y la buena relación entre la personas.

#### LA RELIGIÓN DE JESÚS

Repasando los encuentros que tuvo Jesús con personas de otras religiones, tal como de eso hablan los evangelios, enseguida se advierte un hecho que se mantiene constante: Jesús acogió siempre a las personas que tenían otras creencias y observaban otras prácticas sagradas; y las acogió de forma que les concedió lo que pedían o, en otros casos, puso a esas personas como modelo de fe o como ejemplo que imitar. Y lo más notable es que Jesús nunca exigió a tales personas que modificaran sus convicciones religiosas, sus creencias de antes o sus prácticas rituales o ceremoniales. Incluso hay casos, en los evangelios, en los que Jesús antepone el comportamiento de las personas de otras creencias a lo que era la forma habitual de proceder de las gentes de la religión revelada, la religión del pueblo escogido, el pueblo de Israel.

De lo dicho, puede deducirse, en sana lógica, una primera consecuencia que importa decisivamente a la cristología. El modelo de teología de las religiones más razonable, para la cristología, es el cuarto de los que explica Paul F. Knitter: *el modelo de aceptación*. Si Jesús aceptó, sin problemas ni exigencias, a todas las personas de otras religiones con las que se encontró (según los evangelios), eso quiere decir lógicamente que Jesús tenía el convencimiento de que desde cualquier religión se encuentra la salvación. Es decir: son muchas las religiones verdaderas. Cosa que aceptamos gustosamente. Porque es la que mejor cuadra con el comportamiento de Jesús. Y, en última instancia, la más razonable desde el punto de vista de lo que es lo más común y universal del ser humano.

Al decir esto, no se trata de caer en el relativismo más absoluto. No todo da igual. Ni puede ser igual. Propiamente hablando, no se trata de

34. A. Oz, *Contra el fanatismo*, Siruela, Madrid, 2003, p. 26.

buscar y querer fundamentar «verdades universales»<sup>35</sup>. Porque, ¿se puede asegurar que existen realmente esas verdades universales? Pienso que sería atrevido hacer semejante afirmación. Además, el concepto mismo de «verdad» es una cuestión sumamente disputada en la filosofía actual. Y no podemos construir la solución a un problema tan serio y exigente sobre el fundamento de una *quaestio disputata*. ¿Por dónde, entonces, tendría que ir la solución?

Me parece más certero el punto de vista que presenta Roger Haight: «somos sujetos abiertos que podemos percibir y crear *análogamente* significados». Esto supuesto, el mismo Haight concluye: «se pueden señalar o localizar significados comunes humanos de un modo formal en torno a ciertas cuestiones que son constantes y constitutivas de toda vida»<sup>36</sup>. Es decir, los seres humanos tenemos la capacidad de elaborar y formular *significados comunes que expresan realidades constitutivas de nuestra vida*. No se trata, por tanto, de significados que nosotros inventamos, teorías que no están sino en la cabeza de los pensadores, de los teóricos y de los intelectuales. Estoy hablando de «realidades constitutivas de nuestra vida». Y, como es lógico, si son realidades constitutivas de la vida humana, están siempre donde hay vida humana, o sea, en todo ser humano. Ahora bien, si se trata de lo que es constitutivo de la vida humana, es por eso mismo una realidad que tiene un dinamismo que consiste en algo aceptado por todos. Se trata, por eso mismo, de realidades que, «en la medida en que son verdaderas, pueden ser experimentadas o potencialmente reconocidas por todos los seres humanos»<sup>37</sup>.

Pues bien, sobre estas realidades que son constitutivas de la vida humana, de toda vida humana, se basa lo que con toda razón podemos denominar *la religión de Jesús*. En efecto, la religión de Jesús no es una religión más, no es una de tantas. La religión de Jesús tiene una originalidad tan novedosa y desconcertante que, desde su primer momento y hasta el día de hoy, nos sigue resultando sorprendente, extraña y, en cualquier caso, a todos nos desconcierta. De ahí el intento incesante por domesticarla, por adaptarla y acomodarla, por limar las aristas que nos resultan cortantes y con frecuencia nos hieren en nuestra sensibilidad hecha a ese tipo de religión al uso, convencional y, en buena medida, bastante cómoda. Me explico.

La novedad radical de la religión de Jesús está en esto: según ya he explicado ampliamente en el capítulo segundo de este libro, el Dios de las religiones es, por definición, *el Trascendente*. Al decir que *Dios trasciende* todo lo humano, lo natural, lo terreno, estamos afirmando que

35. P. F. Knitter, *Introducción a las teologías de las religiones*, pp. 332-333.

36. R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, p. 424.

37. *Ibid.*, p. 431.

Dios es una realidad que se sitúa en un plano radicalmente distinto, superior, inalcanzable para cualquier ser humano. Dios es, por tanto, lo que Rudolph Otto designó como *lo numinoso* o también *lo santo*. Es esa realidad última y definitiva que los humanos percibimos desde el «sentimiento de dependencia» o, con otro nombre, el «sentimiento de criatura», es decir, el sentimiento del que se hunde y se anega en su propia nada y «desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas»<sup>38</sup>. Por eso al Dios de las religiones, el Dios que estudia la fenomenología de la religión, se le aplican los conceptos de «sobrenatural» y «supracósmico», que son predicados por los cuales el sujeto de quien se predica queda negado y excluido del mundo de la naturaleza<sup>39</sup>. Se trata de lo que Juan Crisóstomo llamaba lo *akatalepton*, es decir aquello que escapa a nuestros «conceptos», porque *trasciende todas las categorías* de nuestro pensamiento. Es más, no sólo rebasa todas nuestras categorías y pensamientos, sino que, en ocasiones, parece ponerse en contraposición a ellas hasta derogarlas y desbaratarlas, como afirma atrevidamente el mismo R. Otto<sup>40</sup>. Porque se trata de una realidad tan absolutamente desconcertante que, en ocasiones, «no está ya *por encima* de la razón, sino que parece ir *contra* la razón»<sup>41</sup>. Ahora bien, lo sorprendente y desconcertante del Dios que hemos conocido en Jesús está en que ese Dios, al encarnarse en el hombre Jesús de Nazaret, se ha fundido y confundido con lo humano hasta el extremo de estar presente e identificado con todo lo que es verdaderamente humano, con lo sensible, con lo que vemos, oímos, palpamos y tocamos (1 Jn 1, 1). Por eso, Dios está en el que pasa hambre, en el que tiene sed, en el enfermo y el extranjero, en el preso, el desgraciado y el excluido (Mt 25, 34-40). Por eso, cuando los cristianos hablamos de Dios, con toda razón podemos hablar de la «debilidad de Dios» (1 Cor 1, 25). Como decimos que Dios se despojó de su rango y se hizo como uno de tantos (Flp 2, 7).

Esto supuesto, hay que decir que estas dos formas de entender y de vivir a Dios determinan dos formas también de entender y de vivir la religión. A fin de cuentas, *según es el Dios en el que uno cree, así es la religión que uno practica*. Ahora bien, lo central, lo específico y determinante del Dios de Jesús no es lo trascendente en sí, sino lo trascendente fundido con lo inmanente. De ahí que lo que caracteriza al Dios de Jesús no es algo que está fuera de lo humano, al margen de lo humano, más allá o más arriba de lo humano, sino que es lo propio y lo común a todo ser humano. Por tanto, la religión de Jesús no se identifica con

38. R. Otto, *Lo Santo*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, p. 21.

39. *Ibid.*, cap. V, p. 47.

40. *Ibid.*, cap. V, p. 47.

41. *Ibid.*, cap. V, p. 47.

ninguna cultura, con ninguna de las manifestaciones de la cultura y, en este sentido, no se identifica ni se limita a ninguna de las religiones que conocemos, incluida la religión cristiana. Jesús trasciende el cristianismo. Es decir, Jesús está presente en todo lo humano, sea cual sea la concreción histórica o cultural en la que la condición humana está presente. Y por esta razón, como es lógico, Jesús no se ha encarnado en ninguna religión, en ninguna nacionalidad, en ninguna tradición. Jesús trasciende todo eso. Como trasciende también lo sagrado y lo religioso, tal como esas denominaciones se entienden y se viven.

En consecuencia, Jesús es, antes que un *modelo de religiosidad*, un *modelo de humanidad*. Por lo tanto, *todas las religiones, en la medida en que responden a aspiraciones humanas y hacen posible el logro de esas aspiraciones, en esa misma medida son caminos que llevan al encuentro con el Dios de Jesús*. Lo que importa no es *la religión que cada cual practica*. Lo que importa es *la dosis de humanidad que cada cual vive*. Y por la misma razón, se puede afirmar que *el Evangelio, antes que un libro de religión, es un proyecto de vida. De vida plenamente humana*.

Por lo tanto, el diálogo y el encuentro de las religiones no se localiza ni se alcanza en la coincidencia de un proyecto ético (H. Küng). El diálogo y el encuentro de las religiones se localiza y se alcanza en algo que es previo a la conducta. Se localiza y se alcanza en las apetencias y anhelos de vida y felicidad que son comunes a todos los humanos. Dicho con otras palabras, el encuentro de las religiones no se realiza en *lo mínimamente ético*, sino en *lo mínimamente humano*. Es decir, en la medida en que las religiones defienden y promueven la necesidad y el deseo de vida y felicidad, que nos es común a todos los seres humanos, en esa misma medida las religiones resultan coincidentes. Por supuesto, las religiones se diferencian en sus tradiciones, sus ritos y ceremonias, sus diversas organizaciones y sus diferentes formas de interpretar y objetivar al Trascendente. Pero nada de eso es lo central y decisivo de la religión. Si estamos persuadidos de que Dios, para encontrar al ser humano, ha descendido hasta humanizarse y hacerse como uno de nosotros, solamente haciendo lo que ha hecho Dios, encarnarse, descender, humanizarse, despojarse de su poder y su gloria, igualarse con todos, solamente haciendo eso es como la religión es auténtica y cumple su razón de ser, que no es otra que llevarnos a Dios. Pero resulta que Dios no está en lo trascendente, sino en lo inmanente. No está en los cielos, sino en la tierra. No está en lo religioso, sino en lo laico. No está en lo sagrado, sino en lo profano.

Por esto se comprende que la religión de Jesús fue tan extraña, tan desconcertante, tan escandalosa, Esto explica por qué fueron precisamente los hombres de la religión los que se enfrentaron a Jesús, los que lo persiguieron y los que lo mataron. Pero ocurre que el planteamien-

to de la religión que presentó Jesús se nos hace insoportable a mucha gente, a la gran mayoría de la gente. No porque la religión de Jesús no encaje con la condición humana, sino precisamente porque encaja y se ajusta exactamente a lo que es el ser humano y sus anhelos más específicamente humanos. Es decir, la religión de Jesús no encaja jamás con lo inhumano que todos llevamos dentro. Y ahí es donde está el problema. Liberarnos de nuestra inhumanidad (y de esa forma, hacernos más humanos) es una tarea tan dura y tan costosa como cargar con una cruz y así jugarse demasiadas cosas a las que casi nadie está dispuesto a renunciar. A la gente religiosa le resulta más llevadero y más soportable someterse a los templos, a sus altares, ceremonias, rituales, sacerdotes, rabinos, imanes, gurús... dirigentes a los que obedecer y de los que aprender cómo hay que vivir, lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer, lo que es bueno y lo que es malo. Somos demasiada gente los que necesitamos de todo eso. Porque todo eso nos da seguridad y con ello nos sentimos mejor. Sin religión a la antigua usanza, es mucha la gente que se siente mal, se siente desorientada, desamparada, insegura, sumida en una profunda oscuridad y siempre tirando de la vida, arrastrando miedos inconfesables. La religión es reconfortante y cruel. Pero quizás hay demasiada gente que sabe armonizar la crueldad y la satisfacción que le proporciona la religión. Es más, hay muchas personas que están dispuestas a someterse a cualquier tipo de crueldad, con tal de sentir la paz y el confort que le proporciona la dichosa religión de los sacerdotes exigentes y duros, la religión de las intolerancias y las amenazas. La religión que hace lo peor que se puede hacer con un ser humano: obligarlo a que renuncie a ser él mismo, para ser y aparecer como los demás quieren que sea. Es la religión que deshumaniza y engaña con no sé qué extrañas promesas de una santificación que casi nadie sabe en qué consiste. La religión, en definitiva, que nos arrebató los *bienes* que Dios nos ha dado para esta vida, en nombre de los llamados *valores* eternos.

#### LA PERVIVENCIA DE LA RELIGIÓN EXCLUYENTE

Era demasiado hermoso aquel proyecto. Tan hermoso, que fue como un sueño del que pronto los humanos empezaron a despertar. Y como es lógico, desde el momento en que empezaron a desperezarse, enseguida se inició la dura, larga e incansable tarea de la reconquista de la religión de siempre, la religión excluyente, amenazada por el proyecto de aquel Jesús al que los sacerdotes de Israel crucificaron y al que los sacerdotes de la Iglesia manipularon hasta hacer de él la piedra angular, la clave de bóveda del templo de la religión de siempre. Para adaptarlo, acomodarlo y, en definitiva, hacerlo a nuestra medida. Y no hemos parado en el

intento. Hasta que hemos conseguido interpretar, entender y explicar a Jesús de forma que lo hemos ajustado a la religión de siempre. Quiero decir: hemos montado un cristianismo en el que *ya no es Jesús el que nos dice cómo es la religión*, sino que *es la religión la que nos dice cómo es Jesús*. Y entonces, lo que ha ocurrido es que la religión de toda la vida es el filtro, la rejilla hermenéutica, que nos interpreta a Jesús y que nos explica cómo hemos de entender a Jesús. De lo cual ha resultado que la religión ha deformado a Jesús. Y lo ha deformado hasta el extremo de que nos ha incapacitado para entender a Jesús, su persona, su vida y su mensaje. Un Jesús filtrado por la religión es un Jesús que pierde su originalidad, su significado y sobre todo sus exigencias.

¿Por qué doy tanta importancia a este asunto? Es decir, ¿por qué considero que ha sido la «religión de siempre» la que ha tenido tal fuerza que ha llegado a deformar a Jesús hasta el extremo de hacerlo incomprendible? Esta pregunta es capital para el asunto que estamos tratando en este capítulo. Porque, desde la «religión de siempre», no tenemos más remedio que decir que Jesús fundó una religión más, todo lo original que se quiera y todo lo verdadera que digamos, pero, a fin de cuentas, una más entre las muchas religiones de la Tierra. Ahora bien, en ese caso, podemos llegar a la audacia de afirmar que aceptamos todas las religiones y que todas ellas tienen el mismo derecho de existir porque todas nos llevan a Dios. Pero entonces, el problema está en ver cómo justificamos que religiones tan distintas y hasta tan contrarias, todas ellas den el mismo resultado y lleven al único Dios verdadero, como si todas fueran igualmente verdaderas. Interesa sumamente poner en claro este asunto.

Lo que llamo la «religión de siempre» es la religión que, de la forma que sea, en definitiva lo que hace es establecer dos planos perfectamente separados, distintos e irreconciliables: el plano de *lo divino* y el plano de *lo humano*. Es decisivo destacar que, para las religiones tradicionales, estos dos planos son irreconciliables, en el sentido de que lo humano no tiene acceso a lo divino. Y lo divino, por su parte, es tan absolutamente divino, que, si entra en el ámbito del campo inmanente de lo humano, por eso mismo lo divino pierde su identidad y, en consecuencia, degenera en «objeto» al alcance de los limitados entendimientos de los humanos. Dicho de otra forma, si lo divino entra en el campo de lo humano, por eso mismo lo divino dejaría de ser divino y quedaría reducido a un mero «objeto» humano. Según el lenguaje tradicional, en todo esto se trata de la diferencia radical entre lo *trascendente*, por una parte, y lo *inmanente*, por otra.

Pues bien, establecida esta separación absoluta, la consecuencia ha sido que la llamada «religión de siempre», siendo consecuente con el estatuto definitorio de lo trascendente, ha hecho que la encarnación de Dios

en Jesús se ha visto, se ha interpretado y se ha explicado como la *divinización de lo humano*; pero esto se ha hecho de forma que se ha tenido sumo cuidado en no decir jamás que la encarnación de Dios en Jesús ha sido igualmente y necesariamente la *humanización de lo divino*. De hecho, las cristologías tradicionales han procedido siempre y han elaborado sus argumentos desde el *supuesto intocable* de esta incompatibilidad absoluta e irrenunciable entre lo divino y lo humano.

Ahora bien, lo humano de Jesús no fue lo humano de un emperador, de un grande de este mundo o de un potentado de la Tierra. Lo humano de Jesús fue lo humano de una pobre y humilde criatura que nació en la miseria de un establo, vivió como un excluido que no tuvo ni donde reclinar la cabeza y, sobre todo, murió ajusticiado como un indeseable al que los poderes religiosos y políticos ejecutaron como si fuera un esclavo o un extranjero. En esto se puede resumir la realidad histórica de aquel ser humano que fue Jesús. Pero, como es *lógico* y sobre todo *inevitable*, desde el momento en que aquel pobre «humano» fue pensado y explicado como el que «fue constituido» *Señor y Mesías* (Hech 2, 36), más aún «*Hijo de Dios... Mesías, Señor nuestro*» (Rm 1, 4) y, sobre todo, cuando la Iglesia lo definió como un ser «de la misma naturaleza» que el Padre (Dios)<sup>42</sup>, sucedió lo que tenía que suceder. Jesús quedó divinizado *como el único Dios verdadero, el único Salvador, el único Señor*. Ahora bien, desde el momento en que ocurrió eso y Jesús fue venerado y adorado como tal, el cristianismo fue visto, en la mentalidad de todos sus adeptos, como *la única religión verdadera*. Lo que es lo mismo que afirmar que, desde aquel momento, cuando los cristianos pensaron que habían alcanzado el culmen de su esplendor, precisamente entonces es cuando *el cristianismo quedó rebajado y reducido a la condición de ser una religión más*, una de tantas, una más en la historia de las muchas religiones que en el mundo han sido y siguen siendo. La situación en que todas las religiones se consideran a sí mismas como «la verdadera», la que Dios quiere y la que todos los demás deben respetar y aceptar. Lo que lleva al paroxismo de la exclusión en el caso de los monoteísmos excluyentes.

La consecuencia que se siguió de este planteamiento es perfectamente comprensible. Jesús dejó de ser «punto de encuentro» en el que los seres humanos encuentran lo mejor de sí mismos. Todo lo contrario, desde el instante en que Jesús empezó a ser visto como el fundador de una religión excluyente de infieles, herejes y pecadores, ese Jesús, así desfigurado, empezó a ser «motivo de *división*» y «argumento de *dominación*». *División* entre cristianos y judíos; y, siglos más tarde, entre cristianos y musulmanes. Porque, como bien se ha dicho, para judíos, cristianos

42. Credo de Nicea: DH 125.



y musulmanes, la religión es «el estuche de una verdad trascendente y absoluta, que excluye cualquier otra»<sup>43</sup>. Y *dominación* de los países cristianos sobre los paganos, basándose en el consabido argumento de la salvación y el señorío<sup>44</sup>. Si Jesucristo es el único Salvador y el único Señor, la salvación alcanza a aquellos que se someten a su obediencia. Lo que, en la práctica, significaba el sometimiento de pueblos y continentes enteros a la dominación política y económica de los poderosos imperios cristianos de Europa. Así, mediante este proceso y basándose en semejantes argumentos, lo que en realidad se ha producido ha sido la deformación y hasta la *descomposición de la imagen de Jesús*. Mucha gente ya no ve a Jesús como lo presentan los evangelios. Jesús jamás rechazó a ninguna persona que tuviera otras creencias religiosas distintas de las suyas. Sin embargo, el Cristo de la religión es juez que rechaza a infieles, herejes y pecadores. Con lo que el cristianismo como religión ya no puede presentar a Jesús como Revelador de Dios, como encuentro con Dios, que, en las ideas del Evangelio, es encuentro con los demás seres humanos, sea de la creencia religiosa que cada cual sea. Y es que el cristianismo como religión ya no es el «movimiento de Jesús» (G. Theissen) que acoge a todos, sino que ha venido a ser la «religión verdadera», que ya no es *motivo de encuentro* con todos los seres humanos, sino *motivo de conflicto* con los que no se someten a la «potente concepción de una verdad única y absoluta» que, por tanto, excluye y hasta condena a las demás. Por eso, cuando el 28 de febrero del 380 el emperador Teodosio el Grande firmó el edicto en el que ordenaba «que todos los pueblos a los que gobierna la moderación de nuestra clemencia se mantengan en la religión que ha transmitido a los romanos el santo apóstol Pedro»<sup>45</sup>, el inevitable paso siguiente, dado el 30 de julio del 381, consistió en decidir que fueran «expulsados como manifiestos herejes» todos los que no se sometían a la obediencia de los obispos legalmente establecidos<sup>46</sup>.

43. E. Barnavi, *Las religiones asesinas*, Turner, Madrid, 2007, pp. 47-48.

44. Los papas que concedieron las bulas legitimadoras de la conquista, lo mismo en el caso de América que en el de África, afirmaron que concedían a los reyes de España y Portugal la potestad de invadir y conquistar tierras y países que no les pertenecían para que aquellos reyes pudieran propagar la fe cristiana, la religión de Jesucristo, en las tierras que se habían descubierto. Así lo dice Alejandro VI: «Unde omnibus diligenter, et praesertim fidei catholicae exaltatione et dilatatione (prout decet catholicos reges et principes), vconsideratis...» (Bula *Inter caetera*, n.º 4, *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum* V, Torino, 1860, p. 362 y n.º 5, pp. 362-363). De la misma manera y con parecida argumentación, Nicolás V, en su bula *Romanus Pontifex*, n.º 3 (*Ibid.*, p. 112).

45. Cth XVI, 1, 2. Cf. F. J. Lomas, «El Imperio cristiano», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Trotta, Madrid, 2006, p. 526.

46. Cth XVI, 1, 3. Cf. F. J. Lomas, «El Imperio cristiano», p. 527.

El Evangelio de Jesús se había convertido en la religión del Estado. Y en el poder del Estado contra herejes y judíos. Hasta el extremo de que el citado emperador Teodosio, ya a finales de su reinado, en el 392, dictó «la prohibición general, irrevocable, de todos los cultos y ritos sacrificiales paganos, y situó a cuantos actuaran en contra bajo la amenaza de castigo de *laessae maiestatis*»<sup>47</sup>. Desde Constantino a Teodosio, habían bastado menos de cien años para convertir a la Iglesia de «perseguida» en «perseguidora». La comunidad de Jesús dejó de ser espacio humano de acogida y encuentro. Porque el enemigo de la Iglesia era, desde entonces, enemigo también del Estado. El año 385, en Tréveris, los cristianos mataron, por primera vez, a otro cristiano (el español Prisciliano) por motivos de ortodoxia en la fe. El Jesús del Evangelio resultaba ya difícilmente reconocible. Por primera vez, unos cristianos matan a otros cristianos por divergencias religiosas. La «verdadera religión» introdujo el virus de la descomposición en el «verdadero Evangelio». Y así, el recuerdo y la memoria de Jesús se hizo deforme y cada día más difícil de aceptar<sup>48</sup>.

#### CONVERGENCIA EVANGÉLICA Y PLURALISMO RELIGIOSO

¿Se puede decir que la religión asestó un golpe mortal al Evangelio? Resultaría exagerado y estúpido hacer semejante afirmación. Con todo, lo que sí se puede afirmar es que la religión ha desfigurado, para mucha gente, el significado y las consecuencias del Evangelio. Porque el Evangelio lleva al *encuentro* entre las personas, los grupos y las instituciones, mientras que la religión, más tarde o más temprano, de una forma o de otra, termina marcando diferencias, agrandando distancias y provocando *división*. Interesa sumamente caer en la cuenta de lo que esto significa.

De acuerdo con lo dicho en este libro, la encarnación de Dios en Jesús fue el acontecimiento por el que sabemos que Dios, al hacerse *sarx*, humanidad, se fundió con *lo que es común a todos los seres humanos*. Y, en ese sentido, se puede y se debe afirmar que, por medio de su encarnación en Jesús, Dios está presente en aquello en lo que todos los humanos coincidimos, sea cual sea nuestro origen, nuestra cultura, nuestra religión. Por eso, el encuentro con Jesús es necesariamente *convergencia*. Donde hay personas que se consideran creyentes en Jesús, pero viven

47. K. Bringmann, «Tradition und Neuerung. Bemerkungen zur Religionsgesetzgebung der christlichen Kaiser des 4. Jahrhunderts», en *Reformatio et Reformationes (Miscelánea L. Graf zu Dohna)*, Darmstadt, 1989, pp. 13-28, cita p. 21. Citado por H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid, 2007, p. 197 n. 151, p. 834.

48. Cf. H. Küng, *El cristianismo*, p. 198.

su creencia de forma que esa fe no se traduce en convergencia, en acercamiento y unión entre los humanos, se puede afirmar con seguridad que semejante fe no existe. Fe y convergencia son como humanidad y carnalidad. Donde no hay convergencia, no hay fe en Jesús. Exactamente de la misma manera que donde no hay carne y hueso, no hay ser humano.

De lo dicho se sigue que la convergencia, el acercamiento de los seres humanos, no es el resultado de la imposición de un *deber*, sino la consecuencia de una *necesidad*. La convergencia, pues, no consiste ni se alcanza en el cumplimiento de un imperativo ético. Se trata de la exigente necesidad que todos los seres humanos llevamos inscrita en aquello en lo que todos coincidimos.

Por tanto, encontrar a Jesús y vivir la fe en él no es *someterse a la observancia de unos deberes religiosos*, sino *el logro de unas aspiraciones, los anhelos más profundos del ser humano*. La imperiosa necesidad que tenemos todos los humanos de responder a nuestras carencias más básicas. Se trata, como ya he dicho, de las carencias que brotan de nuestra *carnalidad* y de nuestra *alteridad*. Todos somos de carne y hueso (carnalidad). Y todos nos necesitamos unos a otros y estamos hechos los unos para los otros (alteridad). Cuando tales carencias se ven satisfechas, cada cual según su cultura, su biografía, su religión y sus anhelos más hondos, entonces es cuando encontramos a Jesús. Y, en Jesús, encontramos también al Padre de todos los humanos. El Padre Dios que hace posible el logro de aquello que no está a nuestro alcance y que consiste en *liberarnos de la deshumanización que todos llevamos inscrita en nuestra condición de seres limitados*. Para alcanzar así (en cuanto eso es posible en este mundo) *la plenitud de nuestra humanidad*.

Pero aquí es decisivo caer en la cuenta de que la convergencia, que aquí menciono, no es *convergencia de religiones*. Es decir, no se trata de convergencia de creencias, de revelaciones, de ideas sobre Dios o sobre la salvación. Ni tampoco convergencia de rituales, ceremonias, cultos sagrados o normas relativas a observancias relacionadas con lo sagrado. Ni es asunto de sumisión a una misma autoridad religiosa. Nada de eso es constitutivo de la convergencia que brota del Evangelio. Porque todo lo que acabo de mencionar pertenece al ámbito de la religión y, por tanto, también de la cultura. Pero insisto, una vez más, que la convergencia de la que aquí hablo es la convergencia en algo que es previo a toda cultura y a toda religión. Se trata de algo previo a todo cuanto se puede considerar como cultural, religioso y, por supuesto, de orden político o nacional. El Evangelio se sitúa antes que todas esas cosas o dimensiones de la vida. Ya he dicho que Dios no se encarnó en una cultura o en una religión, sino en la *sarx*, en lo básicamente humano, en lo mínimamente humano, en aquello, por tanto, en lo que todos los humanos somos igua-

les. Lo cual quiere decir que donde no hay un proceso de convergencia, no está presente el Evangelio. Ni, por tanto, ahí puede estar presente Jesús.

Ahora bien, lo más importante que esto nos viene a decir es que, si el Evangelio es así, entonces nos encontramos esta sorprendente conclusión: el Evangelio es, efectivamente, *convergencia*, que se puede y se tiene que vivir desde el *pluralismo*, es decir, desde las diferencias que inevitablemente nos imponen las muchas culturas y tradiciones religiosas que encontramos en el mundo. Por lo tanto, *el pluralismo de religiones es compatible con la convergencia del Evangelio*. Más aún, si es que queremos respetar a cada ser humano, educado en su cultura y en su religión, no tenemos más remedio que llegar a la conclusión según la cual *solamente desde el pluralismo de culturas y creencias religiosas es posible vivir el Evangelio*. Porque sólo es posible vivir el Evangelio donde hay respeto a la particularidad y a la peculiaridad de cada persona. Pero bien sabemos que, para mostrar respeto a alguien, lo primero que hay que respetar es su cultura y sus creencias religiosas. Por eso he dicho —y lo repito— que sólo es posible vivir el Evangelio donde hay respeto a la particularidad concreta de cada cual. Esto quiere decir, además, que *el Evangelio vivido como monolito religioso es la negación del Evangelio*. Porque, como es lógico, si hacemos del Evangelio un monolito religioso, por eso mismo hacemos de él un muro de separación y un arma arrojada que nos enfrenta a unos con otros. De ahí que, con toda razón, se puede asegurar que el pluralismo religioso tiene un «carácter positivo»<sup>49</sup>. El contenido de la revelación de Dios, mediado por Jesús, requiere que se piense que Dios actúa en las vidas de los seres humanos, no de forma monolítica e idéntica en todos, sino en una pluralidad de modos. Y esto, por supuesto, también fuera del ámbito de lo cristiano. No «fuera del ámbito de Jesús». Porque Jesús, en cuanto encarnación de Dios en la condición carnal humana (*sarx*), en lo que es común a todos los humanos, es previo a toda religión y a toda limitación cultural o histórica<sup>50</sup>.

Si algo ha de tener claro el cristiano, es la apertura sin condiciones a las demás tradiciones religiosas. En el respeto a todos los seres humanos que, de la manera que sea, buscan un mundo más humano, unas relaciones profundamente humanas, el logro de la humanidad de cada persona, el respeto a sus derechos humanos, a sus anhelos de humanidad. Eso se puede buscar desde tradiciones y culturas distintas. Por tanto, se

49. R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, p. 433.

50. En este sentido, no estoy de acuerdo con R. Haight (*Jesús, símbolo de Dios*, p. 433), que afirma que Dios actúa «fuera de Jesús». Ya he dicho que Jesús no se identifica con el cristianismo, ni queda atrapado por «lo cristiano».

puede buscar por caminos diferentes. En todo caso, hay algo que siempre ha de quedar en pie y que es la clave de todo lo demás: la verdad de las religiones no se va a verificar por la *ortodoxia de sus teologías*, sino por la *calidad de sus soteriologías*. Es decir, lo que importa e interesa en una religión no es la exactitud de sus dogmas y la observancias de sus rituales, sino el bien que hace, el sufrimiento que alivia, la felicidad que proporciona a la gente y la esperanza que da a sus fieles, para que siempre encuentren el sentido de la vida que proporciona aliento y fuerzas para seguir adelante en la tarea que a cada cual le corresponde en este mundo.

## JESÚS Y EL DIOS VIOLENTO

## LA VIOLENCIA DEL CRUCIFIJO

Los cristianos piadosos ven en los crucifijos, y en general en cualquier imagen del Crucificado, la representación más conmovedora de la misericordia de Dios, del amor de Dios, de la bondad y de la generosidad de Dios hacia los hombres pecadores, perdidos y extraviados. De ahí que, si algo hay que fomente la devoción y el fervor religioso de la mayoría de los cristianos, es precisamente la representación de los dolores, las humillaciones y sobre todo la muerte del Redentor crucificado. Todo esto es bien conocido y parece no necesitar muchas más explicaciones.

La cosa, sin embargo, es mucho más complicada de lo que casi todo el mundo suele pensar. Es más, resulta sorprendente —y hasta cierto punto incomprensible— que las personas normales pongan sus ojos en un hombre colgado de una cruz y que eso les cause devoción y no les provoque terror. Porque la pura realidad es que se trata, efectivamente y antes que nada, de una imagen de extrema violencia. Violencia, como es lógico, contra Jesús, el hombre que está en la imagen, bien sea en el momento de su agonía, bien se trate del cadáver que cuelga del madero. En cualquier caso, estamos ante la representación del *servile supplicium* del que habla el historiador Tácito<sup>1</sup>. El suplicio horrendo que se aplicaba a los esclavos y que llevaba consigo la infamia<sup>2</sup>. Lo que se concretaba en que su efecto más fuerte consistía en que arrancaba al «ciudadano romano» el *honor* y la *dignidad*<sup>3</sup>. Hasta dejarlo abandonado como a uno de los

1. *Hist.*, 4, 11. Cf. *Der Neue Pauly. Encyklopädie der Antike* III, 1997, p. 225.

2. «Supplicium fere servorum, acerrimum et infame» (E. Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon* II, Typis Aldinianis, Prati, 1861, p. 525).

3. Cicerón, *In Verrem*, II, 5, 64.

«desconocidos entre los desconocidos, entre los bárbaros, los hombres puestos en el último lugar entre los últimos»<sup>4</sup>. Algo que, para un ciudadano normal de las culturas mediterráneas del siglo I, era más horrible que el mismo tormento físico que conllevaba morir colgado en una cruz.

Pero la violencia, de la que estamos hablando, no es sólo violencia contra Jesús. Además de eso, un crucifijo es —según la teología cristiana— la expresión más brutal de violencia que se ha podido imaginar contra Dios. Porque, como es bien sabido, la teología del Nuevo Testamento, especialmente la de san Pablo, presenta la muerte de Cristo como el «sacrificio expiatorio» que Dios necesitó para poder perdonar nuestros pecados (Rm 3, 25-26; 4, 25; 1 Cor 15, 3-5). Da miedo pensarlo, pero en realidad, cuando se dice eso, lo que en verdad se está afirmando es que Dios necesita sangre para perdonar. De ahí, la cantidad de textos en los que se dice (como ya recordé en el capítulo segundo de este libro) que Jesús fue entregado a la muerte por nosotros y por nuestros pecados (Rm 5, 6-8; 8, 32; 14, 15; 1 Cor 1, 13; 8, 11; 2 Cor 5, 14; Gal 1, 4; 2, 21; Ef 5, 2). Lo he dicho más de una vez y no me cansaré de repetirlo: si lo que se dice en estos pasajes del Nuevo Testamento se toma en serio y se lleva hasta sus últimas consecuencias, nos venos abocados a tener que defender que el Dios en el que creemos es un «Dios vampiro», un Dios que necesita sangre y muerte para amar. Un Dios en el que sigue siendo verdad la estremecedora afirmación de la *Carta a los hebreos* según la cual «sin derramamiento de sangre no hay perdón» (Heb 9, 22). El Dios de la teología de la redención, si no se tiene un cuidado extremo en explicarlo debidamente, termina siendo un ser espantosamente sádico y violento, que colgó a su Hijo en una cruz en la que clavó, con su Hijo, el recibo que nos era contrario (Col 2, 12-14).

Pero la violencia del crucifijo no se limita a la violencia contra Jesús y contra Dios. Es también violencia contra nosotros los creyentes. Porque, a fin de cuentas, lo que tantas veces se nos ha dicho es que los responsables de esa imagen patética somos nosotros. Cristo murió *por nuestros pecados*. Con lo cual se nos dice que nosotros somos los responsables, más aún, los culpables de tanto dolor y de tanta ignominia. Ahora bien, si este asunto se piensa a fondo, decirle a cualquiera que por sus pecados, por su mala vida, tiene la culpa del dolor de Dios y de la muerte de Jesús, eso es demasiado fuerte. Por la sencilla razón de que semejante discurso ahonda los sentimientos de culpa que muchos llevamos en nuestras propias entrañas. Se trata, en definitiva, de un discurso que a cada cual le recuerda lo peor de sí mismo y las zonas más oscuras de su intimidad y de su propia historia.

4. «Et si tibi ignoto apud ignotos, apud barbaros, apud homines in extremis atque ultimis gentibus positos...» (Cicerón, *In Verrem*, II, 5, 64, 166).

El problema más grave que todo esto plantea es que asocia a Dios con la violencia. Y lo asocia de tal manera que el amor y la generosidad se vinculan de tal forma a la violencia y al sadismo, que el resultado no puede ser sino incapacidad de armonizar, en un mismo acto y en un mismo Dios, la bondad suprema y la maldad más repugnante. Lo que, en última instancia, desemboca en un problema sin solución. Dios nos resulta contradictorio, ya que la máxima bondad y la máxima maldad no pueden coincidir en un mismo ser, por más misterioso y enigmático que nos quieran presentar a ese ser. Además, si Dios es así, actúa así, y nos ha salvado así, entonces nos encontramos con esta conclusión: si de verdad queremos salvarnos, tiene que ser a base de sufrir, perder la propia dignidad y morir. Porque, si es verdad que el camino de la salvación fue el sufrimiento, el fracaso y la muerte, resulta patéticamente dramático el proyecto cristiano. Por eso la Iglesia se ve obligada a presentar un proyecto a la humanidad que consiste en pasarlo lo peor posible, puesto que el discurso de salvación que se le puede (y se le debe) ofrecer a la gente es que el camino de la salvación es la privación, el aguante, la paciencia, la renuncia a todo gusto y a todo placer. Es la espiritualidad que se predica en sermones y retiros espirituales. La espiritualidad y la mística del dolor y la privación que se resume en un conocido texto de Tomás de Kempis (siglo XV): «Si hubiera algo mejor y más útil, para el hombre, que sufrir, Jesucristo nos lo habría enseñado con sus palabras y su ejemplo [...] Cuando llegues a encontrar el sufrimiento dulce y amarlo por Jesucristo, entonces considérate dichoso porque has encontrado el Paraíso en la tierra»<sup>5</sup>. Esta espiritualidad, y la teología de la salvación en la que se sustenta, son el fundamento de tantos despropósitos que emanan del discurso eclesial como la cosa más natural del mundo. Así las cosas, resulta evidente que una pésima soteriología lleva derechamente a una insostenible eclesiología.

Por todo esto, se comprende perfectamente hasta qué punto la cruz se resiste contra todas sus explicaciones<sup>6</sup>. Y es que, como bien dice Moltmann, «la idea de que se debe venerar y adorar a un ‘Dios crucificado’, era para el mundo antiguo totalmente inconciliable con él, así como afirmar el resurgimiento de un blasfemo condenado tenía que contradecir para Israel a la justicia de Dios revelada en la Ley»<sup>7</sup>. Y lo peor del caso es que esta resistencia de la cruz a toda explicación es tan fuerte, sobre todo cuando lo que está en juego es que el crucificado es Dios mismo, que con razón se ha dicho algo que estremece: «Aquí triunfa Satanás sobre

5. *Imitación de Cristo*, II, 12.

6. J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz como base y crítica de toda teología cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 50.

7. *Ibid.*, p. 53.



Dios». Lo cual quiere decir que «nuestra fe comienza precisamente donde los ateos piensan que acaba. Nuestra fe comienza en esa dureza y poderío que es la noche de la cruz, del abandono, del ataque y de la duda de todo cuanto existe. Nuestra fe tiene que nacer donde todos los hechos la abandonan; tiene que nacer de la nada, tiene que gustar y saborear esta nada, como ninguna filosofía del nihilismo se lo puede figurar»<sup>8</sup>.

#### LA DIFICULTAD PARA ENTENDER AL CRUCIFICADO

Ante un crucifijo, podemos y debemos preguntarnos: ¿por qué ocurrió esto? Es decir, ¿por qué Jesús acabó así?, ¿por qué el final de su vida fue tan cruel y violento? Ahora bien, cuando nos preguntamos el «por qué» de la muerte violenta de Jesús, hay dos posibles respuestas: 1) murió así *porque el mismo Jesús*, como todos los que mueren de esa forma, dio algún motivo (el que sea) para ello; 2) la muerte de Jesús tiene una explicación, misteriosa, sobrenatural, inalcanzable para nosotros, *porque fue Dios mismo* el que, para salvar a los humanos, para redimirnos de nuestros pecados, decretó que su propio Hijo tenía que sufrir y morir. Como es lógico, en el primer caso, Jesús terminó mal su vida porque él mismo decidió vivir de forma que, tal como estaban las cosas en aquel tiempo y en aquella sociedad, no tenía más remedio que acabar sus días como acababan todos los delincuentes, los esclavos rebeldes, los extranjeros y los subversivos que atentaban con desestabilizar el orden establecido. En el segundo caso, la decisión de la muerte violenta no vino del propio Jesús, sino de Dios. De forma que el papel de Jesús consistió en obedecer a lo que el Padre había decidido de forma misteriosa y sin que nosotros acabemos de entender por qué el mejor de todos los padres llegó a tomar una decisión tan difícil de alcanzar para cualquier persona normal. Dicho de otra manera, en el primer supuesto, la decisión de la muerte violenta de Jesús es una *decisión humana* (de Jesús), mientras que, en el segundo supuesto, se trata de una *decisión divina* (del Padre). Lo que, en lógica correspondencia, significa que, si la decisión brotó de Jesús, estamos ante una decisión que tuvo su origen en la *libertad* frente al poder (religioso y político), en tanto que, si la decisión fue tomada por el Padre, estamos ante un acto de *obediencia* a la voluntad de Dios. O sea, en el primer caso, la muerte en la cruz se explica por la grandeza de *la humanidad* de Jesús, mientras que, en el segundo caso, una muerte tan violenta se tiene que comprender por las exigencias que impone a los humanos *la divinidad*.

8. H.J. Iwand, *Christologievorlesung*, citada por J. Moltmann, *El Dios crucificado*, p. 57. Cf. L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 126-137.

El problema está en que estas dos posibles respuestas están presentes en el Nuevo Testamento. Y están muy claramente dichas y explicadas. Pero, sobre todo, la mayor dificultad reside en que los autores del Nuevo Testamento hablan de este asunto de forma que ambas explicaciones se mezclan. Y se confunden hasta el punto de que resulta muy complicado saber, a ciencia cierta, *por qué realmente murió Jesús*. Y, en consecuencia, nos resulta igualmente complicado saber las consecuencias y las exigencias que la muerte en la cruz de Jesús tiene para los seres humanos a los que la vida y la muerte de Jesús les dice algo importante en sus vidas.

Además, todo esto se complica enormemente desde el momento en que quienes nos consideramos creyentes (jerarcas, teólogos y cristianos en general) pensamos en todo este asunto desde la postura mental que adopta una persona que cree en Jesús como el Hijo de Dios, que vino al mundo porque así lo quiso el Padre, que nos envió a su Hijo para que, mediante el dolor y el fracaso de su pasión y muerte, nos salváramos los humanos, condenados a la perdición eterna por causa de nuestros pecados. Por supuesto, esta postura mental está expresamente formulada en las cartas de Pablo: Dios envió a su Hijo al mundo para salvarnos del pecado (Rm 8, 3). Más aún, Dios «no perdonó» (*ephéisato* – aoristo de *phéisomai*)<sup>9</sup> ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros (Rm 8, 32). Y Pablo insiste en que Dios envió a su Hijo... para rescatar a los que estábamos sometidos a la Ley (Gal 4, 4-5). O lo que es más fuerte: en un texto sobrecogedor, el autor de la *Carta a los colosenses* dramatiza esta teología afirmando que Dios clavó en la cruz de su Hijo el decreto que nos era contrario y nos condenaba a la perdición (Col 2, 13-14). En definitiva, se trata de comprender que Pablo no se contenta con hablar de la muerte de Jesús como de un «morir por» nosotros, impíos pecadores (Rm 5, 6.8), por todos (2 Cor 5, 14 s.), sino que además afirma también, utilizando la preposición *yper*, que Jesús «murió en favor» nuestro<sup>10</sup>. Pero, según esta teología, Jesús murió crucificado *por* nosotros y *para* nosotros *porque así lo decidió Dios*. Es decir, el hecho de la muerte de Jesús en la cruz fue la consecuencia de un *decreto divino*, no el final de un *proceso humano*. Además —y esto es capital en todo este complicado asunto— el motivo determinante del «decreto divino» fue *salvar a los pecadores del pecado*, en tanto que, si hablamos del «proceso humano», el motivo determinante de lo que allí ocurrió fue *hacer el bien y sanar a los oprimidos* (Hech 10, 38). En otras palabras, si la decisión de la muerte en la cruz fue tomada por Dios, el motivo de

9. Cf. M. Zerwick, *Analysis Philologica Novi Testamenti*, p. 349.

10. J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 1998, p. 24; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1965, p. 87.

tal decisión fue *salvarnos del pecado*, mientras que si la decisión de la muerte en la cruz fue tomada por Jesús (desde el momento en que decidió vivir como vivió), el motivo de tal decisión fue *liberarnos del sufrimiento*. Con lo cual, lo que se da a entender es que, si la decisión de la muerte fue divina, se da a entender que lo que le importa a Dios es el pecado que le ofende a él, mientras que, si la decisión fue humana, lo que le importa a Jesús es el sufrimiento que nos oprime a nosotros los mortales. En definitiva, dos teologías radicalmente distintas. Y también, como es lógico, dos formas de entender a Dios, a Jesús, a la Iglesia y también la espiritualidad cristiana.

La dificultad principal con que aquí se tropieza está en que los evangelios, sobre todo los sinópticos, relatan el «proceso humano» de la vida de Jesús. Una vida que Jesús orientó de forma que, como ensayista voy a explicar, entró en conflicto con los dirigentes religiosos y con las autoridades romanas hasta el extremo de morir ajusticiado como un subversivo. Pero resulta que, en los relatos que cuentan esa vida, se deslizan afirmaciones que apuntan claramente a la idea según la cual Jesús aceptó su muerte como un rescate por todos (Mt 20, 28; Mc 10, 45; Lc 22, 27). Es más, en los textos de la institución de la eucaristía, el *Evangelio de Mateo* pone en boca de Jesús las palabras sobre la sangre «que se derrama por todos para el perdón de los pecados» (Mt 26, 28), cosa que se insinúa también en el relato de Marcos (14, 24). Además, en la oración en Getsemaní, Jesús pide al Padre escapar de la muerte, pero añadiendo «no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mt 26, 39 par), lo que se puede interpretar perfectamente en el sentido de que la decisión de la muerte en la cruz fue tomada por el Padre. Una decisión a la que Jesús se sometió por obediencia. Por eso, según la *Carta a los hebreos*, «sufriendo aprendió a obedecer» (Heb 5, 8). Más aún, el *Evangelio de Juan*, al relatar el prendimiento de Jesús y cuando Pedro intentó impedir que aquello sucediera agrediendo a uno de los siervos del sumo sacerdote, la intervención del mismo Jesús fue elocuente: «El trago que me ha mandado beber el Padre, ¿voy a dejar de beberlo?» (Jn 18, 11). Parece evidente que la decisión de la muerte en la cruz era, para Jesús, un mandato del Padre al que él se veía en la obligación de someterse.

La dificultad para comprender a fondo lo que significa y representa el Crucificado es fuerte. Porque si no nos limitamos a leer lo que dicen los evangelios sobre este asunto, sino que atendemos a todo lo que se dice sobre este extraño problema en el conjunto del Nuevo Testamento, hay motivos para atascarse en la perplejidad ante un problema enorme. ¿Fue Dios el que, por motivos divinos que se nos escapan, decidió la muerte de Jesús? ¿O fue Jesús el que vivió, habló y se comportó de forma que su existencia en este mundo terminó como solía terminar la de

todos cuantos se atrevían en serio a intentar que el giro de la historia fuera distinto de como de hecho ha sido?

#### LA LAICIDAD DEL CRUCIFICADO

Seguramente a muchas personas les cuesta trabajo entender lo que intento explicar. Y es comprensible que resulte dificultoso hacerse cargo de todo esto. Lo primero que siente cualquiera, ante la imagen del Crucificado, es respeto. Un profundo respeto. Y si esa imagen se mira sosegadamente y pensando lo que representa, lo más probable es que, además de respeto, se perciba una cierta emoción, quizá una profunda emoción. Es la emoción de *lo sagrado*, lo santo, lo numinoso, lo divino. Sentimientos que nos hablan de Dios, del poder de Dios, del amor de Dios, del respeto y la veneración que se le debe a Dios.

Pero no sólo esto. El Crucificado, además, despierta la devoción, la piedad, el fervor de lo más excelso que entraña la religión. Porque ante tal imagen se unen y se funden los sentimientos de lo más excelsamente divino y de lo más profundamente humano. De ahí, la fuerza que tienen los crucifijos. Sobre todo, cuando a la profundidad de lo religioso se une la hermosura de lo estético, que nos trasporta a un mundo que nos rebasa, nos seduce y también nos apacigua, generando en nosotros los mejores sentimientos que los humanos podemos vivir y fomentar.

Todo esto suele ser así. Y, sin embargo, la pura verdad, la más desconcertante verdad es que todos esos sentimientos, siendo tan nobles, tan grandes y sublimes, y por más excelsos que se puedan presentar y representar, en realidad lo que hacen es *ocultar y desfigurar al Crucificado*. Por la sencilla razón de que *un crucificado*, en tiempos de Jesús, en la sociedad y según las leyes y costumbres que se vivían y se imponían en tiempos de Jesús, *no tenía nada que ver ni con la religión, ni con lo sagrado, ni con la piedad, ni con la devoción. Y menos aún con la estética, con la belleza, con el poder o con cualquier tipo de sentimiento noble y humano, fuera el que fuera*. Para comprender la fuerza que tiene este planteamiento de la muerte en cruz, es determinante recordar que fueron precisamente los sumos sacerdotes, es decir, los máximos representantes del Templo y de la religión los que tuvieron el mayor empeño en que Jesús terminara su vida, no simplemente ejecutado de cualquier forma, sino asesinado precisamente en una cruz. Los cuatro evangelios insisten en este punto (Mc 15, 13-14; Mt 27, 22-23; Lc 23, 21.23; Jn 19, 6.15). Lo cual quiere decir que estamos ante un hecho en el que las distintas tradiciones del relato de la pasión coinciden y, además, al que le conceden singular importancia. Porque con ello quieren decir que fueron los responsables y representantes de la religión los que no se limi-

taron a condenar a muerte a Jesús, sino que aquellos sacerdotes vieron que era una cuestión de suma importancia que la condena se ejecutase precisamente en una cruz. ¿Por qué los hombres de la religión tuvieron el empeño de quitar de este mundo a Jesús exactamente de aquella forma? La respuesta no está en la crueldad de quienes quisieron hacer sufrir a Jesús. Porque lo específico de la cruz no era el *tormento físico*, sino la *exclusión social* y, sobre todo, la *maldición religiosa* que llevaba consigo cualquier crucificado. En efecto, como ya he dicho, se sabe que había casos en que se colgaba de la cruz el cadáver de un decapitado<sup>11</sup>, lo que obviamente no podía tener otra finalidad que dejar patente la infamia y la exclusión social del delincuente<sup>12</sup>. Era ésta la mentalidad que predominaba en la tradición judía: según la Ley de Israel, el cuerpo de un criminal ya ejecutado era colgado (*kremadsô*) en un poste de madera plantado fuera de los muros de la ciudad santa. El cadáver, expuesto así como ejemplo de ignominia, gravado además con una maldición, debía ser retirado y sepultado antes de la noche, porque constituía un oprobio para la nación entera (Dt 21, 22 s.; Heb 13, 13). De esta forma, lo que se destacaba era más la vergüenza, la descalificación absoluta y la maldición divina que el suplicio físico (Lc 23, 39; Hech 5, 30; 10, 39; Gal 3, 13)<sup>13</sup>.

Queda, pues, patente que un *crucificado* era, en aquella cultura, un *maldito*. Un maldito de los hombres y, sobre todo, un maldito de Dios. Como es lógico, estando así las cosas, un crucificado no podía representar entonces para nadie ni una imagen de lo religioso, ni una expresión de lo divino, ni una manifestación de piedad, ni siquiera una creación artística o estética que alguien pudiera contemplar con respeto o mirarla con algo de piedad. Todo lo contrario, como tormento para esclavos, subversivos y extranjeros, tormento de ignominia y exclusión, un crucificado evocaba la humillación suprema de un fracasado. Pero no sólo eso. Un crucificado representaba, sobre todo, la subversión de todos los valores establecidos. Singularmente, si ese crucificado era ofrecido a la opinión pública como imagen visible, no ya de emperador endiosado por la religión romana, sino como representación de lo divino, del Altísimo, de Dios mismo, entonces todo el sistema de valores queda trastornado. No porque en la imagen del sufrimiento, del fracaso y de la muerte, el cristianismo pretendiera enseñar algo tan absolutamente antinatural como el loco atrevimiento de pretender convencer a la gente de que en el fracaso está la victoria o de que en la muerte se encuentra la vida. No. El mensaje subversivo del crucificado era tan nuevo como

11. Polibio VIII, 21, 3.

12. J. M. Castillo, *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid, 4<sup>a</sup>2007, p. 133.

13. X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Desclée, Bilbao, 2002, p. 212.

desconcertante. Se trata del mensaje según el cual, *el sufrimiento, el fracaso y la muerte son fuente de vida*. No porque el sufrimiento, el fracaso y la muerte nos hagan más religiosos, más sagrados, más divinos, sino todo lo contrario. Cuando *nuestras representaciones de lo religioso, lo sagrado y lo divino se viven en la dura experiencia de la renuncia a todo privilegio, a toda dignidad, a todo honor, a todo poder, incluso al honor sagrado y al poder divino, entonces la religión deja de ser engaño y empieza a ser fuente de vida y felicidad*. O dicho de otra manera, en la cruz *no murió Dios*, como tantas veces se ha dicho, sino que *murió la religión* que encierra a Dios en el Templo y lo pone en manos de los sacerdotes, que se presentan con la pretensión de ser ellos, y sólo ellos, la voz de Dios y los administradores sagrados de su poder. Cuando la religión de lo sagrado muere, surge la religión que vivió y enseñó Jesús. La religión donde el ser humano, desde lo más profundo de lo humano, encuentra esa realidad última que anhelamos y a la que, hasta ahora, al menos, hemos invocado como Dios.

El problema que nosotros tenemos ahora para entender esto consiste en que una transformación tan radical, un cambio tan profundo de la religión —y de la vida— no pudo durar por mucho tiempo. Los cristianos de los tres primeros siglos, no obstante las crisis de los siglos I y II<sup>14</sup>, vivieron la religión de Jesús con la convicción y el gozo de que ellos ofrecían algo enteramente nuevo al mundo. El cambio radical, que fue tanto como anular la originalidad de lo nuevo y desconcertante que aportó la cruz de Jesús, se produjo con el acceso de Constantino al poder imperial. Se trata de algo bien conocido y que, por eso, me limito a recordar en lo que (según creo) tiene de nuclear. Sólo quiero hacer caer en la cuenta del nuevo giro que se produjo y de la desorientación que aquello representó. Muchas veces se ha hablado del «giro constantiniano», en el sentido de que la Iglesia, a partir de la libertad que le concedió Constantino, inició el lento y largo proceso de su transformación, desde lo que inicialmente fue el llamado «movimiento de Jesús», los grupos de carismáticos itinerantes y las pequeñas comunidades marginadas, a lo que resultó ser la Iglesia como «imperio», rivalizando con el poder imperial e intentado imponerse a todo otro poder en este mundo<sup>15</sup>.

14. La confrontación con el judaísmo, que se pudo resolver gracias a la intervención decisiva de san Pablo, y la crisis del gnosticismo en el siglo II. Para todo este asunto, cf. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 249-293.

15. Para todo este asunto, cf. H. Fries, «Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático», en *Mysterium Salutis* IV/1, pp. 244-259; H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 190-206. Para la evolución dogmática que este nuevo paradigma representó, cf. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, especialmente los capítulos V y VI, pp. 90-156. Para la Alta Edad Media, Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, Cerf, Paris, 1968.

Se ha insistido machaconamente en que el nuevo giro, que le dio Constantino a la Iglesia, consistió en el poder que adquirió y en la orientación dogmática que se le imprimió a la fe cristiana. Y eso es verdad, sin duda alguna. Pero además de eso hay que decir también que, a partir de Constantino, la cruz dejó de tener su significado original. Desde Constantino, la cruz fue vista de otra manera, con una significación diferente de la que tuvo en sus orígenes. Tan diferente que, de hecho, representó la negación de su significación y su sentido original. En efecto, ya he hablado de la cruz como signo de sufrimiento y fracaso. Desde el momento en que, según la leyenda que difundió Lactancio<sup>16</sup>, y que luego fue asumida por Eusebio de Cesarea<sup>17</sup>, el emperador vio la cruz y, unida a ella, la inscripción *hoc signo victor eris* (con este signo vencerás). Es evidente que aquella cruz ya no representaba lo mismo que la cruz en la que fue asesinado Jesús. *El signo de fracaso y muerte se había convertido en signo de victoria y poder*. El cristianismo empezó a dejar de ser la memoria subversiva de Jesús y empezó a ser la religión que triunfa y vence a sus adversarios. Como se ha dicho con toda precisión, si es cierto que «Jesús aceptó la función más baja que una sociedad puede adjudicar: la de delincuente ejecutado», no es menos verdad que «después pasó a desempeñar la función más excelsa que podemos imaginarnos: la función de Dios»<sup>18</sup>. Pero un Dios entendido como más excelso que todos los «dioses» del Imperio. Un Dios asociado a la grandeza de los templos, al privilegio sagrado de los altares, a la dignidad de los sacerdotes, a la normativa de las religiones más rigurosas. Y así sucesivamente. Se comprende por eso que Eusebio de Cesarea, el historiador y teólogo de cabecera de Constantino, escribiera en su peculiar biografía del emperador: «En sueños vio a Cristo, Hijo de Dios, con el signo que apareció en el cielo y le ordenó que, una vez se fabricara una imitación del signo observado en el cielo (la cruz, según la visión que había descrito Lactancio), se sirviera de él como de un bastión en las batallas contra los enemigos»<sup>19</sup>. El Jesús fracasado de la cruz se vio constituido en un luchador victorioso en todas las batallas. *La bondad se había convertido en violencia*. Pero no sólo eso. Porque el mismo Eusebio añade que el emperador, «a continuación, tras haber convocado a los artesanos en el oro y las piedras preciosas, se sentó en medio de ellos y les hizo comprender la figura del signo que ordenó reproducir

16. *De mortibus*, 44, 5-9. Cf. J. Fernández Ubiña, «Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Trotta, Madrid, 32006, p. 334.

17. *Vita Const.*, I, 28-30.

18. G. Theissen, *El movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 53.

19. *VC I*, 28-30.

en oro y piedras preciosas»<sup>20</sup>. El cambio asombroso se había consumado: la cruz *profana* en la que murió el ajusticiado Jesús, instrumento de vergüenza y fracaso, se había erigido en cruz *sagrada* en la que triunfa y resplandece la *victoria* y el *ornato* de lo que realmente representa el *poder* y la *riqueza* de un templo.

El hecho es que, a partir de este cambio radical, en los templos cristianos se lee el Evangelio de Jesús, se recuerda su vida, su pasión y su muerte. Pero ya nada de eso representa lo que ocurrió a las puertas de Jerusalén. Representa, más bien, el signo mundano de violencia y fasto vanidosos que inventó un visionario al servicio del poder imperial. El Evangelio se lee en los templos, desde la altura y la belleza de los altares, por la voz de hombres consagrados, muchas veces revestidos de dignidad excelsa y hasta con pompa y boato. Con la mejor voluntad de enaltecer y ensalzar el Evangelio, lo que en realidad hemos hecho ha sido filtrarlo a través de la «rejilla hermenéutica» de todas las dignidades y privilegios que lleva consigo la religión. Y así, lo que ha ocurrido es que la memoria de Jesús se nos ha deformado hasta el extremo de que ya no podemos entender —y menos aún vivir— el significado real de esa memoria. Estando así las cosas, nos resulta imposible comprender lo que significa y representa «la locura de Dios» y «la debilidad de Dios» (1 Cor 1, 25) tal como san Pablo plantea la significación que el Crucificado tuvo, y quiso tener, para quienes, a lo largo de los tiempos, queremos seguirlo. Esto supuesto, dos cuestiones fundamentales se plantean a la cristología: 1) *El hecho histórico* de la condena a muerte en cruz y las causas que llevaron a esa condena. 2) *La interpretación teológica de ese hecho histórico* y las consecuencias que de él se siguieron. Dos preguntas, por tanto, a las que es obligado responder: *¿por qué murió Jesús?*, *¿para qué murió Jesús?* Entramos así de lleno en los dos problemas centrales de la *soteriología cristiana*.

#### EL HECHO HISTÓRICO: ¿POR QUÉ MATARON A JESÚS?

##### 1. *La dificultad*

La respuesta a esta pregunta sigue siendo hoy una cuestión incansablemente debatida por los estudiosos de este asunto. Se ha dicho con toda razón que las causas históricas que llevaron a Jesús a la cruz siguen siendo muy discutidas<sup>21</sup>. De hecho, la bibliografía que recoge *lo que ocurrió*

20. VC I, 28-31. Cf. J. Fernández Ubiña, «Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano», p. 336.

21. X. Alegre, «Los responsables de la muerte de Jesús»: *Revista Latinoamericana de Teología* XIV (1997), p. 140.



en las últimas horas de la vida de Jesús, y *por qué ocurrió* aquel final trágico, es motivo constante de sucesivos estudios que con frecuencia aportan puntos de vista, no sólo diversos, sino a veces contradictorios<sup>22</sup>. Y es que, efectivamente, al estudiar este asunto, lo primero que conviene tener presente es que estamos ante un problema complejo, erizado de dificultades. Por una razón que se comprende enseguida. Según los relatos de la pasión, que nos dejaron los evangelios, Jesús tuvo que someterse a dos juicios, el religioso ante el sumo sacerdote, Caifás, y el político ante el procurador romano, Poncio Pilato. Como es sabido, en ambos juicios Jesús fue condenado a muerte. Pues bien, estando así las cosas, hay que preguntarse cuál de aquellos juicios fue el decisivo y, por tanto, si Jesús fue sentenciado a muerte por motivos religiosos o, más bien, fue ejecutado por motivos políticos. Dicho de otra forma, se trata de saber si Jesús fue visto como un creyente que desobedeció a sus obligaciones religiosas o, más bien, si fue un ciudadano que violó gravemente las leyes que los súbditos del Imperio tenían ante el emperador. La cuestión es grave. Y es importante tenerla muy presente. Porque el motivo que desencadenó la muerte de Jesús es la clave que explica lo que realmente fue su vida. En definitiva, ¿fue un mal creyente o un mal ciudadano?, ¿atentó contra la religión de Israel o contra el Estado romano? Como es lógico, según sea la respuesta, así tendremos que plantear toda la lectura y la interpretación del Evangelio. Si al final de su vida Jesús fue juzgado, condenado y asesinado de aquella manera, ¿qué nos enseña todo eso?, ¿que debemos ser buenos *creyentes* o que lo importante es portarse como buenos *ciudadanos*?

He dicho que la respuesta no es fácil ni resulta clara. Porque los relatos de la pasión se escribieron en un momento histórico en el que se daban dos circunstancias que inevitablemente enturbiaron la objetividad de los redactores de tales relatos. 1) *La confrontación de los cristianos con los judíos*. De ello tenemos abundante documentación en los *Hechos de los Apóstoles*. Jesús fue judío<sup>23</sup>. Y los primeros cristianos también lo

22. Amplia bibliografía sobre este problema, en R. E. Brown, *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro*, 2 vols., EVD, Estella, 2005-2006; J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 253-272; M. J. Borg y J. D. Crossan, *La última semana de Jesús*, PPC, Madrid, 2007; S. Légasse, *El proceso de Jesús. La historia*, Desclée, Bilbao, 1995; H. Rit, «Wer war schuld am Tod Jesu? Zeitgeschichte, Recht und theologische Deutung»: *Biblische Zeitschrift* 31 (1987), pp. 166 ss.; O. Betz, «Probleme des Prozesses Jesu»: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II/25-1 (1982), pp. 565-647. Para un análisis desde el punto de vista de la tradición judía, cf. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 353-456; G. Vermes, *La verdad sobre el acontecimiento que cambió la historia de la humanidad*, Crítica, Barcelona, 2007.

23. Como dijo J. Wellhausen, «Jesús fue un judío, no un cristiano». Cf. H. D. Betz, «Antike und Christentum», en *Gesammelte Aufsätze* IV, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1998, pp. 3 s.

fueron. De forma que la teología propiamente cristiana comenzó solamente después de Jesús<sup>24</sup>. Lo que provocó que pronto se presentaron los primeros problemas que degeneraron en graves conflictos. Seguramente, la cuestión fundamental que se planteó se centró en saber si Jesús había venido a reformar el judaísmo o si más bien lo que pretendió fue fundar un movimiento religioso nuevo y distinto. No es éste el sitio para analizar y resolver este complicado asunto<sup>25</sup>. Para lo que aquí nos interesa, resulta comprensible que unos cristianos, que seguramente ya estaban fuertemente enfrentados al judaísmo, relataran la condena a muerte de Jesús cargando la mano sobre la responsabilidad que tuvieron los judíos en aquella condena. 2) *La lógica pretensión de los cristianos de no ser vistos como una amenaza para el Imperio*. Es evidente que las recomendaciones que hace san Pablo a los cristianos de Roma para que se sometan al emperador, viendo en eso la voluntad de Dios (Rm 13, 1-7), es un indicio manifiesto del empeño de las primeras comunidades por obtener el reconocimiento de las autoridades civiles del Imperio. Esto sucedía ya en los años 55 al 57, la fecha más probable de composición de este escrito<sup>26</sup>. Es verdad que esta pretensión de los cristianos se vio frustrada ya desde los años 40, en tiempo de emperador Claudio, cuando según Suetonio el emperador expulsó de Roma a los judíos, que provocaban disturbios *impulsore Chresto*<sup>27</sup>. Y lo más seguro es que este *Chresto* sea una simple deformación de *Christus*<sup>28</sup>. En cualquier caso, y sea de esto lo que sea, se puede pensar que, estando así las cosas, los redactores de los evangelios mostraran interés por culpar a las autoridades judías de la condena a muerte de Jesús, exculpando de esa manera (en cuanto era posible) al poder del Imperio en un hecho tan afrentoso como era la condena a morir colgado de una cruz.

Sin duda, todo esto debió de influir para que los relatos de la pasión estén compuestos de forma que los responsables de la condena a muerte parecen ser claramente los judíos, mientras que la figura del procurador romano produce la impresión de que quería evitar a toda costa la condena a muerte en la cruz y, lo que es más notable, declaraba en público que Jesús era inocente (Jn 18, 38b). Sin embargo, es engañoso y hasta puede ser peligroso precipitarse cuando se trata de pronunciarse a favor de una conclusión clara y firme sobre quiénes fueron realmente los res-

24. A. Piñero, *Los cristianismos derrotados*, Edaf, Madrid, 2007, p. 21.

25. Análisis, con abundante bibliografía sobre este problema, en H. Küng, *El cristianismo*, pp. 113-120.

26. D. Marguerat, *Introducción al Nuevo Testamento*, Desclée, Bilbao, 2008, p. 170.

27. *Claud.*, 21, 3. Cf. R. Teja, «El cristianismo y el Imperio romano», en M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (eds.), *Historia del cristianismo I*, p. 294.

28. R. Teja, «El cristianismo y el Imperio romano», p. 294.

pensables de la muerte violenta de Jesús. De ahí que Y. Conzelmann y A. Lindemann se limitan a afirmar, con excesiva sobriedad, que «históricamente no se puede garantizar mucho más que el hecho de la condena y crucifixión de Jesús»<sup>29</sup>. Pero, ¿realmente no podemos saber algo más concreto sobre lo que motivó la condena de Jesús a morir crucificado?

## 2. *El motivo de la muerte en cruz*

Ante todo, es de suma importancia dejar claro que el pueblo de Israel, como tal, ni rechazó a Jesús ni fue el responsable de la condena a muerte de Jesús. El antisemitismo, que pronto se hizo notar entre los cristianos, es lo que sin duda impulsó esta explicación según la cual la responsabilidad de la condena a muerte estuvo en la decisión del pueblo en general. Es verdad que los evangelios de *Mateo* y *Marcos* señalan a la multitud del pueblo como responsable de la decisión que prefirió salvar a Barrabás y condenar a Jesús (Mt 27, 20-24; Mc 15, 11-15). Y aunque ambos evangelios señalan que la multitud optó por Barrabás y rechazó a Jesús porque los sumos sacerdotes convencieron a la gente para que tomara semejante decisión, el hecho es que el conjunto de estos relatos deja la impresión de que, efectivamente, fue el pueblo de Israel el que rechazó al Mesías. Todo esto es cierto. Pero nunca se debería olvidar lo que acertadamente ha indicado un autor tan competente y nada sospechoso de manipular el texto como es Ulrich Luz. En su comentario del *Evangelio de Mateo*, Luz hace notar que estamos ante un texto clave de dicho evangelio cuya historia tuvo el efecto de acarrear «un sufrimiento infinito a los judíos». Por eso, piensa fundadamente este autor, la exégesis tendrá que cuidarse de sobreinterpretar este texto en clave teológica. Porque en buena «crítica de las formas» no es una proposición dogmática, sino que es parte, final y culminación de un relato. Además, se trata de un relato que «probablemente inventó Mateo». Y, como finalmente indica el mismo U. Luz, «tomar a la ligera unos textos básicos del Nuevo Testamento posiblemente antijudíos es sin duda lo menos decoroso que los cristianos pueden hacer después de la larga historia de sufrimiento judío en países cristianos»<sup>30</sup>.

Ahora bien, esto supuesto, como respuesta a la pregunta *¿por qué mataron a Jesús?*, en el estado actual de la investigación histórica, con suficiente seguridad se pueden decir dos cosas: 1) *Los responsables prin-*

29. *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1975, p. 378. Citado por X. Alegre, «Los responsables de la muerte de Jesús», p. 140.

30. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* IV, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 366. Cf. W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, EThSt, Echter, Würzburg, 1975, p. 73.

*cipales de la muerte de Jesús fueron los «sumos sacerdotes»*<sup>31</sup>. Ellos fueron quienes, ya antes del juicio definitivo, lo condenaron a muerte (Jn 11, 47-53). Ellos fueron también quienes, antes que el procurador romano, juzgaron y sentenciaron a Jesús como blasfemo que, según la Ley de Moisés, era reo de pena capital (Mt 26, 57-67; Mc 14, 53-65; Lc 22, 54-55.63-71; Jn 18, 12-14.19-24; cf. Lev 24, 16), si bien el Sane-drín pronunció formalmente el decreto de muerte al final de la sesión, en la madrugada (Mt 27, 1)<sup>32</sup>. 2) *La participación de los romanos en la muerte de Jesús parece incuestionable*, desde el punto de vista histórico<sup>33</sup>. El hecho de que Jesús muriera crucificado nos dice con claridad que la sentencia de muerte estuvo justificada por motivos políticos<sup>34</sup>. Al llegar a este punto, es decisivo tener en cuenta que los judíos ejecutaban a los reos mediante la lapidación, cosa que se dice expresamente en Lev 24, 16. Por otra parte, se sabe que los romanos utilizaron en Palestina la ejecución de los reos mediante la cruz entre los años 63 a.C. y 66 d.C. Pero hicieron eso solamente contra los rebeldes al Imperio<sup>35</sup>. Cosa que se confirma si tenemos en cuenta que a Jesús lo crucificaron entre dos *lestai* (Mc 15, 27; Mt 27, 38), un término que según Flavio Josefo se utilizaba principalmente para designar a los rebeldes políticos<sup>36</sup>.

### 3. *El enfrentamiento con el sistema*

Sabiendo, pues, que fue cierta la *responsabilidad de la religión* («sumos sacerdotes») y decisiva la *participación de la política* («los romanos»), se puede y se debe afirmar que a Jesús lo asesinaron en una cruz por su *enfrentamiento directo con el sistema* dominante en la sociedad y en la cultura de su tiempo. Los expertos en la historia del judaísmo del siglo I discuten si, en los evangelios, se encuentran argumentos fehacientes para demostrar que Jesús transgredió leyes que pudieran justificar entonces, no sólo el linchamiento (lapidación) de los «pecadores» que violaban de forma reiterada y consciente la Ley de Moisés<sup>37</sup>. No sabemos con seguridad si los israelitas que vivían en Judea, en el tiempo que duró la do-

31. Cf. X. Alegre, «Los responsables de la muerte de Jesús», p. 167.

32. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* IV, p. 258.

33. X. Alegre, «Los responsables de la muerte de Jesús», p. 168.

34. H. W. Kuhn, «Kreutz II», en *Theologische RealEnzyklopädie* XIX, 1990, p. 717; X. Alegre, «Los responsables de la muerte de Jesús», p. 168.

35. H. W. Kuhn, «Kreutz II», p. 717.

36. *Ibid.*, p. 717. Citado por X. Alegre, «Los responsables de la muerte de Jesús», p. 168. Cf. también, H. W. Kuhn, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 25/1, pp. 726 ss.

37. Cf. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* I, pp. 323-324: Íd., «Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu von dem Hohen Rat»: *ZNW* 43 (1950-1951), pp. 145-150.

minación romana, podían ejecutar legalmente sentencias capitales. En todo caso, es seguro que, por ejemplo, a Esteban lo mataron mediante la lapidación (Hech 7, 54 - 8, 1). Pero hay quienes piensan que, en el caso de Esteban, lo que se produjo fue simplemente un linchamiento popular. Sea lo que sea de esta cuestión, lo que es seguro es que Jesús no murió apedreado por los judíos, sino crucificado por los romanos. De ahí que la cuestión está en saber qué base legal pudo tener el procurador de Roma para sentenciar a muerte, y muerte de cruz, a un ciudadano que, a primera vista al menos, no parece que hubiera quebrantado las leyes del Imperio. Al menos, los evangelios no hacen la menor mención de un posible conflicto entre Jesús y el ejército romano de ocupación. Así las cosas, realmente ¿por qué crucificaron a Jesús?

Empezando por lo más claro, parece razonable pensar que un hombre, que se había pasado más de dos años hablando de un reino, que reunió en torno a sí un grupo de seguidores, que movió masas de gente entusiasmada hasta el punto de que, según parece, en una ocasión (al menos) pretendieron proclamarlo rey (Jn 6, 15)<sup>38</sup>, y que sobre todo profirió amenazas contra el Templo, se puede decir de ese hombre (Jesús) que «era un candidato a la ejecución»<sup>39</sup>. Aquí es importante recordar que, mientras Judea estuvo bajo el mando de un procurador romano, las crucifixiones fueron frecuentes en aquella región. El año 70 resultó especialmente cruel en cuanto a este tipo de ejecuciones. Las abundantes tablillas que indican los motivos de cada crucifixión, y que se han conservado hasta hoy, dan buena cuenta de que esta práctica tan brutal de los legionarios romanos fue frecuente<sup>40</sup>.

Intentando concretar con más precisión el motivo de la crucifixión, se ha llegado a decir que el único punto que no desaparecerá del horizonte es el del ataque (de palabra y de obra) contra el Templo. Mateo y Marcos en la escena del juicio barren bajo la alfombra la amenaza de destruir el Santuario, y Lucas lo omite. Sin embargo, surge inesperadamente más adelante (Mt 27, 40 / Mc 15, 29; cf. Hech 6, 14). Marcos vincula la decisión determinante de asesinar a Jesús con la acción en el Templo (no con el dicho) (Mc 11, 18). No hay razón para suponer que en este caso tuviera acceso a la mente de los dirigentes judíos, pero en esta ocasión (a diferencia de Mc 3, 6) parece haber dado en el blanco.

38. Dado el éxito popular de Jesús, se ha dicho razonablemente que esta referencia del *Evangelio de Juan* y el proceso del Sanedrín contra Jesús presupone tal éxito y debe de tener algún anclaje en la vida de Jesús. G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 248.

39. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 422.

40. Suetonio, *Calígula*, 32, 2. Citado por J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos II*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 374. Cf. también N. Haas, «Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar»: *IEJ* 20 (1970), pp. 38-59.

La escena del Templo es el último acontecimiento público de la vida de Jesús: vivió lo suficiente para contarlo, pero no mucho más. En este caso, parece completamente razonable la argumentación *post hoc ergo propter hoc*<sup>41</sup>. Y es que, efectivamente, el gesto provocador de la expulsión de los mercaderes del Templo debió de causar tal impresión en los habitantes de Jerusalén, especialmente entre los sacerdotes y personal allegado al santuario, que, teniendo aquellos hombres tantas acusaciones como tenían contra Jesús, cuando llega el momento del juicio último, la denuncia definitiva que se hace contra él es que había anunciado la destrucción del Templo (Mc 14, 58; cf. Mt 26, 61; Hech 6, 14). Y de la misma manera, estando ya Jesús agonizando en la cruz, la burla suprema que se le echó en cara fue precisamente su amenaza contra el Templo (Mt 27, 40; Mc 15, 29)<sup>42</sup>.

Los ciudadanos de Jerusalén tenían serias razones para ver, en la amenaza al Templo, una seria amenaza también para todos ellos. No sólo porque el *hieros* (sagrado) y el *naos* (la parte del Templo donde se pensaba que habitaba la divinidad) representaban el corazón mismo de la vida y de la religiosidad de Israel<sup>43</sup>, sino además porque la vida económica de Jerusalén, el comercio, las profesiones, la conservación de los edificios, los cuidados de limpieza, la pavimentación de las calles, y tal vez también la conservación del agua<sup>44</sup>, todo eso dependía de los cuantiosos ingresos que proporcionaba el incesante flujo de peregrinos que, sobre todo con motivo de las fiestas principales, afluía a la capital, y también para la provincia, donde florecía una importante industria<sup>45</sup>.

Pero, si todo este asunto se piensa más despacio, pronto se advierte que el motivo por el que le dieron muerte a Jesús, de la forma más cruel que entonces se podía asesinar a alguien, no fue un solo motivo. Por supuesto, la cuestión del Templo fue decisiva. Pero no fue la única cuestión que, en la sociedad de la Palestina del siglo I, se tenía contra Jesús. El problema era mucho más serio y bastante más amplio. Este problema se puede formular utilizando terminología bíblica, como lo hace X. Alegre, destacando que a Jesús lo mataron porque, como dice el Apocalipsis, fue el «testigo fiel» del proyecto original de Dios, que fue capaz de realizar en la tierra el reino-reinado de Dios<sup>46</sup>. Pero, si estamos hablando del «hecho histórico», es decir, si se trata de explicar lo

41. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, pp. 432-433.

42. Cf. A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1980, pp. 70-71.

43. X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, p. 556.

44. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, pp. 44-46.

45. *Ibid.*, p. 46.

46. X. Alegre, «Los responsables de la muerte de Jesús», pp. 170-171.

que allí pasó, lo que ocurrió en la sociedad judía del siglo I para que las autoridades decidieran matar a Jesús y quitarlo de en medio de una vez para siempre, entonces hay que echar mano de hechos y datos concretos que puedan dar razón de lo que hicieron las autoridades tanto religiosas como políticas. Jesús, en efecto, fue ejecutado por motivos religiosos y por motivos políticos.

#### 4. *Motivos religiosos*

Si nos referimos a los *motivos religiosos*, ocurre con frecuencia que no pocos estudiosos dan la impresión de que el árbol les tapa el bosque. Analizan hasta el último detalle determinados pasajes, para precisar si Jesús transgredió tal o cual mandamiento de la Torá. Pero quizá no advierten algo que es mucho más determinante. Me refiero a *la religiosidad de Jesús*, tal como él la vivió y tal como la enseñó a sus discípulos y a la gente. No cabe duda de que Jesús fue un judío profundamente religioso, como queda patente en la abundante documentación que ofrecen los evangelios sobre su relación intensa y frecuente con el Padre. Pero, tan cierto como eso, es que *la religiosidad de Jesús se separó de la religión judía* en cosas enteramente fundamentales. Como ya he dicho en este libro, Jesús le cambió el nombre a Dios, al llamarlo Padre. Y, con el nombre, modificó el concepto mismo de Dios.

Jesús, además, por lo que de él cuentan los evangelios, acudió al Templo para hablar a la gente y explicar su mensaje, pero nunca se dice que él asistiera en el santuario a las funciones religiosas o que participara en el culto que celebraban los sacerdotes. Es más, Jesús —ya se ha dicho— anunció la destrucción y la consiguiente desaparición del Templo. A esto hay que sumar su «escandalosa» libertad en cuanto se refería a la estricta observancia de normas, leyes, interpretaciones rabínicas de aquellas leyes, tradiciones alimentarias, costumbres de gente piadosa acerca del trato con mujeres, extranjeros, pecadores, publicanos y otras personas de mala reputación. De ahí sus frecuentes conflictos con los grupos más fieles a la religiosidad establecida, especialmente los fariseos. La documentación que ofrecen los evangelios, en este sentido, es tan abundante y variada, que parece una especie de manipulación la propuesta de quienes intentan minimizar la influencia de los fariseos en el final trágico de Jesús<sup>47</sup>. Por supuesto, se puede asegurar que los jefes de los sacerdotes eran quienes actuaban de intermediarios entre los romanos y el pueblo<sup>48</sup>. Pero insisto en que centrar el problema de la muerte

47. Cf. W. Beilner, *Der Ursprung des Pharisaismus*, BZ 3, 1959; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Walter de Gruyter, Berlin, 1974. Citados por E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 443.

48. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 451.

de Jesús en el conflicto con el Templo<sup>49</sup>, me parece una reducción de la totalidad del acontecimiento de Jesús tal como de hecho sucedió<sup>50</sup>. Lo que Jesús vivió y enseñó tuvo una continuidad en el grupo de discípulos que, después de su muerte y resurrección, se emanciparon de la «religión madre»<sup>51</sup>, el judaísmo, de forma que existió sin duda alguna una continuidad entre Jesús y el movimiento subsiguiente que cuajó en el cristianismo naciente<sup>52</sup>. Ahora bien, esto nos viene a decir que, al igual que el cristianismo primitivo, el origen del que partió, Jesús mismo, fue actor y fue responsable de un «comportamiento social desviado»<sup>53</sup>. Es decir, un comportamiento y, en general, una forma de vida que no se ajustó, entre otras cosas, a la religión de su tiempo y de su pueblo. Y no se ajustó hasta el extremo de que los dirigentes de aquella religión vieron en Jesús un auténtico peligro, una seria amenaza, para el Templo, para sus prácticas y culto sagrado, para ellos mismos (cf. Jn 11, 47-53). La religiosidad, tal como Jesús la entendió y la vivió, fue mucho más profunda y radical de lo que quizá podemos imaginar, como explicaré en la conclusión final de este libro. El *nuevo paradigma religioso*, que Jesús planteó, fue la verdadera causa que provocó su condena a muerte. Sin duda que los dirigentes religiosos de Israel no pudieron comprender, en toda su hondura, lo que realmente representaba la nueva forma de entender y de vivir la religión tal como Jesús planteaba ese problema capital en aquella cultura y en cualquier cultura. En todo caso, lo que los sumos sacerdotes, senadores del pueblo y rabinos vieron es que lo que Jesús vivía y pretendía era incompatible con lo que ellos vivían y enseñaban a la gente. Las consecuencias que el proyecto de Jesús entrañaba, ni las entendieron aquellos hombres, ni seguramente las hemos entendido nosotros todavía.

### 5. *Motivos políticos*

Por lo que respecta a los *motivos políticos*, está generalmente aceptado que Pilatos condenó a Jesús en un juicio regular, de acuerdo con las leyes del Imperio. Se sabe que sólo el procurador romano podía dictar una

49. *Ibid.*, p. 456.

50. Por lo demás, me parece que la documentación bibliográfica que maneja Sanders sobre este punto es limitada, quizá parcial y, en todo caso, desconoce obras importantes que se han escrito sobre el tema. Me parece mejor documentada y más ponderada la interpretación que hacen de este asunto G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, pp. 151 y 162-167.

51. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, p. 197.

52. M. Ebner, *Jesús von Nazaret in seiner Zeit*, Katolische Bibelwerk, Stuttgart, 2003. Citado por G. Theissen, *El movimiento de Jesús*, p. 25.

53. G. Theissen, *El movimiento de Jesús*, p. 29.



sentencia de muerte<sup>54</sup>. Además, el hecho de que fuera crucificado y que la causa de la sentencia, tal como constaba en la cruz, dijera que allí estaba ajusticiado el «rey de los judíos», hace pensar que los acusadores presentaron a Jesús como revolucionario político. Un revolucionario que, de la manera que fuere, ponía en peligro la dominación legítima del Imperio romano en Palestina<sup>55</sup>. Precizando más este asunto, lo más seguro es que Jesús fue condenado por el delito de *seditio*<sup>56</sup>, puesto que, según parece, a oídos de Pilatos había llegado la denuncia de que Jesús pretendía ser «el rey de los judíos» (Jn 19, 33-38). No es posible precisar en qué sentido había entendido esta acusación el procurador romano. Lo menos que se puede decir es que, en tal acusación, el responsable supremo de la autoridad de Roma había visto alguna forma de amenaza para la estabilidad del Imperio y su dominación en Palestina. ¿Es posible concretar más la posible amenaza que el poder político romano vio en Jesús, en su vida, su actividad y sus enseñanzas?

Es frecuente que los estudiosos de la pasión y muerte de Jesús afirmen que fue condenado a muerte por el poder político de Roma. Pero también ocurre que los investigadores de este asunto no pasan de lo dicho. En los relatos de la pasión se informa de la insistencia de las autoridades religiosas judías ante Pilatos para conseguir de él la condena a muerte en cruz. Esto supuesto, la cuestión está en saber si Pilatos aprobó la sentencia capital forzado sólo por la presión de las autoridades judías o si, más bien, el representante oficial de Roma sabía que Jesús constituía un peligro real y serio para los intereses del Imperio. Planteada la pregunta en estos términos, no parece que Pilatos se dejara impresionar por la petición de los sacerdotes judíos hasta el extremo de ceder por miedo a ellos. La crueldad con que Roma procedía en Palestina<sup>57</sup> no avala la necesidad de las insistentes súplicas de las máximas autoridades judías. Por otra parte, tampoco Pilatos podía proceder a su antojo a la

54. J. Becker, *Jesus von Nazareth*, Walter de Gruyter, Berlin, 1996, p. 430. Citado por X. Alegre, «Los responsables de la muerte de Jesús», p. 169.

55. S. Légasse, *El proceso de Jesús. La historia*, Desclée, Bilbao, 1995, p. 105. Cf. X. Alegre, «Los responsables de la muerte de Jesús», p. 169.

56. Cf. H. Ritt, «Wer war schuld am Tod Jesu? Zeitgeschichte, Recht und theologische Deutung»: *Biblische Zeitschrift* 31 (1987), p. 173. Cf. X. Alegre, «Los responsables de la muerte de Jesús», p. 169.

57. Se sabe que hacía mucho tiempo que los judíos coetáneos de Jesús conocían las ejecuciones en cruz practicadas por el poder militar romano. Lo que explica el llamamiento de Jesús a que sus seguidores cargaran con la cruz (Mc 8, 34). La gente que escuchaba tal llamamiento sabía de qué iba la cosa. Cf. J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos* II, p. 26. Episodios de crueldad brutal, durante el siglo I, están atestiguados por Flavio Josefo: *Ant.* XVIII, 4, 1, nn. 86-87; XVIII, 3, 1, nn. 51-59; XVII, 9, 3, nn. 213-218; *Bell.*, XIII, 13, 5, n. 372; II, 9, 2, nn. 169-174, etc. Cf. J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas* III, pp. 520-521.

hora de dictar sentencias de muerte contra los revoltosos, si no existían hechos justificantes y documentados del delito. El año 35, el procónsul de Siria, L. Vitelio, envió a Pilatos a Roma para que diera cuenta de una matanza de galileos en los alrededores del monte Garizín<sup>58</sup>. El motivo de la condena a muerte de Jesús debió de tener su explicación, más bien, en asuntos que a Roma le tenían que preocupar bastante más que los problemas internos de la religiosidad judía. No es de suponer que a las autoridades romanas les inquietara demasiado el hecho de que un exaltado galileo se hubiera puesto a complicar la venta de animales para los sacrificios rituales del Santuario, cuando se sabe que Pilatos se sintió con autoridad para financiar con fondos del tesoro del Templo la construcción de un acueducto para llevar agua a Jerusalén<sup>59</sup>.

Como es lógico, a Roma le inquietaban sus intereses. Y, entre ellos, de forma eminente el legado más grande que nos dejó la cultura romana, el Derecho. Esto supuesto, los buenos conocedores del Derecho romano saben perfectamente que los juristas de aquel tiempo «se ocuparon preferentemente del Derecho privado y prestaron escasa atención a los asuntos públicos, penales o religiosos. El Derecho referente a estas últimas materias fue excluido del Derecho civil de manera que éste se convirtió en sinónimo de Derecho privado»<sup>60</sup>. Ahora bien, si algo fue determinante en la estructura del Derecho romano, fue el conjunto de reglas que gobernaban y protegían la *propiedad individual* y las acciones derivadas de ésta<sup>61</sup>, hasta el punto de que, ya las XII Tablas, disponían que cuando el propietario de una casa capturase a un ladrón en el mismo acto del robo, si el ladrón se resistía al arresto, el dueño de la casa podía matar al delincuente sin dar explicaciones<sup>62</sup>. Literalmente, el principio rector del Derecho romano era la defensa de la propiedad privada. Lo mío es mío y de ello no tengo que dar explicación a nadie. De forma que este criterio se llevaba hasta el extremo de anteponer la propiedad a la vida humana.

Pues bien, si todo esto se tiene debidamente en cuenta, enseguida se comprende que las enseñanzas de Jesús tuvieron que entrar directamente en conflicto más con los romanos que con los judíos. Hoy está fuera de duda que *la actitud ante la posesión de los bienes y la renuncia al propio honor* fueron los dos valores fundamentales que definieron las exi-

58. J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas* III, p. 521, que remite a Josefo, *Ant.*, XVIII, 4, 1, nn. 86-87.

59. F. Josefo, *Ant.*, XVIII, 3, 2. nn. 60-62; *Bell.*, II, 9, 4, nn. 175-177.

60. P. E. Stein, *El Derecho romano en la historia de Europa*, Siglo XXI, Madrid, 2001, p. 19.

61. *Ibid.*, p. 1.

62. *Ibid.*, p. 7.

gencias básicas de Jesús y del cristianismo primitivo. Lo que es lo mismo que afirmar y concretar «los dos valores fundamentales del cristianismo primitivo, *el amor y la renuncia al estatus*». Porque, en definitiva, «Dios mismo realiza el amor (sin intervención humana) amando a sus enemigos, los pecadores. Realiza la humildad acercándose a los humanos en su finitud y renunciando al estatus divino»<sup>63</sup>. Ahora bien, estos dos valores fundamentales del cristianismo primitivo, valores aprendidos de la vida y de las enseñanzas de Jesús, entran directamente en conflicto con los postulados más básicos del Derecho y de la cultura de la Roma del siglo I. Justamente cuando en el Imperio se habían alcanzado las formas más refinadas en la defensa jurídica de la propiedad privada, se dio la presencia en Roma de las más bárbaras atrocidades de emperadores tan brutales como Nerón, Calígula y Domiciano<sup>64</sup>. Estando así las cosas, ya en el siglo I, Roma no podía soportar el incipiente movimiento de un agitador carismático y profético, Jesús, que con sus seguidores estaba minando, no ya el dominio del Imperio en una lejana y pequeña provincia de Oriente, sino algo mucho más fundamental: los pilares jurídicos y culturales sobre los que se asentaba la estabilidad de la sociedad, la propiedad de los bienes y el honor de los notables. Y más aún cuando todo esto se presentaba, no como el apasionado intento de un cabecilla galileo cualquiera, que hablaba en nombre propio o de su grupo, sino que, en el caso de Jesús, la cosa era mucho más seria. Porque, tal como Jesús presentaba su proyecto, era Dios mismo el que estaba empeñado y comprometido en aquella subversión de valores. ¿Se podría explicar por eso la inquietud y el miedo del propio Pilatos cuando pregunta asustado a Jesús si él era el Hijo de Dios? (Jn 19, 7-12). La exégesis tradicional se ha interesado sobre todo por el sentido teológico que el título de «Hijo de Dios» tenía para el propio Jesús<sup>65</sup>. Pero no se ha interesado en explicar por qué, si realmente Jesús «se hacía Hijo de Dios» (Jn 19, 7), ese título asustó tanto al representante de Roma en Jerusalén. No es posible saber lo que el autor del cuarto Evangelio tenía en su cabeza cuando destacó este miedo de Pilatos.

En todo caso, si tenemos presente que los evangelios —como ya expliqué en el capítulo segundo de este libro— nos transmiten sobre todo un *mensaje religioso* que entraña una *subversión de valores*, no es ningún despropósito aceptar que, efectivamente, el procurador romano tuvo motivos para ver en aquel extraño galileo un inquietante agitador

63. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, p. 105.

64. *Ibid.*, pp. 22-23.

65. D. Muñoz León, «Filiación en el evangelio de Juan», en J. J. Ayán, P. de Navascués y M. Aróztegui (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo II*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 242 y 259.

que merecía la condena de los crucificados. Lo más importante aquí es recordar que, frente al principio jurídico romano que privilegiaba el derecho a los propios bienes por encima del derecho a la vida del otro, Jesús no dejó de insistir en que lo primero no es mantener la propiedad de los bienes, sino respetar a los demás incluso cuando son agresores nuestros. De la misma manera que la renuncia a la propia condición social aparece en los evangelios sinópticos como la imagen contraria a la opresión por parte de los soberanos del mundo (Mc 10, 41 ss.), de forma que Jesús precisamente es el modelo de la renuncia a la propia condición social (Mc 10, 45)<sup>66</sup>. Cualquiera que conozca los criterios rectores de la cultura y de la sociedad romana, en el siglo I, entiende perfectamente que los criterios y valores del Evangelio eran el peligro más serio para el Imperio. Porque con los criterios que propuso Jesús el Imperio se vería seriamente cuestionado; y cualquier otro régimen imperial no cuenta ni con la legitimación de las creencias religiosas ni con la estabilidad necesaria para sostenerse. Si, según el Nuevo Testamento (tanto en los evangelios como en Pablo), Dios mismo se convierte en el modelo más desconcertante de renuncia a la propia condición social, es lógico concluir que en Jesús se realizaba al pie de la letra lo que acertadamente se ha calificado como la «esclavitud gloriosa» (*èndoxos douleía*). El que tenía rango y categoría de Dios, renunció al poder y a la gloria para hacerse como uno de tantos. No nos hacemos idea de lo que esto representa en la vida. Y, menos aún, lo que tenía que representar en la vida de las gentes del Imperio de hace veinte siglos. Acertadamente se ha recordado que, para Séneca, semejante humillación de sí mismo tenía que ser inconcebible en un emperador, que era quien mejor conocía hasta qué punto la gloria y la soberanía eran entendidas como una verdadera «esclavitud gloriosa», en el sentido de que el emperador está atado irremisiblemente a la «esclavitud» de la «gloria». Por eso se comprende lo que Séneca le escribe a su pupilo Nerón: «Tú no puedes alejarte de ti mismo, de tu elevado rango; él te posee, y dondequiera que vayas, te sigue con gran pompa. La servidumbre propia de tu elevadísimo rango consiste en el hecho de no poder llegar a ser menos importante (*est haec summae magnitudinis servitus non posse fieri minorem*); pero precisamente esta necesidad la tienes en común con los dioses, y a ellos no les es dado descender, como tampoco te es dado a ti, sin correr riesgo. Tú estás ‘enclavado’ en tu rango»<sup>67</sup>. Ni Séneca, el más humano de los estoicos del humanizador estoicismo imperial, pudo entender los criterios determinantes del radicalismo del Evangelio. Las mejores ideas

66. G. Theissen, *El movimiento de Jesús*, p. 310.

67. Séneca, *De clementia*, III, 6, 2 s. Citado por G. Theissen, *El movimiento de Jesús*, p. 310.

de aquel tiempo, en la culta Roma, se orientaban más hacia la «fantasía social» que hacia la «utopía social»<sup>68</sup>. El «radicalismo evangélico», encarnado en «el Dios de las gentes más humildes», era una pieza tan incomprensible como extraña para las gentes que se sentían integradas en el tejido social y jurídico del Imperio<sup>69</sup>.

#### LA INTERPRETACIÓN DEL HECHO HISTÓRICO: ¿PARA QUÉ MURIÓ JESÚS?

##### 1. *Era (y es) necesario buscar una explicación*

Si con todo su talento y su comprobada humanidad, Séneca no entendía, ni podía entender, que el altísimo rango del emperador se viera privado de su grandeza, de su poder y de su majestad, es evidente que a cualquier ciudadano del Imperio le tenía que resultar imposible aceptar que alguien, que era venerado como Dios, terminara ajusticiado como un malhechor o, lo que tenía que parecer más espantoso en aquel tiempo, que semejante presunto Dios terminara siendo un crucificado, uno más de los muchos inquietantes subversivos que pretendían desestabilizar el orden establecido por los dioses y sus representantes en la tierra, los emperadores y los sacerdotes. Se sabe que los romanos se enorgullecían de ser el pueblo más religioso del mundo. Según afirmaba Cicerón, «si nos comparamos con las demás naciones, resultamos iguales o inferiores en diversos terrenos, excepto en el de la religión, que significa el culto de los dioses, en el que somos con mucho superiores»<sup>70</sup>. Dicho en dos palabras, un «Dios crucificado» era, para los ciudadanos del Imperio, una estricta y literal contradicción.

Estando así las cosas, parece razonable pensar que los primeros cristianos debieron preocuparse por dar una explicación al hecho desconcertante de que ellos adoraban precisamente a un «Dios crucificado». Eso, ni más ni menos, era Jesús, tal como el cristianismo empezó a predicarlo desde el primer momento. Pero, es claro, si eso se decía en serio, había que justificarlo, es decir, se hacía enteramente obligatorio argumentar qué razón de ser y qué significado podía tener un «Dios» literalmente contradictorio y hasta repugnante para la mentalidad de aquellas gentes, educadas en la tradición del culto más respetuoso y reverencial a la deidad.

68. Séneca, *Epist.*, 90, 36 ss.

69. W. Stegemann, «Wanderradikalismus im Urchristentum?», en W. Schotroff y W. Stegemann (eds.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen*, Kaiser, München, 1979, p. 118.

70. «... religione id est cultu deorum, multo superiores» (*De natura deorum*, II, 3). Cf. R. Schilling, «Religión romana», en C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum* I, Cristiandad, Madrid, 1973, p. 435.

Pero la necesidad de buscar una explicación al hecho de venerar como Dios a un crucificado la sentirían, sin duda, no sólo los ciudadanos del Imperio en general, sino más en concreto —y quizá de forma más acuciante— los mismos cristianos. Primero, porque ellos, a fin de cuentas, eran (de una forma o de otra) ciudadanos del Imperio y, por tanto, eran mujeres y hombres que habían asimilado la misma cultura. Pero, además de eso, asociar el proyecto de Dios con una muerte tan horrenda, con una descalificación social tan fuerte y, más que nada, con un fracaso tan absoluto, todo eso tenía que resultar muy complicado de armonizar. Si Jesús había fracasado, en él había fracasado también Dios. ¿Y cómo creer en semejante Dios? ¿Qué credibilidad podía merecer un fracasado total?

Visto así el problema, lo primero que conviene recordar es que la insistencia de la predicación cristiana primitiva en que el Crucificado era el mismo que el Resucitado (1 Cor 15, 3-5; Mc 16, 16; Mt 28, 5-7; Lc 24, 36-49; Jn 20, 24-29) representaba evidentemente un argumento en favor del Crucificado, es decir, con ello se justificaba que aquel judío, que había fracasado en una cruz, había sido restablecido y, mucho más que eso, había sido enaltecido y exaltado por el Padre del cielo elevándolo a la condición de Hijo de Dios, Mesías y Señor nuestro (Rm 1, 4). Pero el problema que entonces se presentaba —y que ahora se nos hace más difícil de entender— es cómo y hasta qué punto se puede explicar que *el supremo bien, la salvación*, se tenga que alcanzar mediante *el supremo mal, el dolor, el fracaso y la muerte*. He aquí por qué la explicación del hecho histórico de la muerte de Jesús entraña dificultades que sobre todo, a quienes vivimos en nuestra cultura actual, nos resultan extremadamente difíciles de entender. Más que nada, porque de nuevo aquí nos volvemos a encontrar con el Enigma y el Misterio. Si decimos que el Enigma y el Misterio de Dios se nos ha hecho visible y tangible al humanizarse y revelarse el Trascendente en un ser humano, el hombre Jesús de Nazaret, al final de la historia nos encontramos de nuevo con el problema de siempre: el *bien* se consigue mediante el *mal*, la *vida* se alcanza mediante la *muerte*, y a la *felicidad* se llega a través del *sufrimiento*. De donde resulta que tropezamos con el problema de siempre: o Dios no es todo bondad o Dios no es todo poder. Porque el poder y la bondad, por una parte, no casan ni pueden casar, por otra parte, con el Crucificado como centinela del horizonte de la vida que nos proyecta al cielo.

Pero, a lo dicho, es necesario añadir todavía algo que es capital en este asunto. Como vamos a ver enseguida, la explicación que los autores del Nuevo Testamento le dan a la muerte de Jesús en la cruz resulta tan enigmática y plantea tales preguntas, que no es ningún despropósito pensar que, en lugar de resolver las dudas, lo que hacen estos autores

es acentuarlas. De forma que parece imprescindible exponer, en primer lugar, en qué consiste la explicación o interpretación que el Nuevo Testamento le da a la muerte violenta y cruel de Jesús, y luego, en segundo lugar, intentar resolver las acuciantes preguntas que la soteriología (doctrina de la salvación) del Nuevo Testamento deja pendientes de una respuesta medianamente satisfactoria.

## 2. «Por nosotros», «por nuestros pecados»

Cuando las diversas tradiciones del Nuevo Testamento intentan dar una razón del misterioso final que tuvo la vida de Jesús o cuando pretenden justificar por qué ocurrió aquello, echan mano principalmente de dos fórmulas que se repiten con cierta frecuencia: Jesús el Cristo murió «por nosotros» o también «por nuestros pecados». La preposición castellana «por», se expresa en griego con cuatro preposiciones: *hyper*, *peri*, *anti*, *día*. En el Nuevo Testamento, la más recurrente de estas preposiciones es *hyper*. Pero, de momento, lo importante es caer en la cuenta de que, mediante este lenguaje, lo que se quiere decir es que Jesús murió «en favor nuestro» o que padeció y murió «debido a» nuestros pecados<sup>71</sup>. O sea, dicho en lenguaje llano y directo: Jesús murió crucificado por estos dos motivos: «para nuestra salvación» o también «debido a nuestros pecados». En el primer caso, la muerte de Jesús ocurrió *en favor nuestro*; en el segundo, sucedió *por culpa nuestra*.

Las fórmulas que utilizan la preposición «por» confirman lo que acabo de indicar. De Jesús, el Mesías, el Hijo de Dios, se dice que: «se entregó por (*hyper*) mí» (Gal 2, 20); «aquel por (*hyper*) quien murió Cristo» (Rm 14, 15); «mi cuerpo que se entrega por (*hyper*) vosotros» (1 Cor 11, 24); «murió por (*hyper*) todos» (2 Cor 5, 15); «se entregó por (*hyper*) nosotros» (1 Tim 2, 6); «penetró Cristo en el Templo, para presentarse en favor (*hyper*) nuestro» (Heb 9, 24); «mi sangre que se derrama por (*hyper*) muchos» (Mc 14, 24); «mi sangre que se derrama por (*peri*) muchos» (Mt 26, 28); «mi cuerpo que va a ser entregado por (*hyper*) vosotros» (Lc 22, 19); «este cáliz que va a ser derramado por (*hyper*) vosotros» (Lc 22, 20); «él dio su vida por (*hyper*) nosotros» (1 Jn 3, 16); «es mejor que muera uno por (*hyper*) el pueblo» (Jn 11, 50). En esta serie de textos, la preposición «por» indica preferentemente que Jesús murió «en favor nuestro», es decir, «para nuestra salvación». Pero, además de estos textos, encontramos también los que afirman o sugieren que Jesús murió «por nuestra culpa» o, en otras palabras, la muerte de Jesús fue responsabilidad nuestra o, dicho con más precisión, su muerte

71. B. Sesboué, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1990, p. 127.

se debió a «nuestros pecados». En este sentido, hay que recordar: «Cristo nos rescató [...] haciéndose él mismo maldición por (*hyper*) nosotros» (Gal 3, 13); (Dios) «no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por (*hyper*) todos nosotros» (Rm 8, 32); «a quien no conoció pecado, lo hizo pecado por (*hyper*) nosotros» (2 Cor 5, 21); «Cristo nos amó y se entregó por (*hyper*) nosotros, como oblación y víctima» (Ef 5, 2); «Cristo sufrió por (*hyper*) vosotros» (1 Pe 2, 21). Pero, al recordar esta serie de textos, conviene añadir que las expresiones «por nosotros» o «en favor nuestro» equivalen a decir «por nuestra salvación», sobre todo si se tiene en cuenta que el obrar de Cristo está impuesto por nuestra situación desgraciada, es decir, porque éramos pecadores (Rm 5, 8), teníamos necesidad de vernos libres de toda iniquidad (Tit 2, 14), para poder vivir dignamente ante Dios<sup>72</sup>. De ahí que, con toda razón, se ha podido precisar que la fórmula «en favor de» comprende también la idea de un «por causa de», según la estructura lógica de la causa final. Lo cual quiere decir que, precisamente por nuestra situación y nuestra condición de pecadores, es por lo que Cristo tuvo que sufrir y morir crucificado por nosotros<sup>73</sup>.

La consecuencia lógica, que se sigue de lo que acabo de explicar, es que la explicación teológica, que se le da a la muerte de Jesús, en el Nuevo Testamento, consiste en asociar, con una vinculación necesaria, estas tres afirmaciones: 1) *el mal supremo* y decisivo que padece el ser humano es *el pecado*; 2) *por causa del pecado* el ser humano necesita *salvación*; 3) *la salvación* del pecado sólo se puede obtener mediante *el sufrimiento*. De donde resulta que «pecado», «salvación» y «sufrimiento» se funden en el proyecto central de Dios en favor nuestro tal como, según la *interpretación teológica* del Nuevo Testamento, ese proyecto tuvo su *realización histórica* en Jesús. En definitiva, la teología cristiana interpreta la historia de Jesús de forma que, al final y por mucho que intentemos maquillar la imagen más sombría y turbia de la cristología, nos vemos obligados a desembocar en la patética conclusión según la cual esa historia de Jesús se nos hace tan dura de entender y de aceptar. Porque, a fin de cuentas, lo que nos viene a decir es que tenemos que creer en un Dios, que es Padre, pero es un Padre que *da salvación haciendo sufrir*. Más aún, según las tradiciones de la Biblia, prácticamente todo se purifica con sangre<sup>74</sup>, de forma que, a juicio del autor de la *Carta a*

72. B. Sesboué, *Jesucristo el único mediador*, pp. 129-130.

73. *Ibid.*, p. 130.

74. Así, en efecto, se purificaban: el altar (Lev 8, 15; 16, 19), el velo del Templo (Lev 4, 6; Num 19, 4), los sacerdotes (Lev 8, 24.30), los levitas (Num 8, 15), el pueblo pecador (Lev 9, 15-18), las madres (Lev 12, 7-8). Cf. L. Laubach, «Sangre», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* IV, p. 146.



*los hebreos*, «sin derramamiento de sangre no hay perdón» (Heb 9, 22). Es decir, sin pasar por el dolor del que se desangra, hasta perder la vida, no hay salvación. Es verdad que esta estremecedora afirmación se presenta en este pasaje bíblico sólo como «esbozo de las realidades celestes» (Heb 9, 23). Pero, si es que son *hypodeígmata*, «imágenes», «modelos» de las cosas del cielo, como afirma este texto de la *Carta a los hebreos*, la brutalidad sangrante con la que se puede alcanzar la salvación, a cualquiera le entran ganas de decir que prefiere quedarse con las cosas de la tierra. Con semejante teología, se da pie para que el Dios violento siga adelante en la historia humana colaborando así, (seguro que) sin pretenderlo, a hacerla más inhumana. La cara oculta de la cristología cobra así fuerza hasta resultar insoportable. ¿Hay solución a este estado de cosas?

### 3. *La teología del sacrificio*

La pregunta que acabo de plantear empieza a tener solución cuando se tienen en cuenta varias cosas que, en este problema concreto, son enteramente básicas. 1) Quienes elaboraron esta teología de la muerte de Jesús fueron hombres nacidos y educados en la tradición de Israel. Hombres, por tanto, que tenían bien asimilada la teología que presenta el Antiguo Testamento sobre el *sacrificio* como acto fundamental de la religión judía y, en general, de las antiguas tradiciones religiosas de la humanidad<sup>75</sup>. 2) La concepción del sacrificio, que se encuentra en las tradiciones de Israel, no es única. Ni es uniforme. La diversidad de conceptos sacrificiales es tal que incluso «el botín de las guerras santas», que caía bajo la ley del exterminio, era también un sacrificio<sup>76</sup>. 3) La enorme multitud de prácticas sacrificiales del Antiguo Testamento y sus ritos no es una creación original de Israel. Fue, más bien, en Palestina donde Israel entró por primera vez en contacto con usos sagrados muy antiguos ya entonces difundidos. Y fue a esos usos, tomados de religiones más primitivas, a los que los israelitas unieron más tarde sus propias concepciones<sup>77</sup>. 4) Entre estas diversas concepciones del sacrificio, que se encuentran en el llamado «documento sacerdotal», la más frecuente y a la que se concede mayor importancia es al *sacrificio expiatorio*, que, según el ritual de Lev 4, 27-35 y Num 15, 27-29, libera a

75. La bibliografía sobre este asunto es casi inabarcable. Lo más indispensable se puede encontrar en H. Thyen, «Thysía», en H. Balz y G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I, pp. 1917-1918. Cf. también B. Sesboué, *Jesucristo el único mediador*, p. 280.

76. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, Sígueme, Salamanca, pp. 1072, 317, n. 147.

77. *Ibid.*, p. 319.

los participantes en el rito de los *pecados*, por más que fuesen pecados involuntarios. En el mismo sentido, se enumera sobre todo el *sacrificio penitencial* (Lev 5, 14-15), para los pecados, entendidos como ofensas contra la propiedad divina<sup>78</sup>. Y es que el pecado, en aquella mentalidad, era «una ofensa contra el orden sagrado», de forma que ponía en peligro la misma capacidad de celebrar el culto<sup>79</sup>. Sin olvidar, claro está, el rito de la muerte de la víctima, que era el cordero sacrificado (Lev 9, 3; Num 15, 5). Lo que, en el fondo, quería decir que las gentes del Antiguo Testamento pensaban que Dios, para liberar de esclavitudes y perdonar pecados, necesitaba sangre y muerte. Así era la teología del Dios violento, que se repite en los mitos primitivos. 5) Esta mentalidad meramente ritual del sacrificio degeneró en comportamientos de auténtica hipocresía religiosa. Los sacrificios culturales tranquilizaban (y siguen tranquilizando) las conciencias de quienes cometían (y siguen cometiendo) injusticias que claman al cielo. Es el peligro que tuvieron los israelitas de antaño al igual que los cristianos de ogaño. De ahí el culto que embelesa al ofe-rente, un culto al que se le atribuye una especie de eficacia automática, pero que en realidad no sirve sino para engañar al que lo practica y a la sociedad que vive en el «encantamiento de lo sagrado»<sup>80</sup>. Por eso se comprende que con frecuencia los profetas clamaran contra los sacrificios y los engaños en que vivían los devotos observantes (cf. Is 1, 11-18; 58, 6-9; 66, 1-3; Jr 6, 20; 7, 4-11.21-22; Os 2, 13-15; 4, 11-19; 6, 6; 8, 5 s.; 10, 8; 13, 2; Am 4, 1-5; 5, 18-27; Miq 6, 6-8)<sup>81</sup>.

Habida cuenta de toda esta realidad (ideológica y práctica) tan compleja, se comprende el lenguaje sacrificial de Pablo. Por eso el apóstol habla de Cristo como «nuestro cordero pascual que fue inmolado» (1 Cor 5, 7). Es más, para Pablo, Dios nos ha puesto a Cristo «como lugar donde [...] se expían los pecados con su propia sangre» (Rm 3, 25). Y sobre todo afirma con toda claridad que Jesús «se entregó por vosotros ofreciéndose (*prophorá*) a Dios como sacrificio (*thysía*) fragante» (Ef 5, 2). Además, a estos textos hay que sumar las fórmulas redaccionales de la institución de la eucaristía, que ya aparecen en 1 Cor 11, 24 y a las que se suman las de los evangelios sinópticos, ya antes citadas, que hablan de la

78. *Ibid.*, p. 327.

79. *Ibid.*, pp. 333-334.

80. Es la tesis que ha planteado con acierto Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trotta, Madrid, 2005.

81. Cf. B. Sesboué, *Jesucristo el único mediador*, p. 285. Como es sabido, este tipo de comportamientos ha llegado a desencadenar una polémica entre los especialistas que han discutido si lo que los profetas atacaban era solamente las hipocresías del culto o incluso el culto mismo. La bibliografía sobre este problema es enorme. Una excelente exposición de las diversas sentencias, en L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *Profetas I*, Cristiandad, Madrid, 1980, pp. 41-45.

sangre que se derrama por nosotros (Mc 14, 24; Mt 26, 28; Lc 22, 20). En definitiva, se trata de que Pablo aplica a la muerte de Jesús la teología del sacrificio que, basándose en tradiciones religiosas muy antiguas, asumidas por Israel, interpreta la muerte de la víctima como «muerte expiatoria» y la pone en relación con el «perdón de los pecados». De esta manera, la justicia de Dios es vista como una justicia que exige satisfacción<sup>82</sup>. Si bien, en el pensamiento de Pablo, fue Dios mismo quien ofreció a Cristo como expiación. Así, lo que se nos viene a decir es que fue Dios mismo quien, junto con Cristo, realizó la expiación de los pecados<sup>83</sup>. Lo que ocurre es que esta teología, llevada hasta sus expresiones más fuertes, no puede evitar afirmaciones duras y atrevidas (Col 2, 13-14; Rm 8, 32) que hablan de cólera divina, de justicia que exige reparación y sobre todo de un Dios que no perdona ni a su propio Hijo y lo entrega por todos nosotros. ¿No suena eso a una especie de ajuste de cuentas entre Dios y Dios, un drama divino del que nosotros nos beneficiamos, pero a costa de la *suprema crueldad* que brota de la *suprema bondad*? Si es que estamos hablando del Dios que merece nuestro máximo respeto y veneración, uno siente inevitablemente un instintivo rechazo ante semejante proyecto, que pudo elaborarse en la mente de un hombre entusiasta y religioso, pero jamás en la mente del mismo Dios. En definitiva y se explique como se explique, la idea que afirma o sugiere (aunque sea sólo eso, sugerir) que Dios necesita sufrimiento y muerte para perdonar y salvar es sencillamente repugnante. Yo, al menos, no creo, ni puedo creer, en nada de eso, ni que se parezca a eso. Es más, por respeto al Dios en el que creo, me siento en el deber de luchar contra semejante propuesta teológica, que roza la blasfemia bienintencionada.

Mención aparte y muy especial merece la teología del sacrificio que se hace en la *Carta a los hebreos*. Porque este escrito no se ajusta, ni se acomoda, a la teología del sacrificio según las diversas versiones del Antiguo Testamento. Ni está de acuerdo con el uso que del tema del sacrificio hace san Pablo. Lo notable es que el problema del «sacrificio» (*thysía*) tiene tanta importancia en la teología de esta carta, que, de las 28 veces que esa palabra aparece en todo el Nuevo Testamento, la mitad exactamente, 14 veces, se encuentran en este escrito (Heb 5, 1; 8, 3; 9, 9.23.26; 10, 1.5.8.11.12.26; 11, 14; 13, 15-16). Señal evidente de que el tema del «sacrificio» es capital en la enseñanza que quiere transmitir la *Carta a los hebreos*. Ahora bien, tal enseñanza se puede resumir diciendo que la muerte de Cristo fue un «sacrificio sacerdotal». Pero un sacrificio tan radicalmente distinto de todo otro sacrificio, que

82. O. Kuss, *Der Römerbrief*, Friedrich Pustet, Regensburg, 1957, p. 160. Citado por J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 85.

83. J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 85.

se puede afirmar sin duda alguna que, mediante su muerte en la cruz, *Jesús introdujo un cambio radical en la condición religiosa de la humanidad*. Un cambio que consiste en *el paso de lo artificial a lo real, de la exterioridad a la totalidad*<sup>84</sup>. Esto significa que, a juicio del autor de la carta, los ritos religiosos, exteriores al ser humano, son incapaces de cambiar a los humanos, ya que no pueden purificar nuestras conciencias (Heb 9, 1-10). Por eso el verdadero culto y la verdadera religión no es la que ofrece ceremonias y rituales, sino aquella en la que *el ser humano se ofrece a sí mismo*. Es decir, el verdadero culto es el que consiste en la propia vida, la vida que cada cual lleva, en la totalidad de su existencia. Es así como la «transformación sacrificial» de la humanidad de cada cual se constituye en «verdadero santuario» (Heb 9, 11-14). Así se realiza la superación de «la primera alianza», la que hizo Yahvé con Moisés, que era imperfecta y provisional a causa precisamente de la incapacidad e impotencia de sus ritos (Heb 8, 7-13). Por el contrario, Jesús, gracias a la eficacia irreversible de su muerte, llegó a ser el mediador de una «alianza-testamento» cuya vitalidad es total y eterna (Heb 9, 15-23). Así, superando todo lo que representa el culto terreno, que no era sino meramente figurativo (Heb 8, 3-5), Cristo estableció una comunicación perfecta y definitiva entre el hombre y Dios (Heb 9, 24-28)<sup>85</sup>. Lo que, en definitiva, significa que *la muerte de Jesús cambió radicalmente el significado, la razón de ser y la realización del sacrificio religioso*. De ahí que el autor de la carta llega a decir: «No os olvidéis de la solidaridad y de hacer el bien, que tales sacrificios son los que agradan a Dios» (Heb 13, 16). Con lo cual se nos viene a decir que, en realidad, lo que hizo Jesús, mediante su vida y su muerte, fue *transformar por completo la religión*. Jesús, en efecto, al morir como murió, no ofreció a Dios, ni un rito religioso, ni una ceremonia sagrada, sino que *se ofreció a sí mismo* (Heb 7, 27; 9, 9-14). No ofreció sangre de animales, ni pan ni vino, sino que ofreció su propia sangre (Heb 9, 12). Su *ofrenda* consistió en ofrecer su propia *humanidad*. La religión, por tanto, ya no consiste en asistir a ceremonias sagradas en los templos o en participar en cultos y rituales celebrados por sacerdotes. Todo eso, ya en tiempos de Jesús, había demostrado su inutilidad (Heb 9, 9-10). La religión que Dios quiere es *la religión de la propia vida*, la vida honrada, honesta, bondadosa, servicial y solidaria. Es la religión que con precisión y claridad plantea el autor de la *Carta de Santiago*: «Religión pura y sin tacha, a los ojos de Dios Padre, es ésta: mirar por los huérfanos y las viudas en sus necesidades y no dejarse

84. A. Vanhoye, *Le Christ est notre prêtre*, Prière et Vie, Toulouse, 1969, p. 40.

85. A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, p. 234. La estructura técnica de esta teología ha sido detalladamente analizada por el mismo A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Desclée, Lyon, 1962.

contaminar por el mundo» (Sant 1, 27). Cuando la vida de una persona pasa del hedonismo y del consumismo al altruismo y la solidaridad, entonces es cuando los seres humanos empezamos a ser verdaderamente religiosos. Y también más felices. Por algo —según el testimonio de Pablo, como consta en el libro de los *Hechos*— Jesús dijo que «hay más dicha en dar que en recibir» (Hech 20, 35).

#### 4. *Jesús es nuestro Salvador*

El término griego *sôtér*, «salvador», se aplica al que actúa en favor de determinados seres humanos que son arrancados o liberados de un peligro que amenaza su vida, por ejemplo, en la guerra, en un viaje por mar, en el curso de una enfermedad. Si no existe ningún peligro, los términos relativos a la «salvación» se utilizan para expresar la idea de «preservar»<sup>86</sup>. La salvación, por tanto, se entiende, y sólo se puede entender, *a partir de una situación de carencia, de peligro o amenaza*. Donde no se dan tales circunstancias, no puede haber salvación porque ni se dan las condiciones para que pueda haberla. Donde no hay ni carencia, ni peligro, ni amenaza, ¿qué salvación puede haber? Ahora bien, por lo pronto, esto quiere decir que la salvación, de la que habla el Nuevo Testamento, sólo puede producirse en este mundo, que es donde efectivamente existen carencias, peligros y amenazas. Es verdad que, «en la esperanza» (Rm 8, 24; cf. 1 Tes 4, 13) propia de los cristianos, podemos y debemos tener la convicción de una salvación que trasciende este mundo y que, en ese sentido, supera la amenaza suprema, la amenaza de la muerte (Heb 5, 7) y con ella la extinción definitiva de la vida. Para referirse a este tipo de salvación, los teólogos hablan de salvación «escatológica». Pero de esta cuestión capital, hablaré en el último capítulo de este libro. En todo caso, bueno será tener en cuenta que la salvación, de la que habla el Nuevo Testamento, es un hecho seguro y cierto, mientras que de la salvación en la otra vida no tenemos ni seguridad ni, por tanto, certeza. Y, desde luego, lo que no admite duda es que, si la salvación no es operativa en esta vida, no puede serlo en la otra. Una salvación que en este mundo es ineficaz, es decir, que en esta vida, mientras somos responsables y libres, no salva a nadie de nada, sería una salvación que llega tarde, a destiempo, cuando ya no hace falta.

También creo conveniente recordar algo que ya se ha dicho con toda razón: a pesar de la posición central y la importancia del concepto de salvación, la Iglesia nunca ha formulado una definición conciliar ni ha

86. J. Schneider, «sôzo», «sotería», «sôtér», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* IV, p. 60.

proporcionado una noción universalmente aceptada<sup>87</sup> de una salvación de la que siempre hablamos sin saber exactamente lo que decimos. Con esto quiero decir que no existe un concepto preciso de salvación que sea vinculante para la fe de los cristianos.

Con todo, algunas precisiones básicas se pueden hacer. En los evangelios sinópticos, el Salvador es *el hombre*. En los *Hechos de los Apóstoles* y en los escritos de Pablo, el Salvador es *Dios*. Los sinópticos, en efecto, cuando hablan de la salvación, se refieren a situaciones de sufrimiento y de amenaza para esta vida. Utilizando el verbo *sózô* (salvar), los evangelios se refieren a la curación de los enfermos como salvación. Una salvación que, según indican los textos, se atribuye a la fe del ser humano: «tu fe te ha salvado» (Mc 10, 52; Lc 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42). Teniendo en cuenta que se trata de la salvación integral, que sana el cuerpo y también la dignidad de la persona, como es el caso de Zaqueo: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa» (Lc 19, 9). En estas situaciones no se hace mención de intervención divina, sino de decisiones humanas. No olvidemos que cuando los textos hablan de Jesús, se refieren a un hombre. Y siempre, de una manera o de otra, el efecto de la salvación es que los humanos se sienten mejor, en su cuerpo o en su espíritu. Esto significa que la aportación del *Salvador* consiste en que libera del *miedo* y trae a este mundo la *Buena Noticia*, en una *gran alegría* para *todo el pueblo* (Lc 2, 10). Si despojamos el relato de los pastores de Belén de sus posteriores contenidos dogmáticos, lo que queda en pie es que un bebé recién nacido, en la exclusión de un establo y de un pesebre, es decir, en lo mínimamente humano, eso es lo que trae salvación, libera del miedo y produce la más grande alegría a este mundo.

El planteamiento es distinto a partir de la resurrección. Ya en Hech 4, 12 Pedro interpreta la salvación como un monopolio exclusivo de los que aceptan que únicamente en el nombre de Cristo es posible encontrar la salvación. A partir del momento en que Jesús dejó de ser visto como un hombre entre los hombres, y empezó a ser venerado como un ser superior y divino, desde ese momento se producen dos consecuencias: 1) El «Salvador» es Dios, una afirmación que adquiere cada vez más fuerza, hasta llegar a su formulación más fuerte en las cartas pastorales (1 Tim 4, 10; Tit 2, 10 s.). De forma que, incluso cuando a Cristo se le atribuye el título de Salvador, no se trata ya del Jesús histórico, sino del Cristo resucitado, consumidor escatológico (Flp 3, 20)<sup>88</sup>. 2) Si el Salvador es Dios, y Dios no hay más que uno, inevitablemente la

87. R. Haight, *Jesús, símbolo de Dios*, p. 353.

88. K. H. Schelkle, «sôtêr», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, p. 1657.

«Buena Noticia» y la «alegría» de la salvación ya no es para todos, sino únicamente, como indica el texto de Hech 4, 12, para quienes aceptan que sólo en el nombre de Cristo hay salvación. Lo que nos enfrenta a una disyuntiva dramática. O bien la tajante afirmación de Pedro tiene que ser suavizada y matizada, hasta hacerle decir lo que en realidad no dice; o a partir de semejante afirmación, el nombre de Cristo se convierte en un nombre excluyente que expulsa de la salvación a la inmensa mayoría de la humanidad, que no ha tenido (ni tiene) noticia del nombre de Cristo. De lo cual se seguiría que el Jesús histórico, que aportó *salvación para todos*, al ser constituido Señor e Hijo de Dios (Rm 1, 4), en lugar de salvar a todos, empezó a traer a este mundo *exclusión para la mayoría* de los humanos. Y, como bien sabemos por la historia posterior, semejante exclusión se tradujo pronto en confrontación, conflictos y violencias, que han hecho —y siguen haciendo— este mundo más insoportable de lo que ya lo es por sí mismo. Desde el instante en que se produjo este cambio inhumano, el común de la gente empezó a sentir una espontánea y gozosa sintonía con Jesús y una instintiva dificultad para aceptar a Dios. Bien sabemos que, según los evangelios, Jesús acogía y daba vida y salvación a todos, especialmente a los más desgraciados, a los pecadores y excluidos. Sin embargo, el Dios que se nos suele predicar, solamente salva a quienes se le someten y, en todo caso, a los que tienen la suerte de nacer, crecer, ser educados y vivir en ambientes y medios sociales en los que humanamente es posible aceptar a ese Dios y vivir en buena relación con él.

Dicho esto, el tema capital de la salvación cristiana se centra en saber *cómo* nos salvó Jesús. Porque eso es lo que más claramente explica y precisa *de qué* nos salvó. ¿*Cómo* murió Jesús? Crucificado. ¿*De qué* puede salvar un crucificado? Los cristianos (excepto en casos contados) tenemos tan asumido el respeto al Crucificado y, sobre todo, el convencimiento de que el Crucificado es la imagen suprema de la cercanía de Dios y de la cercanía a Dios, que nunca nos paramos a pensar en que si, efectivamente, el Crucificado es el que nos ha salvado, eso supone hacerse inevitablemente otra pregunta: ¿de qué nos puede salvar un hombre que, en el siglo I y en el Imperio romano, murió asesinado en una cruz? Aquí es importante tener en cuenta que esta pregunta, como es lógico, no se refiere a un suceso histórico, sino a un problema teológico. Pero, tan cierto como eso, es que el problema teológico no se resuelve si no se tiene muy presente el suceso histórico. Lo que allí sucedió nos pone en la pista para enterarnos del alcance religioso de aquel suceso.

Esto supuesto, lo primero que se ha de recordar es que, según los testimonios existentes de la época del cristianismo primitivo, la crucifixión era el medio de ejecución que se aplicaba a esclavos y libertos y, además, precisamente en Palestina, la muerte en cruz era la pena capital

en la que se ejecutaba a los sediciosos<sup>89</sup>. Ahora bien, un individuo que moría en tales condiciones, para la religión de Israel era sencillamente un «maldito», hasta tal punto incompatible con lo sagrado, que había que quitarlo de en medio cuanto antes, al acercarse el día santo del «gran sábado», según indica el *Evangelio de Juan* (19, 31), en clara alusión a la maldición divina que sobrevénía al desgraciado que moría colgado de un madero (Dt 21, 23)<sup>90</sup>. La religión, lo sagrado, era justamente el ámbito de lo incompatible con un crucificado. Hasta tal punto incompatible, que Jesús, exactamente para que su muerte tuviera utilidad y pudiera beneficiar («santificar») al pueblo, tuvo que morir «fuera de la puerta» (Heb 13, 12) de la ciudad santa<sup>91</sup>. Es decir, la muerte de Jesús tuvo sentido precisamente porque se salió de la religión, se alejó de ella: fuera del Templo y de su altar sagrado, fuera del espacio consagrado, donde no se pueden celebrar ritos, ni culto ceremonial, donde no tienen razón de ser los sacerdotes, ni los inciensos, ni las dignidades sagradas. Y, menos aún, las normas religiosas que prohíben tantas cosas sin saber por qué o imponen purificaciones rituales que sólo sirven para acentuar nuestros oscuros sentimientos de culpa.

Así las cosas, ¿de qué nos salvó Jesús? Dicho claramente: *nos salvó de la religión vinculada a la trascendencia que puede (y suele) entrar en conflicto con la immanencia y, por tanto, se expone a ser vivida como una amenaza para nuestra humanidad y en un deterioro constante para la creencia en Dios*. Al decir esto, no se trata de poner en cuestión, y menos de negar, la trascendencia y, por tanto, al Trascendente, a Dios en sí mismo. La aceptación del Trascendente y la relación con el Dios trascendente se justifica por el anhelo que brota de las limitaciones inherentes a la immanencia. Nadie duda de que los seres humanos experimentamos, en nuestra immanencia, no sólo incontables limitaciones, que anhelamos superar, sino —lo que es peor— las incontables también inclinaciones al mal, que brotan del «deseo» en cuanto apetencia o codicia de apropiación de lo que no tenemos y tienen otros<sup>92</sup>. A partir de la experiencia de la limitación, sea la que sea, brota el anhelo hacia esa realidad última, que nos trasciende, a la que llamamos Dios. La opción por Dios y la creencia en él es libre. Y son incontables los seres humanos que en tal opción han encontrado, y siguen encontrando, sentido para sus vidas

89. H.-W. Kuhn, «staurós», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* II, p. 1478.

90. *Ibid.*, p. 1479.

91. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, pp. 211-215; Íd., *Le Christ est notre prêtre*, pp. 60-61.

92. Un análisis pertinente del deseo y su peligrosidad fundante, en R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002, pp. 23-36.



y sus anhelos más hondos. El problema, pues, no está en el Trascendente. Ni en la fe en él.

El problema se plantea desde el momento en que el Trascendente, en virtud de la «conversión diabólica», ya explicada, degenera en «objeto» que es manejado y manipulado por la religión. Entra así en juego la «dualidad constitutiva de la religión». Me refiero a la dualidad «inmanente-trascendente»<sup>93</sup>. Aquí y en esto es donde empieza el peligro que entraña la religión. Porque, al tener la religión el privilegio de ser ella la «representación» del Trascendente, al que se concibe como el Ser Supremo, el Absoluto, el Infinito, que son las «objetivaciones» humanas del que no está a nuestro alcance, la religión (toda religión) tiene el peligro de representar todo eso mediante ideas, valores, imágenes que se esfuerzan y se empeñan en llevar a cabo dicha representación, *no mediante lo que nos humaniza, sino mediante lo que nos deshumaniza* a los mortales. En efecto, el discurso de la religión es que si Dios es el Absoluto y el que está por encima de todo y de todos, eso sólo se puede representar en el mundo mediante las ideas, los valores y las imágenes mediante las que nosotros, *desde nuestra deshumanización*, relacionamos al Absoluto y al Infinito con lo más alto y lo más sublime. Y de sobra sabemos que lo que nosotros relacionamos con lo alto y lo sublime es *el poder y el honor*. Con esto quiero decir —e insisto en ello porque es capital— que la religión elabora nuestra «representación» de Dios, *no desde lo que nos humaniza, sino desde lo que nos deshumaniza*. El poder y el honor, que los consideramos como necesarios, se hipertrofian y crecen hasta convertirse en prepotencia que domina y somete; y en imagen que oculta nuestra verdadera humanidad. Así, lo específico de Dios viene a ser el poder sin límites y la dignidad sin tacha alguna. De donde se sigue que la religión educa a sus fieles en estos valores, erigidos en valores incuestionables, como incuestionable es Dios. Ahora bien, nada de eso nos humaniza, sino que nos deshumaniza.

Las consecuencias, que se han seguido de lo que acabo de apuntar, han tenido un peso negativo demasiado costoso. Ante todo, de esa forma y por ese camino, las religiones han elaborado una «representación» del Trascendente que mucha gente, sin saber cómo ni por qué, se resiste a aceptar. Difícilmente se soporta un Dios que entra en conflicto y en contradicción con lo más profundamente humano, que brota, no de nuestro poder y de nuestra dignidad, sino de nuestra debilidad y de nuestras carencias. Somos humanos porque nos sentimos débiles y necesitamos

93. Cf. P. Lanceros, «En el principio era el medio. Cuestión de orden», en P. Lanceros y F. Diez de Velasco (eds.), *Religión y violencia*, UAM, Madrid, 2008, p. 25. Cf. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982; Íd., *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2007.

de otros. Somos humanos porque tenemos limitaciones y miserias de las que a veces nos avergonzamos. La religión «no puede» tener ni debilidades, ni miserias. Por eso la religión deshumaniza a quienes se identifican incondicionalmente con ella. Con frecuencia, la religión endurece el corazón de los observantes. Y con eso, la religión daña muchas veces la imagen del Trascendente, la hace sospechosa, peligrosa, amenazante. Me imagino, con fundamento, que el ateísmo de muchos y el rechazo de la religión de tanta gente adentra sus raíces en lo que acabo de apuntar. Y el colmo de la desgracia ocurre cuando los dignatarios y gobernantes religiosos se sienten con poder, y en la obligación, de enfrentarse a la razón humana, pretendiendo sobreponerse a la ciencia, suplantando los saberes que elaboramos los humanos. De esa forma, la espiral del rechazo a Dios se acentúa. Y la religión se hunde en lo insignificante y, a veces, puede ocurrir que hasta en lo ridículo.

Lo peor de todo este asunto es que de esta manera, y a partir de estos presupuestos ideológicos, la religión se constituye (sin pretenderlo) en *origen y fuente de violencia*. Llegando hasta el extremo, no sólo de «legitimar» la violencia, sino además de «sacralizar», las formas más refinadas de violencia, como ocurre en el culto religioso, al erigir el «sacrificio» en el acto central de no pocos actos religiosos. O también en ideal de determinadas espiritualidades. Es entonces cuando se elabora el penoso discurso según el cual Dios quiere el sufrimiento, de forma que es el sufrimiento el medio privilegiado de la salvación. Una idea que está en el centro de determinadas soteriologías. De ahí, la enorme dificultad con que tropieza la soteriología cristiana al tener que explicar la muerte violenta de Jesús como un acto dispuesto y querido por Dios. Si Dios no es un enemigo de la condición humana, sino que lo que más quiere es que seamos cada día más humanos, tenemos que concluir, en sana lógica, que Dios no quiere el sufrimiento. Y, si lo permite, es porque la lucha contra el sufrimiento en este mundo no se puede llevar adelante sino mediante la decisión de estar dispuestos a sufrir mucho, si es que de verdad se quiere aliviar el sufrimiento de los demás. He ahí la clave de explicación del sufrimiento de Jesús en la cruz. La cruz no fue decisión de Dios, sino de hombres deshumanizados. Y la muerte de Jesús es la demostración más fuerte de que sólo humanizando este mundo, frente a todos los sufrimientos y humillaciones que padecemos los humanos, es como podemos aportar algo de salvación a él. He aquí el centro de la soteriología cristiana. Una soteriología que culmina en la esperanza de que ni la muerte tiene ya poder sobre nuestra frágil humanidad.

Por último, de todo lo dicho en este capítulo se deduce que los dos valores fundamentales del cristianismo primitivo, que son sobre todo constitutivos de la experiencia más auténtica de todo cristianismo, son el *amor* y la *renuncia al estatus*. Porque es Dios mismo el que realiza el

amor, amando incluso a los enemigos. Y realiza la humildad acercándose a los humanos en sus limitaciones, participando de ellas, y renunciando al estatus divino<sup>94</sup>. Ahora bien, estos valores fundamentales, emanados de la cruz de Jesús, definen y delimitan *cómo ha de ser el nuevo culto que Dios quiere*. Y, en consecuencia, *en qué tiene que consistir el centro mismo de la religión cristiana*. Con lo cual quiero decir que *la soteriología cristiana configura a la religión de los cristianos*. ¿Cómo? ¿Por qué?

En distintas tradiciones del Nuevo Testamento, se repite, mediante fórmulas distintas y desde argumentaciones diversas, una idea común que supone *la más profunda revolución en las ideas religiosas de la humanidad*. Se trata de la idea según la cual *la religión consiste en la vida misma, señaladamente en la vida que se centra en el proyecto de remediar el sufrimiento y contagiar felicidad*.

Este planteamiento revolucionario, en la historia de las religiones, quedó ya claramente indicado en la *Carta a los romanos*: «Por ese cariño de Dios os exhorto, hermanos, a que ofrezcáis vuestra propia existencia como sacrificio vivo, consagrado, agradable, como vuestro culto auténtico» (Rm 12, 1). El «culto razonable», del que literalmente habla Pablo, se opone al culto «no-razonable» de las religiones populares del siglo I<sup>95</sup>. Como ya dijo muy bien E. Käsemann, donde se practica verdaderamente el culto cristiano, se abandona el *Témenos* cultual, lugar característico de la verdadera veneración de Dios para la Antigüedad no influenciada por la filosofía ilustrada. Los tiempos y los lugares santos pierden su sentido para aquellos que se sienten siempre y en todas partes «en presencia de Cristo» y que, a causa de esta situación *coram deo*, hacen de la vida llamada profana el lugar de la glorificación sin límites y sin fin de la voluntad de Dios<sup>96</sup>.

La misma idea, expresada de otra forma, se vuelve a encontrar en la *Carta a los hebreos*: «No os olvidéis de la solidaridad y de hacer el bien, que tales sacrificios son los que agradan a Dios» (Heb 13, 16). En la medida en que el sacrificio constituye un acto enteramente central en la historia de las tradiciones religiosas de la humanidad, se puede afirmar que el cristianismo aportó una concepción revolucionaria de la religión. Es verdad que estamos todavía lejos de haber alcanzado una teoría general del sacrificio comúnmente aceptada<sup>97</sup>. En todo caso, parece que las

94. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, p. 105.

95. Cf. O. Casel, «Die logiké thysía der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung»: *Jahrbuch für Liturgienwissenschaft* (1924), pp. 237 ss.

96. E. Käsemann, «Le culte dans la vie quotidienne du monde», en *Essais exégétiques*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1972, p. 20.

97. Cf. H. Seiwert, «Opfer», en HRWG IV, 1998, pp. 168-284. Citado por G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, p. 155, que remite también al estudio de S. Brandt, *Opfer als Gedächtnis*, Heidelberg, 1997.

distintas teorías sobre el sacrificio se pueden integrar en la idea según la cual el sacrificio expresa simbólicamente que una vida vive a costa de otra y es, a su vez, un intento de utilizar esta relación en provecho propio, en cuanto que entregando o incluso destruyendo otra vida, se asegura e incrementa la propia vida<sup>98</sup>. Pues bien, si esto efectivamente es así, el nuevo lenguaje religioso del cristianismo primitivo vendría a indicar un cambio radical en la «lucha por la vida»: si el sacrificio de Cristo sustituye los muchos sacrificios, de la religión antigua y de todas las religiones, se puede afirmar que el incremento de la vida y la lucha en favor de la vida no se produce sacrificando vidas, sino todo lo contrario: luchando en favor de esas vidas, sobre todo las más amenazadas, aunque eso pueda llevar consigo poner en peligro la propia vida o a costa de la seguridad, el honor y el poder, tal como Dios, en Jesús, sacrificó todo eso en su fracaso y en su muerte en la cruz<sup>99</sup>. La religión deja entonces de ser un rito inhumano y se convierte en la más apasionada defensa de lo humano.

Ya he recordado, en este libro, el concepto de «religión» que recoge la *Carta de Santiago*: «Religión pura y sin tacha a los ojos de Dios Padre, es ésta: mirar por los huérfanos y las viudas en su apuros y no dejarse contaminar por el mundo» (Sant 1, 27). Es importante recordar que el autor de esta carta pretende ofrecer el concepto auténtico de religión, frente a las ideas equivocadas que algunos tienen al respecto (Sant 1, 26). Ahora bien, según la tradición que recoge la carta, la auténtica religión (*threskeia*) ya no consiste en ritos y ceremonias, ni en nada que se margina de la convivencia con los demás. Ya no es la religión que se reduce a los actos sagrados del Templo. La religión auténtica tiene dos características esenciales: *la buena relación con los demás* y *la especial cercanía solidaria a los grupos más débiles y desamparados*, representados por los huérfanos y las viudas.

En una tradición muy distinta y más tardía, de los primeros años del siglo II<sup>100</sup>, la primera *Carta de Juan* afirma dos veces que «Dios es amor» (1 Jn 4, 8.16b). Es la única definición de Dios que aparece en todo el Nuevo Testamento. Y es decisivo tener presente que, cuando aquí se habla de amor, no se trata del amor a Dios, ni del amor de Dios, sino del amor mutuo, entre seres humanos. El autor quiere decir: el que no ama al otro no tiene ni idea de Dios «porque Dios es amor» (1 Jn 4, 8). Se trata, por tanto, de una definición que actúa como criterio de dife-

98. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, p. 155.

99. Cf. *Ibid.*, pp. 155-156.

100. La fecha más aproximada de la composición de este escrito se sitúa entre el año 100 y el 110. Cf. J. Zumstein, «Las cartas joánicas», en D. Marguerat (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento*, Desclée, Bilbao, 2008, p. 380.

renciación, precisamente para saber quién está en la verdad y quién vive engañado. De ahí que la definición que identifica a Dios con el amor al ser humano es el culmen de las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre Dios. Y también sobre la relación con los demás<sup>101</sup>. Ahora bien, sea cual sea la explicación última que se le dé al *agape* del Nuevo Testamento, lo menos que se puede decir sobre este asunto es que, si Dios se define como «amor», tal definición no es, ni puede ser, una definición metafísica. Porque el amor no es una verdad de carácter ontológico, sino que es una experiencia, que nos remite al proceder o, más exactamente, al acontecer de la vida. *Dios se define por el acontecer de nuestras relaciones mutuas*. Por tanto, a Dios no se lo localiza ya ni en lo sagrado, ni en lo santo, ni en lo numinoso, ni siquiera en la religión. *A Dios se lo identifica con la totalidad y la densidad de la vida verdaderamente humana, con el espesor de la vida*. Dios no está ni en el cielo, ni en los templos, ni en los ceremoniales religiosos. Dios está en la vida. Así llegamos a la secularización total de lo religioso. De forma que incluso lo religioso puede constituir el engaño perfecto para quedarse, con la conciencia tranquila, fuera y lejos de Dios. No es seguro que Dios está en la «santidad» de los templos y sus ceremoniales sagrados. Lo único que sabemos con seguridad, a partir de la muerte de Jesús, interpretada teológicamente por la primera carta de Juan, es que Dios está en la convivencia laica y secular de todos los que se quieren de verdad.

Esto mismo, con una formulación distinta, lo había dicho el autor del cuarto Evangelio. En la conversación con la mujer samaritana, este evangelio, pone en boca de Jesús esta afirmación: «Se acerca la hora en que no daréis culto al Padre ni en este monte ni en Jerusalén [...] Se acerca la hora, o, mejor dicho, ha llegado, en la que los que dan culto verdadero adorarán al Padre en espíritu y verdad» (Jn 4, 21.23). Sea cual sea la interpretación que se le dé a esta última fórmula sobre el «espíritu» y la «verdad», lo que en el texto citado queda claro es que el culto que Dios quiere no es el que se le da en los templos, sino fuera de ellos. Exactamente como hizo Jesús: su acto supremo de entrega a Dios, la muerte, lo realizó «fuera de la puerta», es decir, fuera de la ciudad santa, la ciudad del Templo, en la que la religión tenía su centro. De la misma manera que Jesús rindió su acto supremo de culto en el espacio laico y de la forma más instintivamente rechazada por las religiones de su tiempo, al igual el cristiano, que quiere identificarse con Jesús, lo primero que tiene que hacer es asumir la secularización de su vida, en lo profano de la existencia y cargando con las duras consecuencias que lleva consigo la clara toma de posición en favor de las víctimas de este mundo.

101. G. Schneider, «Agape», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I, p. 35.





## JESÚS EL VIVIENTE

## LA DIFICULTAD

Edward Schillebeckx le puso como título a su excelente cristología: *Jesús. La historia de un Viviente*. Aunque la historia de Jesús aconteció hace veinte siglos, de él podemos decir los creyentes que sigue vivo, que es *un viviente*. La comunidad cristiana de Jerusalén afirmó la convicción fundamental que aquellos creyentes tuvieron desde sus primeros días como tales creyentes: «Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos» (cf. Hech 10, 9)<sup>1</sup>. De Jesús, por tanto, no nos queda meramente el recuerdo. Además del recuerdo, tenemos (mediante la fe) su presencia, su actualidad, su vida que trasciende la historia. Esta convicción es tan fundamental para los creyentes, que el apóstol Pablo llegó a decir sin titubeos: «si Cristo no ha resucitado, entonces nuestra predicación no tiene contenido ni vuestra fe tampoco» (1 Cor 15, 14). Es más, el mismo Pablo afirma a renglón seguido: «Si la esperanza que tenemos en Cristo es sólo para esta vida, somos los más desgraciados de los hombres» (1 Cor 15, 19). La cosa, por tanto, está clara: la resurrección de Jesús es enteramente central para quienes creemos en él. Más aún, se trata de la cuestión del ser o no ser de los cristianos.

Sin embargo, esta *afirmación capital* para la fe cristiana es, paradójicamente, la *dificultad capital* para aceptar esa fe, para entender su contenido y para vivir la fe de los cristianos con todas sus consecuencias. La resurrección de Jesús, en efecto, que es el contenido determinante de la fe, es al mismo tiempo el gran problema para la fe cristiana. De ahí, la importancia de comprender con claridad dos hechos fundamentales en

1. Para una explicación más detallada de esta afirmación, cf. J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid, 2007, pp. 212-213.



cuanto se refiere al tema central de la resurrección: 1) la *necesidad* que tuvieron los discípulos de Jesús de afirmar y defender que Dios había resucitado al que los dirigentes judíos habían crucificado; 2) la *dificultad* que semejante afirmación representó para la Iglesia desde el primer momento y sigue representando en la actualidad. Sólo entendiendo correctamente estos dos hechos será posible entender también cómo se puede interpretar y aceptar la afirmación según la cual podemos afirmar de Jesús que es «un viviente». Y lo que eso quiere decir y representa para nosotros.

*La necesidad*, que tuvieron los primeros discípulos para afirmar que Dios había resucitado a Jesús, se comprende fácilmente. Jesús acabó su vida juzgado por las autoridades religiosas y civiles. En ambos juicios fue condenado. Y lo más grave es que fue ejecutado de la forma más humillante y vergonzosa con que se ejecutaba, en aquel tiempo, a quienes no eran considerados dignos de ser ciudadanos del Imperio. Como es lógico, ¿qué credibilidad «divina» podía tener en aquella sociedad un ajusticiado que había sido condenado y ejecutado legalmente como un sujeto que no merecía tener ni ciudadanía «humana»? Los mejores historiadores de la religión romana están de acuerdo en que era inconcebible una religión *personal* en una sociedad cuando el individuo sólo existe en la medida en que se integra en el cuadro que la sociedad le ofrece. Dentro de cada célula social, el vínculo religioso reforzaba el sentimiento de pertenecer a una comunidad<sup>2</sup>. Pero sabemos que un ajusticiado en una cruz, si algo rompía y destrozaba, era precisamente su integración en el marco que aquella sociedad le ofrecía. Sencillamente, un «dios crucificado» era, para las gentes de entonces, una contradicción absurda, una irrisión, una blasfemia. Era, pues, necesario y urgente dar razón de cómo y por qué un crucificado podía merecer credibilidad y su mensaje debía ser respetado y acogido. Y es importante caer en la cuenta de que tal necesidad y tal urgencia concernía, no sólo a los ciudadanos del Imperio, sino a los mismos discípulos del propio Jesús. La decepción que vivieron, tras la pasión y la muerte en la cruz, fue tal que la tentación lógica que sintieron fue la huida de los desengañados. El relato de los discípulos de Emaús es elocuente: «nosotros esperábamos [...] pero ya han transcurrido tres días...» (Lc 24, 21).

*La dificultad*, que la resurrección representó entonces y sigue representando en este momento, está en que, según las convicciones de la Iglesia naciente, Jesús fue «constituido Hijo de Dios en plena fuerza a partir de la resurrección» (Rm 1, 4). Que Jesús fue constituido Hijo de Dios por la resurrección se afirma también en Hech 13, 33 y

2. R. Schilling, «Religión romana», en C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones I*, Cristiandad, Madrid, 1973, p. 441.

Heb 1, 5; 5, 5<sup>3</sup>. El verbo *horizô*, que Pablo utiliza en Rm 1, 4, significa no meramente «declarar», sino «constituir»<sup>4</sup>. Además, el título de «Hijo de Dios» es característico de la teología de Pablo (Rm 1, 3-4.9; 9, 5; 1 Tes 1, 10; Gal 1, 16; 2, 20; 4, 4.6)<sup>5</sup>. Y aunque ese título de «hijo de Dios» se les aplica también a los cristianos (Rm 8, 14-18.29; 2 Cor 6, 18; Gal 3, 26), es cierto que la filiación divina de los cristianos y la de Jesús no se sitúan en el mismo plano<sup>6</sup>. Los cristianos somos hijos de Dios «por adopción», mientras que Jesús lo es en sentido «propio». Es decir, según la fe original de la Iglesia, la resurrección fue vivida por los primeros discípulos de forma que así se daba a entender que Jesús no era «Hijo de Dios» como se decía de Leví, por el gran celo que tenía de Dios<sup>7</sup>, sino que lo era en cuanto «salvación de Dios» y liberador del género humano<sup>8</sup>. Por supuesto, en estas afirmaciones del Nuevo Testamento no se llega al desplazamiento del significado de «Hijo de Dios» con el contenido de «identidad divina» que le concedió, siglos más tarde, el concilio de Calcedonia. Pero no es menos cierto que con estas afirmaciones se estaba diciendo que Jesús ya no era un ser humano más, uno de tantos que mueren y con la muerte se acaba su vida para siempre. Jesús «había sido constituido» en algo nuevo, una realidad superior que (se interprete como se interprete) se sitúa en el plano trascendente de lo divino, es decir, en el ámbito propio de Dios. Con lo cual, lo que en realidad se estaba apuntando es que Jesús había sido elevado, desde su mera *condición humana*, a un ámbito enteramente superior, el ámbito de la *condición divina*. Ahora bien, desde el momento en que Jesús empezó a ser pensado de forma que los cristianos lo situaban en el plano sobrenatural de lo divino, inevitablemente la imagen de Jesús el Nazareno se desdibujó. Porque resultaba obligado preguntarse: ¿sigue siendo un hombre?, ¿ha dejado de ser un hombre para convertirse en Dios? Pero, entonces, si efectivamente había sido constituido «Hijo de Dios» y «Señor», ¿en qué había quedado el hombre que fue?, ¿o es que nunca fue un hombre como los demás, de forma que lo que parecía un hombre no era sino una especie de disfraz de Dios camuflado de hombre?

3. Cf. J. J. Tamayo, *Hacia la comunidad 6. Dios y Jesús*, Trotta, Madrid, 2006, p. 146.

4. H. Schlier, «Zu Röm 1, 3 s», en *Festschrift O. Cullmann*, 1972, p. 215. Citado por G. Schneider, «*horizô*», en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, p. 597.

5. J. J. Tamayo, *Hacia la comunidad 6*, p. 122.

6. *Ibid.*, p. 123.

7. *TestLev 4*, 4.

8. H. W. Hollander, «Hijos de los hombres e hijos de Dios», en J. J. Ayán, P. de Navascués y M. Aróztegui, *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo II*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 140-141. Cf. J. J. Tamayo, *Hacia la comunidad 6*, p. 123.

Lo más seguro es que nadie se hizo entonces estas preguntas tal como aquí se plantean. En todo caso, lo que está fuera de duda es que en el Nuevo Testamento se advierte claramente que este problema se afrontó desde puntos de vista muy distintos. Los evangelios sinópticos hablan de Jesús refiriéndose claramente a un hombre, mientras que Pablo no conoció al hombre Jesús de Nazaret y hasta llega a decir que «si conocimos a Cristo según la carne, ya no lo conocemos así» (2 Cor 5, 16). Es evidente que Pablo, al decir esto, quiso dejar claro que el conocimiento del Jesús terreno no es suficiente, por más que el mismo Pablo utilizara ese argumento para defenderse de la acusación que algunos hacían contra él en el sentido de que no era un apóstol como los demás apóstoles, los que convivieron con Jesús el Nazareno<sup>9</sup>. Además, Pablo escribió esto antes de que se conocieran (en su texto actual) los evangelios sinópticos. Las cartas a los corintios se redactaron entre los años 53 al 57<sup>10</sup>, mientras que la fecha más acreditada de la redacción definitiva del *Evangelio de Marcos* es el año 70<sup>11</sup>. Lo cual quiere decir que, en muchas e importantes comunidades cristianas primitivas, se tuvo noticia del Jesús *de condición divina* bastante antes que del Jesús *de condición humana*. Y, en cualquier caso, lo que está fuera de duda es que todos los escritos del Nuevo Testamento fueron redactados por «creyentes», es decir, por hombres que veían en Jesús un ser con el que se relacionaban mediante la fe, es decir, mediante un «vínculo religioso», no meramente a mediantes datos históricos.

Ahora bien, estando así las cosas, si Dios es Dios y el hombre es hombre, pasó lo que tenía que pasar: *en la relación de los cristianos con Jesús, Dios prevaleció sobre el hombre*. Y para muchos cristianos actuales sigue prevaleciendo. De lo cual ha surgido la enorme dificultad que trae de cabeza a todos los estudiosos de la figura de Jesús. Porque, habiendo llegado a nosotros la información que tenemos de él como de hecho acabo de explicar, hay quienes se preguntan si, cuando hablamos de Jesús, estamos hablando de un Dios que se hizo hombre, de un hombre que se hizo Dios o, lo que es peor, no sabemos de lo que estamos hablando. Pero hay algo mucho más importante, sin duda lo más importante que se tiene que afrontar aquí. Si, mediante la resurrección, Jesús quedó constituido Hijo de Dios y fue elevado al ámbito de lo divino, de forma que, a partir de ese presupuesto, se nos dio la información que tenemos sobre Jesús, entonces, ¿cómo podemos afirmar que *a Dios* lo conoce-

9. J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 63.

10. F. Vouga, «La segunda carta a los corintios», en D. Marguerat (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento*, Desclée, Bilbao, 2008, p. 208.

11. C. Combet-Galland, «El evangelio según Marcos», en D. Marguerat (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento*, p. 48.

mos *en el hombre* Jesús? ¿No sería más correcto decir que, habida cuenta de la información que poseemos, conocemos al «Jesús de condición humana» desde el «Jesús de condición divina»? Pero, en ese caso, ¿no estamos incurriendo en la contradicción que todo este libro se ha esforzado por superar? Me refiero a la contradicción que consiste en intentar conocer lo *inmanente* (un hombre) desde lo *trascendente* (Dios). Lo que es tan absurdo y contradictorio como querer alcanzar lo *conocido* (lo humano) desde lo *desconocido* (lo divino).

He aquí la piedra dura sobre la que se han edificado no pocos intentos de hacer una cristología coherente. La piedra dura en la que se han partido los dientes tantos estudiosos de Jesús el Cristo sin poder llegar a poner las cosas en claro. ¿Por dónde y cómo será posible encontrar algo de claridad y orden este complejo asunto?

#### «CONOCER A JESÚS» Y «SER DE JESÚS»

El problema en el que, antes o después, se atasca toda cristología, ¿es un problema que se refiere a *nuestro conocimiento* sobre Jesús?, ¿o se trata más bien de que *el ser de Jesús* quedó radicalmente modificado por la resurrección? Si esta pregunta pretende tocar el fondo del problema, no puede quedarse en el mero conocimiento, sino que ha de llegar derechamente al ser mismo de Jesús el Cristo. Porque, en definitiva, el conocimiento es siempre una forma de relación con la realidad conocida. Por tanto, cuando el Nuevo Testamento afirma que Jesús, mediante la resurrección y por la fuerza del Espíritu, «fue constituido» Hijo de Dios y Señor nuestro, ¿se trata de que conocemos de Jesús algo que antes no conocíamos?, ¿o el problema está en que Jesús ya se sitúa en un orden radicalmente nuevo y distinto del ser, en cuanto que ya no es meramente un ser humano, sino que ha sido constituido en el rango y categoría de lo propiamente divino?

Esta pregunta es comprensible. Pero de nuevo hay que decir aquí lo que ya quedó apuntado en el capítulo segundo de este libro. Se trata de una pregunta que no tiene sentido porque, en definitiva, consiste en repetir, con otras palabras, la eterna pregunta por Dios. Desde el momento en que afirmamos que el «ser humano», que es Jesús, fue constituido en «ser divino», desde ese momento estamos haciendo una afirmación que rebasa por completo nuestra capacidad de conocimiento y, por tanto, estamos diciendo algo que, hablando con propiedad, no sabemos lo que es.

Pero no es esto lo más complicado. Lo peor de todo es que, si hacemos eso en serio y con todas sus consecuencias, lo que en realidad estamos haciendo es despojar a Jesús de su condición esencial, que consiste en ser la «revelación de Dios». Si Jesús queda identificado con Dios,

¿qué sentido tiene decir que él es quien nos revela a Dios? Eso sería lo mismo que afirmar que Dios nos revela a Dios. O sea, una simplificación semántica que, en último término, no dice nada. O mejor dicho, si pensamos el acontecimiento total de Jesucristo de forma que, a partir de la resurrección, Jesús empezó a ser «de condición divina», la consecuencia, *de facto*, ha sido que la divinidad se ha superpuesto de tal forma y en tal medida a la humanidad, que los creyentes en Cristo lo ven de tal manera que: 1) piensan en él fácilmente como el que piensa en Dios y difícilmente como el que piensa en un hombre, lo que es lo mismo que decir que, en Jesús, Dios ha ocultado al hombre; 2) la enseñanza oficial del magisterio eclesástico, por más que ha definido que Jesucristo es «perfecto en la divinidad» y «perfecto en la humanidad», al afirmar también que en él hay una sola persona, que es divina, tal magisterio ha dado pie a que la autoridad de la Iglesia se sienta más inquieta cuando se atenta contra la divinidad que cuando se pone en cuestión (sea como sea) la humanidad de Jesús; y no digamos si lo que se afirma es que, en Jesús, Dios se ha humanizado; 3) la lectura de los evangelios se nos ha complicado hasta el extremo de que hay quienes afirman que, del Jesús histórico, no podemos saber nada con seguridad, lo que ha sido tanto como difuminar la memoria de Jesús hasta perder la seguridad de lo que realmente podemos conocer y decir de él.

#### ¿QUÉ SIGNIFICA EL RESUCITADO PARA LOS CREYENTES?

Significa que Jesús, imagen y revelación de Dios en su condición de ser humano, *sigue viviendo* y, por lo tanto, es *el Viviente* para siempre. Pero vive de tal forma que sigue siendo la imagen de Dios y la revelación de Dios. Por supuesto, esta condición de Jesús se puede expresar diciendo que, por el Espíritu santificador, «fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza a partir de su resurrección de la muerte» (Rm 1, 4). Pero siempre se ha de tener presente que, si este texto y otros del Nuevo Testamento (Hech 13, 33; Heb 1, 5; 5, 5) se interpretan de forma que la idea que prevalece, en la conciencia colectiva de la Iglesia y en la mentalidad de los creyentes, es que el Hijo de Dios, que lo era desde toda la eternidad, después de su paso por este mundo y de su consiguiente existencia histórica, «Dios lo encumbró sobre todo y le concedió el título que sobrepasa todo título, de modo que a ese título de Jesús toda rodilla se doble, en el cielo, en la tierra y en el abismo, y toda boca proclame que Jesús es el Mesías, el Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 9-11), ante tal planteamiento de conjunto, la idea que inevitablemente deduce cualquiera es que la segunda persona de la Santísima Trinidad, bajó a este mundo, se hizo hombre, y una vez cumplida su misión ejemplar,

a partir de su resurrección de la muerte, volvió a su condición divina de siempre. Pero, si es que es ésta la comprensión global de Cristo que permanece en la teología católica y en la Iglesia, entonces resulta evidente que, en definitiva, lo que de ahí resulta es que *ha sido Dios el que nos ha revelado cómo es Dios*. Con lo cual persistiríamos en nuestra inamovible convicción de que *somos nosotros los que sabemos quién es Dios y cómo es Dios*. De forma que, desde ese nuestro conocimiento humano, alcanzamos el conocimiento que es propio y exclusivo del Trascendente. En semejante supuesto, seguiríamos como siempre, instalados en nuestra satisfacción y orgullosa immanencia. Lo que significa que Jesús no nos habría revelado realmente lo que solamente Jesús nos puede revelar. Por eso, volvemos a la pregunta de antes: ¿qué significa el Resucitado para la vida de los creyentes?

Por supuesto, significa lo que siempre se ha dicho: él es *el motivo fundante de nuestra esperanza*. Hablo de la esperanza que vence y supera la amenaza, para muchos irremediable, de la muerte. Las aspiraciones, los miedos, las angustias y las ilusiones de la humanidad, han alcanzado, en Jesús, el logro de sus aspiraciones. Las aspiraciones que se centran en que la vida es más fuerte que la muerte<sup>12</sup>. El Resucitado es así el paradigma del cumplimiento de las aspiraciones más fuertes de todos los humanos.

Pero, dando eso ya por suficientemente estudiado y por más que sea un tema capital en la soteriología cristiana, pienso que hay tres cuestiones, íntimamente relacionadas con la resurrección, en las que interesa detenerse. Se trata de: 1) *preexistencia y encarnación de Cristo*; 2) *encarnación y resurrección*; 3) *significado de la resurrección para la vida histórica de los cristianos*.

### 1. *Preexistencia y encarnación de Dios en Cristo*

En los tratados de cristología tradicional se solía afirmar que Jesús había sido pre-existente a sí mismo, en cuanto que él era el «Lógos» (Palabra) de Dios. Se trataba, según esa explicación, de la Palabra eterna, que existía desde siempre junto al Padre. Esta teología se ha querido fundamentar en los escritos de Juan (Jn 1, 1-14; 1 Jn 1, 1-4) y en las especulaciones de destacados autores de la escuela de Alejandría, sobre todo Orígenes y también Gregorio Nazianceno, de acuerdo con sus teorías sobre la generación eterna del «Lógos»<sup>13</sup>, que, de hecho, es entendido

12. Para todo este asunto, cf. la excelente y documentada exposición de A. Torres Queiruga, *Repensar la resurrección*, Trotta, Madrid, 32005, pp. 15-36.

13. Orígenes, *De princip.*, II, 6, 3; *In Rom.*, III, 8. PG 14, 947; Gregorio Nacianceno, *Orat.*, 45, 9. PG 36, 636 A. Cf. R. Cantalamessa, *Dal Kerygma al Dogma. Studi sulla cristología dei Padri*, Vita e Pensiero, Milano, 2006, p. 126

por muchos como el Hijo eterno de Dios, o sea, la segunda persona de la Trinidad divina, que se habría encarnado en Jesús, para luego, después de la resurrección retornar al Padre, recuperando así la plenitud de su gloria, según la lectura que se suele hacer de Flp 2, 6-11.

Sobre esta síntesis representativa, tan complicada como elemental al mismo tiempo, me parece conveniente recordar, ante todo, que las interpretaciones de la «palabra» (*lógos*), que se hicieron en el mundo antiguo, concretamente en la cultura griega, fueron tan diversas y hasta contradictorias, que no es posible presentar una determinada teoría de la cual supuestamente habrían deducido los primeros teólogos cristianos sus ideas sobre el *Lógos* personal y eterno de Dios<sup>14</sup>. Por otra parte, si se recurre al concepto que se tenía sobre la «palabra», en el antiguo Oriente, la idea predominante es que se entendía como un poder que llega a repercutir en el espacio y en el tiempo, es decir, en la historia<sup>15</sup>. De forma que, en los profetas bíblicos, por ejemplo, en el segundo *Isaías* (40, 1-8; 55, 11), nunca se contraponen al mundo, sino que es siempre una palabra pronunciada en la historia y que abre un nuevo futuro<sup>16</sup>. Esto supuesto, lo más importante es señalar que el *lógos*, del que habla el cuarto Evangelio, no tiene nada que ver con las especulaciones sobre lo divino que se encuentran en Filón, sino que la buena noticia del prólogo de Juan consiste en que el *lógos* «ya no actúa espiritualmente, sino que nos sale al encuentro corporalmente como hombre mortal» y así «se convierte para cada ser humano en uno de los suyos, carga con sus pecados y participa de la muerte»<sup>17</sup>.

Por tanto, como muy bien se ha dicho, las escasas afirmaciones que se pueden encontrar en el Nuevo Testamento sobre una hipotética pre-existencia del Hijo de Dios no tienen un carácter conceptual-especulativo, sino que están al servicio de una afirmación que intentaba explicar la salvación que equivalía a decir: «la salvación viene de Dios». Por tanto, lo que enseña el *Evangelio de Juan* no es precisamente una cristología de «preexistencia», sino una cristología de «revelación». Una idea en la que coincide un exegeta tan reconocido como R. Schnackenburg<sup>18</sup>. Lo cual quiere decir que «los temas de los escritos de Juan no son una palabra original aislada e interesada en sí misma; ni son especulaciones sobre seres divinos anteriores a todos los tiempos, como tampoco son

14. Un buen resumen de las diversas y numerosas teorías sobre la palabra, en la literatura griega antigua, en G. Fries, «lógos», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* III, pp. 251-255.

15. B. Klappert, «lógos», *Ibid.*, p. 255.

16. *Ibid.*, p. 263.

17. *Ibid.*, p. 275; O. Colpe, TWNT VIII, 474.

18. H. Küng, *El cristianismo*, p. 818, que remite a R. Schnackenburg, *Evangelio de san Juan* I, Herder, Barcelona, p. 448.

la suposición de que el hombre Jesús en sentido temporal deba ser comprendido como preexistente, sino que son la afirmación fundamental en la que hay que confiar: la existencia de Jesucristo ‘en el mundo’ se debe a la iniciativa de Dios»<sup>19</sup>.

No está, por lo tanto, demostrada en absoluto la preexistencia de Jesús, como si fuera un presunto ser divino bajado del cielo y encarnado en la tierra. Jesús fue un hombre, un ser humano, plenamente humano. Jesús fue lo que en él vieron quienes convivieron con él. Porque, además de que no hay argumentos, ni históricos, ni revelados, que demuestren la preexistencia divina de Jesús, si este asunto se piensa despacio, pronto se comprende que, si Jesús hubiera bajado de lo más alto del cielo, desde la *condición divina*, propia y exclusiva de Dios, la consecuencia que de ahí se seguiría inevitablemente sería, en sana lógica, que *fue Dios, encarnado en un hombre, quien nos reveló a Dios*. Ahora bien, ya lo he dicho —y no me cansaré de repetirlo— *Dios no puede ser revelación de Dios*. Semejante afirmación sería una especie de tautología. O una vulgar simpleza, algo así como afirmar que el pan nos enseña lo que es el pan. Revelar es lo mismo que dar a conocer lo que no se conoce. Pero, si partimos del supuesto básico según el cual nosotros los humanos no podemos alcanzar lo inalcanzable, que eso es por definición el Trascendente, ¿qué sentido puede tener la afirmación de que el Cristo preexistente en Dios, e igual a Dios, es quien nos da a conocer a Dios? La encarnación de Dios no es la condición transitoria y terrena desde la que Dios nos da a conocer a Dios. La encarnación es la humanización de Dios. Y desde ahí, desde lo divino humanizado y, por tanto, desde la plenitud de lo humano, es desde donde Jesús nos revela a Dios.

En definitiva, se trata de tener presente que, para comprender el significado más hondo de la resurrección de Jesús, el primer paso ha de ser dejar muy claro que *la resurrección no fue para Jesús el paso mediante el cual recuperó la condición perdida*. La resurrección no fue el retorno a la gloria que tuvo junto al Padre antes de descender a este mundo. La resurrección fue el comienzo de una situación nueva, radicalmente nueva, que, precisamente por su novedad, nos explica su verdadera significación.

## 2. Encarnación y resurrección

Ha sido casi un «lugar común», en bastantes cristologías de los últimos cuarenta años, hablar de la cristología «descendente» en contraposición a la cristología «ascendente». Estas dos cristologías no se han presenta-

19. K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, tesis doctoral, München, 1990, p. 503. Citado por H. Küng, *El cristianismo*, pp. 106; 818.



do como incompatibles la una con la otra. No se trata, pues, de optar o por una o por otra. Ambas han sido presentadas como complementarias y se hacen comprensibles precisamente en esta complementariedad.

La *crisología descendente* (porque se construye «desde arriba») empieza por Dios que desciende de su cielo y se hace hombre. Se trata, por tanto, de una crisología que empieza por lo divino que hay en Cristo. Y, a partir de lo divino, explica lo humano y las limitaciones propias de la condición humana de Jesús. Como es lógico, el acontecimiento central de esta crisología es la encarnación de Dios en Jesús. Es una crisología de *estructura ontológica*, en la que, por tanto, todo se centra en explicar *el ser* de Cristo, no *el acontecer* de su vida y su dramático final. Una crisología en la que, desde el mismo instante de la encarnación, la crisología está completa y queda completada. De forma que la vida, la muerte y la resurrección de Jesús no añaden nada sustancial a la realidad de Cristo, a su misterio, a su misión y a su significación para nosotros. Esto entraña dos consecuencias. *En primer lugar*, en esta crisología descendente, si es que ella fuera el único modelo cristológico o, lo que es igual, la única crisología válida y verdadera, entonces la vida, la pasión y la muerte de Jesús no tendrían un valor constitutivo para determinar quién fue Jesús y quién sigue siendo para nosotros. La vida, la pasión y la muerte de Jesús tendrían sólo un valor de ejemplaridad, un significado ético y no serían sino un modelo de espiritualidad para los humanos. Dicho de una forma simple y hasta vulgar, Cristo habría estado «terminado» (o «acabado») desde el mismo momento de la encarnación. *En segundo lugar*, según la crisología descendente, lo que (en el lenguaje eclesialístico y teológico) se designa como el «misterio pascual», la muerte y resurrección de Cristo, queda relegado a una añadidura o apéndice final del misterio total de Cristo y, por tanto, de la crisología. La resurrección se podría interpretar, en este modelo cristológico, como el último milagro, el más grande de todos los milagros y de todos los argumentos en favor de la divinidad de Cristo. Lo que en realidad sería lo mismo que no entender ni los milagros, ni la resurrección de Jesús<sup>20</sup>. Además, así entendida, la resurrección sería simplemente la glorificación definitiva de Jesús y el premio que el Padre otorga al Hijo para exhibir su triunfo sobre sus enemigos. Lo cual, en última instancia, entraña una consecuencia de

20. Sería no entender los milagros porque, como se dijo, éstos no son esencialmente una «interrupción de las leyes naturales», sino una «llamada» en la situación concreta de un ser humano concreto. Y sería no entender la resurrección porque el milagro es siempre un «hecho histórico», que sucede en el espacio y en el tiempo, mientras que la resurrección es un acontecimiento «meta-histórico», que queda fuera del espacio y del tiempo y, por tanto, ya no se puede localizar en la historia. Advierto que no es lo mismo hablar de un hecho «real» que de un hecho «histórico». Cf. Para el asunto de la resurrección como milagro, K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979, pp. 308-311.

enorme importancia y que consiste en que, en el modelo teológico de la cristología descendente, la cristología (doctrina sobre Cristo) queda separada, desvinculada de la soteriología (doctrina sobre la salvación). Lo que equivale a decir que la soteriología, la actividad de salvación y la acción salvadora de Jesús no sería constitutiva de lo que fue Jesús, ni eso influyó o determinó lo que, en su totalidad, él representa para nosotros. Decían ingenuamente los teólogos especialistas, en aquella cristología tradicional, que un suspiro del Niño Jesús habría sido suficiente para salvar al mundo. Y es que, una vez asentado el supuesto según el cual la cristología estaría acabada desde la encarnación, de ser eso cierto, la humanidad habría tenido bastante con una sola lágrima de Jesús recién nacido. Hasta semejante despropósito se puede llegar cuando se establece un fundamento radicalmente incompleto y, en ese sentido, sencillamente falso.

La *cristología ascendente* (porque se construye «desde abajo») toma como punto de partida el hombre Jesús el Nazareno. Y, como ocurre con todo ser humano, Jesús obviamente no estaba ni realizado, ni menos aún completado, ya en el momento de su encarnación. El ser humano se hace en la historia, en el acontecer histórico por el que transcurre su vida. Por eso, en esta cristología, el hecho central y determinante no es *la encarnación*, sino *la resurrección*. Y, por la misma razón, la estructura básica de esta cristología no es de orden *ontológico*, sino *histórico*. Es decir, lo determinante, en esta cristología, no es definir y precisar *el ser* de Cristo, sino *el acontecer* del ser humano que fue Jesús de Nazaret. Así tuvo que ser y así es. Porque, si por algo y para algo vino Jesús a este mundo, fue para traer salvación. De forma que, como he dicho, Jesús se define como *el Salvador*. Ahora bien, «la acción salvadora de Dios (en Jesucristo), su ‘conducta’» (a diferencia de sus —hipotéticas— ‘propiedades metafísicas’) es libre y, como tal, se halla en un espacio infinito de posibilidades»<sup>21</sup>. Se trata del espacio infinito de posibilidades de lo que fue la vida de Jesús. Y también de lo que es la nuestra. De ahí que, si nos quedamos sólo con la encarnación de Dios en Jesús, con eso sólo no podemos entender ni quién es Jesús, ni en qué consiste su misión y su destino en la historia de los humanos. Por eso, la encarnación es el punto de partida y la clave primera de comprensión para enterarnos de quién es Jesús. Pero sólo con la encarnación no tenemos nada más que el punto de partida, el comienzo. Ese comienzo tuvo luego un desarrollo histórico y un final dramático. La vida y la muerte de cualquier ser humano son realidades constitutivas de quién es ese ser humano. Y sólo conociendo su vida y su historia podemos entender, no sólo *quién*

21. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, pp. 350-351.

es, sino, además y sobre todo, *para qué* ha estado ese ser humano en el mundo. Teniendo en cuenta —por encima de todo lo dicho— que, en el caso de Jesús, el punto final no *su muerte*, sino *su resurrección*, tal como lo viene confesando la Iglesia desde sus orígenes hasta hoy. Por eso es enteramente válido afirmar que, si el punto de partida de la cristología es la encarnación, la culminación de la misma es la resurrección. En otras palabras, la cristología «desde arriba» necesita ser completada y se realiza en la cristología «desde abajo». En este sentido resulta enteramente correcto afirmar que la cristología, cualquier forma de entender y explicar la cristología, se tiene que constituir soteriológicamente (W. Kasper). De forma que, sólo a partir de este planteamiento, es posible comprender el significado de la resurrección.

### 3. *El significado de la resurrección*

Para empezar a entender lo que queremos decir cuando hablamos de la resurrección de Jesús el Cristo, lo primero que se debe tener en cuenta es esto: no es lo mismo *revivir* que *resucitar*. Revivir es volver a esta vida. Resucitar es trascender esta vida. Revivir, por tanto, es regresar a la historia y, por tanto, a la condición perecedera de los mortales. Es regresar a las limitaciones que comportan nuestras categorías históricas de espacio y tiempo. Resucitar es otra cosa. La resurrección está necesariamente ligada a la salvación definitiva que procede de Dios y que sólo Dios otorga. Es, por tanto, una forma de vida y de existencia que ya no es reversible a lo anterior, a la historia. ¿Qué significa esto?

Tengamos, ante todo, muy presente que, desde el momento en que hablamos de «trascender la condición histórica», desde ese momento estamos hablando de algo que no podemos saber en qué consiste, ni lo que implica. En todo caso, por lo menos se puede afirmar que la resurrección entraña en sí misma «la validez de la persona misma (que resucita) como permanentemente válida»<sup>22</sup>. Por eso se puede decir que el Resucitado es el Viviente por excelencia. Es decir, no sabemos (ni podemos saber) cómo vive. Lo que podemos saber es que su vida es para nosotros *permanentemente válida*. Jesús no se quedó perdido en el mero recuerdo, sino que su vida sigue siendo significativamente actual. Y continúa estando presente para los humanos.

Evidentemente esta validez, esta actualidad y esta presencia, puesto que —como ya he dicho— trascienden nuestra condición histórica, no es perceptible sino mediante la fe. De ahí que, con toda razón, se puede y se debe decir tranquilamente que Jesús resucita «en el interior de la fe

22. *Ibid.*, p. 314.

de los discípulos»<sup>23</sup>. Pero teniendo en cuenta lo que el mismo Rahner añade a renglón seguido: «esta fe, dentro de la cual Jesús resucita, no es propia y directamente la fe en esa resurrección, sino aquella fe que, en cuanto producida por Dios, se entiende a sí misma como una liberación de los poderes de la finitud, de la culpa y de la muerte, y se sabe capacitada para ello por el hecho de que tal libertad ha acontecido en Jesús mismo y en él se ha hecho manifiesta para nosotros»<sup>24</sup>. Con esto estoy diciendo que la fe en la resurrección comporta, en definitiva, la «interpretación» que los discípulos se dieron a sí mismos al repensar las experiencias de sus visiones del Resucitado. Porque, si al hablar del Resucitado, estamos hablando del Cristo que ya nos trasciende y, por tanto, no está a nuestro alcance, por eso mismo el Resucitado depende inevitablemente de la «interpretación» que nosotros mismos damos a nuestras experiencias de fe. Lo cual quiere decir que la fe en la resurrección responde a *una realidad*, la realidad de que Jesús sigue siendo *el Viviente* sin fin. Pero se trata de una realidad *que nosotros interpretamos como tal mediante la fe*. No es posible creer, ni siquiera pensar, de otra manera el hecho del Resucitado y, por tanto, de nuestra resurrección.

Por esto resulta enteramente comprensible el punto de vista que M. Fraijó ha destacado, recordando una excelente formulación de W. Marxsen: la predicación de la resurrección, que hizo desde sus orígenes la Iglesia, significa que «lo de Jesús sigue adelante» (*die Sache Jesu geht weiter*)<sup>25</sup>. Es decir, el mensaje de Jesús, su humanidad, su tolerancia, su respeto, su incansable lucha contra todo lo inhumano que hay en nosotros, contra todas nuestras esclavitudes y sentimientos de culpa, nuestras oscuridades ante un futuro de muerte al que estamos inevitablemente abocados, todo eso encuentra en la resurrección la firme convicción del que sabe que lo inhumano de la humanidad y lo negativo de la vida están superados. En definitiva, por la resurrección sabemos que esta vida, no obstante todos sus sinsentidos, sigue teniendo sentido.

La resurrección, por tanto, no consiste en una «divinización» que trasciende lo humano. Más bien hay que decir que la resurrección es el logro de la plenitud de lo humano y, en ese sentido, es el culmen de nuestra plena «humanización». La resurrección no es la última oportunidad que se nos da para alcanzar la soñada «divinización» o el anhelado «endiosamiento». Nada de eso. Lo más grande que tenemos los humanos es precisamente nuestra condición humana, cuando es verdadera

23. *Ibid.*, p. 315.

24. *Ibid.*

25. M. Fraijó, «La resurrección de Jesús desde la filosofía de la religión», en *Dios, el mal y otros ensayos*, Trotta, Madrid, 2006, p. 79. Cf. W. Marxsen, *Die Sache Jesu geht weiter*, Siebenstern, Gütersloh, 1967.

humanidad liberada de las inhumanidades que nos acompañan toda la vida. Y es en la resurrección cuando tal humanidad, liberada de esclavitudes, llega a su plenitud. Así fue para Jesús. Y así lo es para todos los humanos. Otra cosa es que esa «plena humanización» se pueda interpretar, leer y explicar como una forma de «divinización» del ser humano. Y tiene sentido pensarlo y decirlo así. En cuanto que el ser humano, por sí solo y por sí mismo, no puede alcanzar la total liberación de su deshumanización.

Ahora bien, vistas así las cosas, alcanza su verdadero sentido la afirmación, repetida en el Nuevo Testamento, según la cual Jesús, por la fuerza del Espíritu y mediante su resurrección de la muerte, «fue constituido Hijo de Dios y Señor». No se trata de que, al pasar por la resurrección, Jesús alcanzó un cambio ontológico de su ser, en cuanto que su «ser humano» se convirtió en un «ser divino». Semejante tipo de afirmaciones no están a nuestro alcance, rebasan y superan absolutamente nuestra capacidad de conocimiento y hasta de entendimiento. Por eso podemos decir, con más modestia, humildad intelectual y realismo, que lo más que podemos afirmar es que, mediante su resurrección, Jesús es la plenitud de lo humano para siempre, el Viviente definitivo, en el que la condición humana alcanza su estabilidad para siempre y sin limitación alguna. Y además, por la resurrección sabemos también que esa misma condición nos alcanza a nosotros. Lo que nos parece la forma más razonable de interpretar y, por tanto, hacer inteligible a los humanos lo que la teología de siempre ha formulado con fórmulas tales como la «divinización» o la «glorificación» en el sentido fuerte y quizá también ingenuo que con frecuencia le han dado no pocos teólogos a este asunto inevitablemente oscuro y lejos de nuestro alcance.

#### EL RESUCITADO ES EL CRUCIFICADO

Ya he recordado la insistencia de los relatos evangélicos sobre la resurrección en identificar al Resucitado con el Crucificado. Jesús resucitado no era un fantasma o una visión alucinante. Por eso come con sus discípulos. Y les enseña las manos y el costado, dejándose tocar en sus propias llagas. Jesús quería dejar patente, con la evidencia que suministra lo que se ve y se palpa, con nuestros ojos y nuestras manos, que Jesús seguía siendo el mismo. Vivía, no obstante la evidencia de su muerte. Pero seguía siendo el Crucificado que ellos vieron agonizar, morir y ser sepultado<sup>26</sup>. En este sentido, es correcto afirmar que «la cruz es el lugar

26. Este punto ha sido especialmente estudiado por J. Sobrino, «El Resucitado es el Crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo»: *Sal*

teológico privilegiado para comprender la resurrección»<sup>27</sup>. Ahora bien, esto quiere decir varias cosas.

Ante todo, lo más inmediato que se advierte, en el hecho de la resurrección, es que Dios no resucitó a cualquiera. *Dios resucitó a un crucificado*. Es decir, resucitó a un excluido, un humillado, un hombre que fue considerado peligroso e indeseable por parte de los poderes de este mundo. En cualquier caso, es evidente que Dios resucitó a un hombre que se sintió libre y actuó en consecuencia ante los poderes que oprimen a los últimos del «orden presente». Cuando, según el relato del cuarto Evangelio, Tomás exigió señales para creer en el Resucitado, las señales de vida y esperanza que se le dieron fueron llagas de dolor y muerte (Jn 20, 24-29). Dios entra por los sentidos. Cuando se ve y se palpa el sufrimiento de quien ha sido capaz de soportar la brutal injusticia de los opresores, entonces es cuando se produce de forma casi espontánea y connatural el acto de fe: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20, 20). En todo caso, es incuestionable que desde el boato y el poder, desde la opulencia y la grandiosidad de casi todos los poderes eclesiásticos, desde semejante imagen, no se engendra la fe, ni se trasmite la esperanza del Resucitado. Esto es lo primero que salta a la vista cuando se repiensa la resurrección de Jesús.

Pero hay algo más. Comprender y explicar la resurrección desde la cruz fue el modo que tuvieron los discípulos para expresar y explicar lo que ellos querían afirmar: Jesús estaba vivo. No contaban imaginaciones. Lo que ellos habían visto y palpado era el hecho de que Jesús no estaba muerto. No es que Dios lo había devuelto a esta vida. Era algo mucho más asombroso y grande. Dios había glorificado al ser humano que ellos habían conocido y con el que habían convivido. Jesús es, por tanto y desde entonces, el Viviente que ha vencido a la muerte. Esto, ante todo.

Pero esta convicción entrañaba un peligro que pronto se convirtió en una amenaza de cárcel, sufrimiento y muerte para quienes creían en la resurrección de Jesús y, además de creer en ella, la predicaban en público. El libro de los *Hechos* nos informa de que los discípulos de Jesús fueron perseguidos por decirle a la gente que Jesús había resucitado. Los testimonios de la Iglesia naciente, según el autor de los *Hechos*, son muy claros (Hech 4, 1-3; 5, 30-33; 7, 56-58)<sup>28</sup>. Esto quiere decir obviamente

*Terrae* 70 (1982), pp. 181-194. Y sobre todo, en el segundo volumen de su excelente cristología, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 2007.

27. J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, p. 30.

28. También se habla de persecución contra Pablo, por causa de la resurrección, en Hech 23, 6. Pero en este caso la violencia contra Pablo se produjo por el enfrentamiento que había entre fariseos y saduceos por sus respectivas teologías en relación a la resurrección

que la resurrección de Cristo fue, en los comienzos de la Iglesia, un tema peligroso para quienes creían en él y para los que lo difundían los cuales, por eso precisamente, se podían (y se solían) ver metidos en problemas muy graves<sup>29</sup>. Un hecho extraño para nuestra mentalidad actual. Porque, si algo hay inocuo en las enseñanzas religiosas actuales, es el tema de la resurrección. Es posible que quien hable de eso, no tenga audiencia. Pero, ¿ser perseguido? No se entiende por qué. Sin embargo, si este asunto se piensa más detenidamente, enseguida se comprende que, si hoy ocurre lo contrario, eso justamente es lo que ahora nos debería preocupar a quienes decimos que creemos en el Resucitado. Lo cual es lógico. Afirmar que Jesús vive y que es el Viviente por excelencia, en definitiva, es lo mismo que decirle a la gente que Dios le dio (y le sigue dando) la razón a Jesús. Y por eso mismo le quitó la razón a quienes lo mataron. Cuando los primeros cristianos afirmaban: «Dios lo ha resucitado» (Hech 2, 24-32; 3, 15-26; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30.34.37), eso equivalía a decir que Dios se había puesto de parte de Jesús, estaba a favor de él y le daba la razón, aprobando así su vida y su conducta. Lo cual es tanto como aprobar una forma de vida. Y, por tanto, quitar la razón a todos cuantos se comportan en este mundo como se comportaron los responsables de la muerte de Jesús. Es decir, afirmar que Jesús es el Resucitado y es el Viviente, eso equivale a decir que Dios no está de parte, ni está de acuerdo, con quienes se empeñan en seguir reproduciendo los comportamientos de los que condenaron a Jesús y se burlaron de él.

A Jesús lo condenaron los sumos sacerdotes, los notables de aquella sociedad, los letrados y escribas (los tres grupos que componían el Sanedrín). En los evangelios está suficientemente claro que aquellos hombres tenían una preocupación y un interés fundamental, que no era otro que mantener su poder. Un poder justificado y legitimado por la religión. Lo cual acrecentaba su perversión. Porque, haciendo eso, lo que realmente demostraban es que Dios y la religión les interesaban en tanto en cuanto eran instrumentos de poder. Y eso, exactamente eso, es lo que Dios no soporta. De la misma manera que eso, exactamente eso, es lo que Jesús, el Resucitado, desautoriza, rechaza y condena. Por tanto, la conclusión es clara: creer en la resurrección es, por supuesto, tener la convicción de que la vida no se acaba con la muerte. Pero no consiste sólo en eso. La prueba de que se cree en un futuro que vence a la muerte consiste en tener

de los muertos. Realmente, en tiempo de Jesús, todos los judíos creían en la resurrección de los muertos, excepto los saduceos. E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, p. 344; Íd., *Paul and Palestinian Judaism*, Paperback, London/Philadelphia, 1977, p. 151 n. 19, 294 n. 156, 354 n. 18, 388 n. 4.

29. J. M. Castillo, «¿Cómo, dónde y en quién está presente y actúa el Señor resucitado?»: *Sal Terrae* 70 (1982), pp. 209-217.

el atrevimiento y la audacia de desautorizar a los ambiciosos del poder religioso, a los dominadores que, en nombre de Dios y de la religión, se dedican a someter a quienes no tienen otra salida en la vida que soportar el pesado yugo de la Ley y el indiscutible sentimiento de sumisión que impone el Templo. No olvidemos que la Ley y el Templo, en cuanto imágenes simbólicas de un poder absoluto, eran los dos pilares que sostenían el poder de los hombres de la religión en tiempo de Jesús. De ahí que, cuando aquellos hombres mataron a Esteban justamente en el momento en que dijo que veía el cielo abierto y «al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios» (Hech 7, 56). Es decir, Esteban murió exactamente en cuanto afirmó solemnemente que estaba viendo al Resucitado. Pero, ¡atención!, el impulso final para cometer aquel asesinato religioso se produjo cuando Esteban, según el discurso que el autor de los *Hechos* pone en su boca, se atrevió a decirles a los «religiosos» en su cara que ni Dios habita en edificios construidos por manos de hombres (el Templo) (Hech 7, 48), ni sus presuntas observancias de la Ley eran la fidelidad que Dios quería (Hech 7, 53). Esteban afirmó la resurrección de Cristo. Pero la afirmó en un contexto de denuncia contra quienes se sirven de la religión para ejercer poder y dominación. He ahí el ejemplo más claro y concreto de lo que es creer que Jesús ha resucitado. Y la prueba más palpable de que tal creencia se toma en serio y con todas sus consecuencias. *La fe en la resurrección es auténtica cuando se traduce en conciencia crítica frente a las corrupciones que tantas veces se producen en el interior de las instituciones religiosas.* Al menos eso, que fue central en la vida de Jesús, resultó también igualmente central en las convicciones y en el comportamiento de los primeros testigos del Resucitado, el Viviente por excelencia.

Sin duda habrá quien piense que, al destacar la relación entre *fe en la resurrección y persecución de los poderes religiosos* que abusan de su cualidad y autoridad como tales poderes religiosos, puedo producir la impresión de que exagero un hecho que *entonces* fue verdad, pero que no tiene por qué seguir teniendo actualidad *en este momento*. Ante esta posible dificultad, es importante dejar claras dos cosas:

1) Por supuesto, ningún dirigente eclesástico actual va a perseguir a una persona que afirma la fe en la resurrección de Cristo. Pero es que el problema no está en eso. El problema está en que la resurrección de Jesús, tal como de ella hablaron los primeros testigos de la fe, fue al mismo tiempo una *afirmación* y una *denuncia*. Ambas cosas, inseparablemente unidas. Porque, en la sociedad de entonces y en la sociedad de ahora, decir que Jesús sigue siendo el gran Viviente no consiste sólo en decir que resucitó de la muerte y está en el cielo. Eso, por supuesto. Pero, además de eso, decir que Jesús es el gran Viviente es afirmar que sigue vivo su recuerdo, sigue viva su memoria y, sobre todo, sigue



vivo su mensaje. Ahora bien, decir que sigue vivo su mensaje es tanto como afirmar que el Crucificado sigue estando crucificado en todos los crucificados de la historia, como tan sólidamente he demostrado Jon Sobrino, por citar el ejemplo más elocuente de esta tesis teológica<sup>30</sup>. Esta denuncia, en las condiciones concretas y crueles en que hoy viven y mueren las víctimas de todos los poderes abusivos de nuestro mundo, es la traducción a este momento de lo que ocurrió en el momento en que los primeros discípulos decían con fuerza y atrevimiento (*parresía*): «Vosotros lo habéis matado, pero Dios lo ha resucitado» (Hech 3, 15; 4, 10; 5, 30; 13, 30)<sup>31</sup>. Predicar la resurrección mirando solamente al cielo no es predicar la resurrección. Solamente cuando se sitúa la resurrección de Jesús en el contexto histórico concreto en el que se afirma esa fe, sólo entonces es cuando se afirma la fe en el Resucitado, que sigue siendo el Crucificado, vivo en las víctimas de aquellos que asesinaron a Jesús.

2) En el tiempo en que vivimos hoy, quizá más que nunca, hemos tomado conciencia del peligro que con frecuencia entraña la fe en una vida futura. La esperanza, que brota de la fe en la resurrección, es una fuente que alimenta *los mejores* comportamientos. Pero también puede alimentar *los peores*. En efecto, la fe en la futura resurrección ha producido mártires ejemplares. Pero también ha producido criminales brutales. Los terroristas suicidas, que se matan matando, seguramente lo hacen porque tienen esperanza y porque creen en «otra vida». Una creencia que justifica, a veces, matar «esta vida». Es uno de los fenómenos más misteriosamente violentos que produce la creencia en la futura resurrección. Es evidente que estos oscuros y repugnantes comportamientos tienen una trama histórica que no depende sólo de motivaciones religiosas. Pero, en todo caso y sea de esto lo que sea, parece claro que cuando la fe en el Resucitado se ve necesariamente asociada a la fe en el Crucificado, con ello se priva de argumentos al creyente fanático o fundamentalista que por sus creencias en el cielo se siente autorizado para matar en la tierra.

30. J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, pp. 29-32.

31. J. M. Castillo, «¿Cómo, dónde y en quién está presente y actúa el Señor resucitado?», p. 210.

## PROPUESTAS FINALES

No pretendo llegar a conclusiones, que serían como el punto final de este libro. Me limito a presentar algunas propuestas, que puedan servir como punto de partida para seguir buscando. La amplitud y profundidad de los problemas tratados en estas páginas no permiten ni aconsejan otra cosa. También en esto el admirado profesor Karl Rahner fue lúcido y profético cuando nos dejó dicho que la fórmula dogmática, definida en el concilio de Calcedonia, nos enfrenta, no sólo al derecho, sino igualmente a la obligación de considerar nuestras propuestas más seguras, no sólo *como fin*, sino igualmente *como principio*. Por eso me parece que lo más sensato, al terminar este trabajo, es hacer algunas propuestas, que intentan recoger lo que pienso, lo cual puede resultar más iluminador y estimulante con vistas al futuro de la teología que, a fin de cuentas, no es otra cosa que el futuro de nuestras búsquedas ante preguntas que siempre, de forma más o menos consciente, a todos nos conciernen.

### DIOS Y JESÚS

Como ya dije al presentar el libro, la originalidad del cristianismo, en relación con otras religiones, está en que no se limita a poner al hombre en *relación* con Dios, sino que además da un paso decisivo y habla abiertamente de la *unión* del hombre con Dios. La definición del concilio de Calcedonia afirma que, en esta unión, Dios y el hombre «confluyen en una sola persona» (DH 302). Se trata, por tanto, de la unión en la que lo divino y lo humano se funden en una unidad personal. Pero el problema, que plantea esta unión, está en que uno de los elementos que componen dicha unión, el hombre, nos es familiar y conocido, mientras que el otro elemento, Dios, nos trasciende y, por tanto, nos es enteramen-

te desconocido. Pues bien, estando así las cosas, la teología cristiana ha procedido al revés de lo que aconseja el más elemental sentido común. Porque ha tomado como punto de referencia lo desconocido, es decir, a Dios. Y *desde Dios*, se nos ha explicado *al hombre*, Jesús. Cuando lo lógico tendría que haber sido proceder en sentido inverso: *empezar por el hombre*, Jesús, y desde ahí *explicar a Dios*. La consecuencia ha sido que los desconocidos (e imposibles de conocer) atributos divinos, tales como, por ejemplo, el poder infinito o la sabiduría infinita, se los hemos aplicado a Jesús, en tanto que casi nadie se atreve a decir que Dios es tan humano, tan débil y tan desconcertante como lo fue Jesús.

El hecho es que, de esta manera, el cristianismo ha difuminado (y para muchos ha perdido) su singular originalidad. El Dios de los cristianos sigue siendo, para muchos creyentes en Jesús, tan lejano, distante, desconocido, enigmático, misterioso y en algunos casos terrorífico como lo son los dioses de otras religiones. Más aún, por un proceso histórico que es bien conocido, fue precisamente en la cultura occidental (marcada por el cristianismo) donde se planteó, a partir del famoso terremoto de Lisboa (1 de diciembre de 1755), con toda crudeza *el problema de Dios*. Y, a partir de la incapacidad humana para explicar cómo en Dios puede coincidir el poder infinito con la bondad infinita, la incorrecta interpretación de la cristología acarreó el fracaso de la teodicea<sup>1</sup>. Que yo sepa, nadie se planteó todo este asunto a partir de la cristología. Pero el hecho es que muchas personas de buena voluntad, que creían en el misterio de la Encarnación de Dios en Jesús, vieron el problema de Dios como un problema sin solución. Por más esfuerzos que han hecho los *pensadores cristianos*, la «imposible teodicea» resultó prácticamente inevitable. Y es un hecho que, en el Occidente cristiano, el problema de Dios no ha tenido (ni tiene) una solución aceptable. El Dios de Jesús se nos hizo contradictorio, intolerable. Porque además se cometió el desacierto, que roza la locura, de querer presentar el mal como un bien. Tiene razón Juan Antonio Estrada cuando nos recuerda el ácido texto de Voltaire: «Yo respeto a mi Dios, pero amo el universo y defiendo la queja humana que rechaza el postulado de que ‘en la ley general vuestro mal es un bien’»<sup>2</sup>.

Pero el problema no se detuvo en lo dicho. Porque la teología cristiana se empeñó en demostrar que Dios salvó al mundo *mediante el sufrimiento y la muerte* del hombre, Jesús el Nazareno. Así se cerró el

1. J. A. Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 241-246, que explica cómo se desencadenó la irrefutable argumentación de Voltaire.

2. *Ibid.*, p. 243, que remite a los *Opúsculos satíricos y filosóficos* de Voltaire, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 206.

círculo diabólico que vinculó definitivamente a Dios con el mal, tanto desde el punto de vista de la experiencia humana, como desde los planteamientos más tradicionales de la teología cristiana. La consecuencia fue la imagen de un Dios esperpéntico, en el que no había más remedio que armonizar la bondad sin límites con la crueldad también ilimitada. Es evidente que una religión así, se había organizado sobre la base de tantas contradicciones, que ninguna mente humana, en su sano juicio, podía aceptar todo ese montaje ideológico y con eso sentirse feliz. Así, la felicidad humana se quedó al margen del cristianismo. De forma que los cristianos más ejemplares, si es que querían mantener su presunta ejemplaridad, no tenían más salida que despedirse de una vida de alegría y satisfacciones, proyectar su futuro sobre la base de mil renunciaciones sin pies ni cabeza, y pasar por este valle de lágrimas a contrapelo e incluso en abierta contradicción con los postulados más elementales del sentido común.

Pero hay algo más. Las cristologías suelen empezar dando cuenta de la ya prologada y enorme controversia sobre el *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe*. Porque desde el momento en que los cristianos unimos, en Jesús, a Dios con el hombre, el Jesús resucitado y glorificado, constituido Hijo de Dios y Señor nuestro, terminó por ser *Dios indiscutible*, pero a costa de hacer de Jesús un *hombre discutible*. Tan discutible, que, a estas alturas, no faltan los escritores atrevidos y audaces que llegan a decir sencillamente que Jesús ni siquiera existió. Y son legión los que aseguran que su existencia está envuelta en tantos misterios, mitos, dudas y preguntas sin respuesta, que el hombre Jesús se ha difuminado para mucha gente, hasta quedar envuelto en brumas de duda y misterio, sin poder saber a ciencia cierta quién fue realmente Jesús, lo que realmente dijo e hizo y, por lo tanto, lo que representa para los humanos. No tuvimos bastante con cuestionar seriamente a Dios. También hemos cuestionado al hombre que fue Jesús de Nazaret. No sé sinceramente si tiene algo que ver el planteamiento del problema del mal, en el siglo XVIII, con el planteamiento del problema del Jesús histórico. Sea lo que sea de este asunto, el hecho es que ambos problemas aparecieron cronológicamente al mismo tiempo. Si el terremoto de Lisboa sucedió en 1755, Samuel Hermann Reimarus murió en 1768. Y en 1774, el más conocido de los discípulos de Reimarus, G. E. Lessing, publicó siete fragmentos del manuscrito que su maestro no se atrevió a publicar por miedo. En uno de esos fragmentos, *Acerca del objetivo de Jesús y sus discípulos*<sup>3</sup>, se defendía que el Jesús de los evangelios es un fraude y no podemos fiarnos de él. El problema estaba servido. Un problema que sigue vivo,

3. Cf. M. Baumotte (ed.), *Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten*, Reader Theologie, Gütersloh, 1984.

por más que se le hayan hecho incontables matizaciones y precisiones. Lo mismo que se ha hecho con el problema del mal.

No soy tan ingenuo como para pretender aportar aquí la solución al complicado asunto que se refiere a la coincidencia de la aparición del problema de Dios, por causa del mal, y la aparición del problema del Jesús histórico y el Cristo de la fe en Dios. Eso requeriría una paciente investigación monográfica. Por eso me limito a hacer una propuesta: analizar e intentar conocer *a Dios desde Jesús* y no *a Jesús desde Dios*. Lo que supone delimitar lo que podemos saber sobre Dios a partir de lo que Jesús nos revela en su vida, en sus hechos y en sus dichos. Pero teniendo presente que, cuando hablamos de este asunto, no nos referimos —como ya quedó explicado— a una cuestión que se sitúa en el ámbito de la *ontología*, sino en el de la *epistemología*. Es decir, no nos referimos al *ser* de Dios, sino a lo que nosotros podemos *conocer* sobre Dios, en la revelación que se nos ha hecho de Dios en Jesús. ¿Qué entendimiento humano puede comprender *el ser* de Dios? Si es el Trascendente —lo digo una vez más— no está a nuestro alcance. El que nadie ha visto jamás, se nos ha dado a conocer en Jesús (Jn 1, 18).

#### JESÚS Y LA FINALIDAD DEL CRISTIANISMO

El cristianismo sólo tiene su verdadero sentido cuando se interpreta a partir de Jesús. Ahora bien, Jesús es la revelación de Dios porque en él Dios se ha encarnado. Esto quiere decir —como ya he explicado ampliamente— que, en Jesús, Dios se ha dado a conocer. Porque así el Trascendente ha entrado en el ámbito propio de la inmanencia. Por lo tanto, si la finalidad del cristianismo no puede ser otra que la finalidad de Jesús (su razón de ser y su misión), de eso se sigue que, de la misma manera que Jesús es la humanización de Dios, el cristianismo, que prolonga en la historia la presencia de Jesús, *no tiene otra finalidad y otra razón de ser que hacer presente y operativo el proceso de humanización que se inició en la encarnación*. Por tanto, el cristianismo y las instituciones en las que se realiza históricamente no tienen la finalidad de *santificar* a los fieles, sino de *humanizar* a las personas, a los seres humanos en general. En el cristianismo, por tanto, ha de prevalecer lo horizontal sobre lo vertical. Por la sencilla razón de que, a partir de la *kenosis* de Dios en Jesús, si los creyentes en Jesús tomamos en serio las categorías de «imitación» y «seguimiento», nuestra imitación de Dios y nuestro seguimiento de Jesús sólo se pueden realizar en lo horizontal de este mundo, con el que Dios se ha unido y se ha fundido; y en el que nació, vivió y murió Jesús.

Como es lógico, si la finalidad del cristianismo se tiene que plantear y organizar de acuerdo con el criterio que acabo de apuntar —y que he

explicado ampliamente en este libro—, lo primero que conviene tener presente es que todo esto comporta una inversión, más aún, una subversión total de los planteamientos tradicionales de la teología, de la moral, de la espiritualidad y de la presencia de las instituciones cristianas (la Iglesia sobre todo) en la sociedad.

Ante todo, se hace necesario repensar la estructura actual de *la teología* cristiana. Toda ella está pensada para orientar nuestra atención, nuestros intereses y nuestras preocupaciones hacia arriba, hacia lo divino y lo celestial. Mientras que lo humano, lo que se vive y se gesta en nuestro entorno, en esta tierra, queda siempre supeditado a un proyecto que acaba en el cielo. Por eso, la eclesiología, la doctrina de los sacramentos, la antropología teológica y la escatología son, en definitiva, piezas de una construcción ideológica pensada para afrontar y resolver problemas que, en última instancia, no son problemas de este mundo, sino del más allá, designios y voluntades de una realidad y de una vida superior que nunca sabemos a ciencia cierta lo que es. Es la humanización siempre en función de la divinización, de forma que lo humano es tanto mejor cuanto más divino se hace, se orienta hacia lo divino, lo que es tanto como decir que lo natural se ve siempre en tensión hacia lo sobrenatural. Una tensión que, cuando «se ve conveniente», si es necesario, se margina y hasta se violenta lo natural y lo humano.

De una teología, así pensada, se sigue una *moral* que, al igual que la teología, entraña planteamientos que poco o nada tienen que ver con el proyecto de Jesús. Porque, si lo que caracteriza a lo divino es el poder y la gloria, la moral cristiana es no sólo tolerante, sino incluso impulsora del poder y la gloria de aquellos que son los representantes oficiales de lo trascendente y divino. De la misma manera que, si en el cielo «ni ellos ni ellas se casarán, sino que serán como ángeles en los cielos» (Mc 12, 25), lo lógico es potenciar un ideal de comportamiento moral en el que el ideal apunta a una represión o sublimación de la sexualidad. A fin de cuentas, si el espíritu sintoniza con lo divino, lo material y carnal es parte esencial de lo humano, que debe ser controlado y sometido a los valores superiores de lo santo y celestial. Todo un discurso que a muchos les parece enteramente lógico. Pero que entraña una trampa mortal. Porque de sobra sabemos que el poder y la gloria, por muy vinculados que puedan estar con lo divino, en realidad se utilizan con demasiada frecuencia para ejercer opresión y violencia sobre los humanos. De la misma manera que el dominio y el control del sexo es el mecanismo más eficaz para someter a la gente, controlar la libertad y ejercer con más eficacia el poder sobre aquellos a los que interesa mantener sumisos.

Por otra parte, de semejante moral se sigue en sana lógica una *espiritualidad* que se centra y se concentra en acentuar la tensión entre lo humano y lo divino, el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, la re-

nuncia al placer y el disfrute de los bienes que Dios mismo ha puesto en la vida y en la condición humana. La ética del sacrificio, la mortificación y, en general, la idea aterradora según la cual lo que más nos acerca a Dios es el dolor, la pasión y la muerte. Frente a semejante idea negra y macabra, la encarnación de Dios en lo humano sólo puede desembocar en la espiritualidad de la felicidad. Es decir, la espiritualidad que consiste en hacer felices a quienes nos rodean o a quienes están a nuestro alcance. Sin olvidar que la alegría y la felicidad no se difunden por la predicación, la enseñanza o mediante mandatos. La felicidad se contagia. El que se siente feliz contagia la felicidad a quienes tienen la suerte y la dicha de compartir la vida con quienes son y se sienten felices. Como es igualmente cierto que quien se siente amargado o resentido, eso es lo que contagia a quienes lo rodean.

En definitiva, se trata de un cambio radical de la teología, pensada en función de Dios, de la vida de Dios, de la verdad de Dios y de la voluntad de Dios, a otra teología pensada en función del ser humano, de la vida y dignidad de los seres humanos, de la felicidad de la vida humana e incluso del disfrute de todo lo bueno, bello y gozoso que los humanos podemos vivir en comunión, en alteridad, en relación los unos con los otros. Una teología así, modificaría desde sus fundamentos la presencia y las pautas de conducta del cristianismo en la sociedad. Más aún sólo una teología así nos podría garantizar que cree verdaderamente en el Dios que se nos dio a conocer en Jesús. Porque sólo de una teología así, se podría asegurar que ha tomado en serio al Dios que se despojó de su rango, se hizo como uno de tantos y se rebajó hasta el extremo de aparecer, en el gran teatro del mundo, como «locura» de Dios y como «debilidad» de Dios. El Dios que se identifica con el niño, con el preso y el extranjero, con el hambriento y el vagabundo, con el desecho de este mundo, ese Dios no merece una teología como la que tenemos, la teología que se ha confeccionado teniendo ante los ojos los poderes y dignidades que oprimen a unos, marginan a otros, desprecian al que les estorba y, en cualquier caso, dan risa y pena a quien es capaz de ejercer la más implacable autocrítica con su propia postura crítica.

#### CRISTOLOGÍA Y ECLESIOLOGÍA

La cristología dogmática, en la que creemos los cristianos, ha sido elaborada por la Iglesia, concretamente por la autoridad de los concilios, que han definido los dogmas cristológicos, y por el magisterio de obispos y teólogos que han explicado el contenido y el alcance de esos dogmas. Esto quiere decir, obviamente, que la cristología se ha hecho desde la eclesiología. Pero si todo este asunto se piensa razonablemente desde

la fe, el proceso tendría que haber sido exactamente al revés. Es decir, debe ser la eclesiología la que se organice, se estructure y se gestione desde la cristología. Porque lo primero y lo definitivo es Jesucristo y no la Iglesia. En consecuencia, lo primero que se tendría que hacer en la Iglesia, desde este momento y con urgencia, sería analizar con honradez y libertad hasta qué punto la eclesiología que tenemos coincide con lo primero y lo más elemental de toda posible cristología, que es la vida y el mensaje de Jesús. Pero ocurre que si esto se hace efectivamente así, nos veremos obligados a aceptar que tenemos una eclesiología que, en cuestiones muy fundamentales, poco o nada tiene que ver con el Evangelio. Y no es razonable que sea la cristología la que se ve controlada por la eclesiología, cuando todo esto debería ser exactamente al revés.

El pueblo cristiano, que por lo general no suele entender de teología, advierte en todo esto algo que no encaja. Por eso es frecuente oír a la gente decir que cree en Dios, pero no cree en la Iglesia, ni en los curas. Como hay personas que aseguran estar de acuerdo con el Evangelio, pero no están de acuerdo con la Iglesia. Sin duda alguna, son muchas las personas que advierten, en este punto capital, no sólo una diferencia y una distancia, sino incluso una contradicción. La Iglesia, tal como se ve, no coincide con el Evangelio, es decir, no se ajusta a lo que fue la vida y la enseñanza de Jesús. Y eso lleva consigo, con bastante frecuencia, el hecho de que haya tanta gente que, al rechazar a la Iglesia, termine por rechazar también todo cuanto se relaciona con la Iglesia, empezando por el interés y la significación que Jesús puede tener para cualquier persona.

La raíz del problema está en que el dogma cristológico, al haber sido definido mediante los conceptos y el lenguaje que proporciona *la ontología del ser*, sin tener en cuenta *la historia del acontecer*, ha planteado el núcleo central de la cristología de forma que se puede estar de acuerdo con el dogma, pero al mismo tiempo se puede estar en desacuerdo con el Evangelio. Es decir, se puede, al mismo tiempo, vivir dentro de la ortodoxia dogmática y fuera de la forma de vida a través de la cual se nos reveló el Dios de Jesús. En otras palabras, se puede vivir de acuerdo con la Iglesia y en desacuerdo con el Evangelio, de forma que ambas cosas resulten perfectamente compatibles y hasta se vea como algo normal. Y es que el núcleo central de la cristología, al haber sido elaborado desde conceptos y categorías que no han sido deducidas del Evangelio, sino de la ontología helenista, puede ser aceptado perfectamente por personas que no se rigen por las convicciones que determinaron la vida y la muerte de Jesús. De ahí que la autoridad eclesiástica se limite a controlar principios ideológicos que no modifican la forma de vivir, mientras que actitudes tan decisivas en la vida como son el poder y el dinero no se tienen en cuenta. Da la impresión de que la jerarquía



eclesiástica se ha instalado cómodamente en el dogma. Y ha despejado las exigencias evangélicas al ámbito de la espiritualidad, como exigencias de generosidad, pero no de ortodoxia doctrinal, que es lo que a las autoridades vaticanas les preocupa. Este sistema organizativo ha hecho posible la corrupción de los más exactos ortodoxos, los bien vistos en la Iglesia. Así se ha creado una mentalidad eclesiástica que ha centrado su interés en cosas que no comprometen para nada, en tanto que las exigencias evangélicas han quedado marginadas y, en ese sentido, destinadas a la insignificancia.

Parece, pues, urgente integrar la eclesiología en una categoría previa que la determine. Esta categoría tendría que ser la cristología. No sólo ni principalmente la cristología dogmática (que ya quedó predeterminada por la eclesiología), sino desde la eclesiología evangélica, que no define esencias, sino que determina formas de vida. Y lo decisivo en todo este asunto está en comprender que Jesús nos dio a conocer a Dios, no revelando esencias, sino viviendo de una forma determinada. Lo de Jesús no fue *una clase magistral* sobre los conceptos de *ousía*, *physis*, *prósopon*, *hypóstasis*, etc., sino *una historia* en la que aquel pobre galileo vivió de una forma determinada, se relacionó con la gente de manera que atrajo a unos y rechazó a otros, expresó con claridad sus preferencias y valores, etc. Así es como Jesús nos reveló a Dios, no analizando categorías ontológicas.

#### CRISTOLOGÍA Y RELIGIÓN

Jesús vivió una relación conflictiva con la religión y sus representantes oficiales. Una relación tan conflictiva, que terminó en la muerte violenta del propio Jesús. La historia de este conflicto fue tan violenta y llegó hasta un final tan dramático, que fue necesario recurrir a textos del Antiguo Testamento, para decir que, en definitiva, todo aquello ocurrió como ocurrió porque «así estaba escrito». Es decir, pasó lo que pasó porque así se tenían que cumplir las profecías bíblicas, «lo que se refería a él en toda la Escritura» (Lc 24, 27). Y es que aquellas cosas sucedieron para que se cumpliesen los pasajes bíblicos que se referían a la muerte de Jesús (Jn 19, 36). Lo mismo que el suicidio de Judas fue el cumplimiento de lo dicho por el profeta Jeremías (Mt 27, 9-10). Lo que, en definitiva, era tanto como decir que todo aquello sucedió porque así estaba dispuesto por Dios. Con eso se consiguió que la historia de Jesús resultara más aceptable para las gentes de una cultura en la que no se podía tolerar que un crucificado fuera adorado como Dios. Así, por tanto, la historia, la enseñanza, la pasión y la muerte de Jesús resultó creíble y mucha gente se adhirió a lo que se les presentaba como designio divino.

Pero esta solución se consiguió a costa de pagar un precio inimaginable y, en todo caso, demasiado alto. Porque, en definitiva, lo que se hizo, mediante ese procedimiento, fue *recuperar para el cristianismo la religión con la que Jesús había roto*. Y, más allá aún de eso, lo que realmente ocurrió es que la sorprendente novedad del Dios, que nos reveló Jesús, se vino a explicar a partir de la imagen, de la idea y del designio del Dios de la religión de Israel, el Dios ya conocido, el temido y venerado en el Templo, en los sacrificios, en la liturgia y en la religión anterior a Jesús. Así, se produjo una situación en la que *el Dios de los sacerdotes que habían matado a Jesús vino a ser el justificante explicativo del Dios (nuevo y desconcertante) que nos reveló Jesús*. Por tanto, el Dios de la religión resultó ser la clave de explicación de aquel judío, Jesús, que fue crucificado por la religión. Por eso se puede afirmar que la religión le pudo al Evangelio, ya que el Evangelio fue interpretado desde la religión.

Este criterio de interpretación ha representado un trastorno radical para el cristianismo. Radical, porque ha tocado a la raíz misma del movimiento que inició Jesús. En efecto, Jesús sacó a la religión del Templo, del ámbito de lo sagrado, y la vivió en medio de la gente, de forma que lo sagrado no fue, para Jesús, el Templo, con sus altares, sus ritos y sus funcionarios. Lo sagrado, para Jesús, son los seres humanos, cada persona, sea quien sea, piense como piense, viva como viva. Por eso Jesús, que vivió una relación tan auténtica y tan limpia con el Padre del cielo, no consintió meter esa relación en el ámbito de lo sagrado, sino que la vivió en lo laico, en lo profano, entre las gentes a las que la religión excluye y rechaza. Y mostró que el poder de Dios actúa así en el mundo. Y la presencia de Dios se realiza, no en la sacralidad, sino en la laicidad, en lo que es común a todos, sean o no sean creyentes, y tengan la religión que tengan. Pero, como no podía ser de otra manera, los representantes oficiales de la religión del Templo y de lo sagrado no soportaron semejante revolución. Por eso mataron a Jesús «fuera de la puerta» (Heb 13, 12). Es decir, crucificaron a Jesús fuera de la ciudad santa, del lugar sagrado, en el espacio profano, ya que aquello no fue para ellos un acto religioso, sino la expresión más total del rechazo que la religión hacía de aquel hombre al que veía como una amenaza. Para la mentalidad religiosa de aquel tiempo, era impensable ejecutar en el lugar santo, y menos aún en el Templo, una condena a muerte dictada contra un subversivo peligroso, contra un individuo al que los sacerdotes habían declarado blasfemo.

Los cristianos aguantaron este estado de cosas el tiempo que pudieron. Mientras fueron minoría en el Imperio y, por tanto, no tuvieron una presencia social que pudiera representar el comienzo (al menos el comienzo) de un proceso de desestabilización para el «orden estableci-

do». Por eso, sin duda, la religión de los muchos templos, de los muchos altares y de los muchos sacerdotes nunca se sintió cómoda con aquel extraño movimiento que no tenía ni templos, ni altares, ni sacerdotes. Hasta que las posturas se fueron acercando. Desde Marco Aurelio hasta Constantino (del 161 al 306), el Imperio vivió lo que bien se ha calificado como una «época de angustia»<sup>4</sup>. La documentación que se posee sobre este estado de cosas es abundante. Epicteto describe el horrible desamparo en que se veían las gentes de su tiempo y que puede experimentar un hombre en medio de sus semejantes<sup>5</sup>. El siglo III debió de ser decisivo, estando así las cosas, para que mucha gente volviera su cabeza hacia las comunidades de aquella nueva secta, la secta de los cristianos. Y como bien ha explicado el profesor Dodds, debieron de ser muchos los que experimentaron el desamparo al que se refiere Epicteto. Los bárbaros urbanizados, los campesinos llegados a las ciudades en busca de trabajo, los soldados licenciados, los rentistas arruinados por la inflación y los esclavos manumitidos. Para todas estas gentes, el entrar a formar parte de la comunidad cristiana debía de ser el único medio de conservar el respeto hacia sí mismos y dar a la propia vida algún sentido<sup>6</sup>.

Pero, como no podía ser de otra forma, desde el momento en que el cristianismo tuvo una presencia social más visible en aquella sociedad y, dadas las numerosas facciones, sectas y grupos, enfrentados entre sí, que, según el testimonio de Celso, abundaban entre los cristianos ya en el siglo III<sup>7</sup>, relativamente pronto la autoridad imperial advirtió la necesidad de poner orden, ya que la misma unidad del Imperio se veía amenazada. Todo esto está en el subsuelo de los años decisivos del gobierno imperial de Constantino y de las decisiones que tomó en favor de los cristianos. No sólo los privilegios otorgados a obispos y clérigos en general, sino más en concreto la construcción de lugares de culto religioso y el consiguiente desarrollo de rituales y ceremonias que vinieron a sustituir los cultos paganos. Las decisiones que el *Codex Theodosianus* muestra en este orden de cosas son reveladoras<sup>8</sup>.

La consecuencia de este lento pero implacable proceso fue la *interpretación del Evangelio desde la religión*. Lo que es tanto como decir que, a partir de entonces, lo más fuerte y lo más original del Evangelio perdió en grandísima medida su significación primera. Porque, desde el

4. E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid, 1975.

5. Epict. 3.13.1-3.

6. E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, p. 179.

7. Orígenes, *Contra Cels.*, 3, 10-12. Cf. E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, p. 139.

8. CT 16, 10, 10; 16, 10, 11.

momento en que se consumó este proceso, *ya no fue el Evangelio el que criticaba a la religión, sino que fue la religión la que domesticó al Evangelio*. Y ocurrió lo que tenía que ocurrir. El Crucificado volvió a entrar por la puerta de la ciudad santa, entró de nuevo en el templo de lo sagrado, se puso sobre el altar de los sacrificios rituales, quedó en manos de los sacerdotes. Y así por eso, desde entonces, la cruz de Jesús se convirtió en objeto de veneración, de adoración, de devoción y de piedad. En la cruz, el arte y la belleza, el orden y la estética se superpusieron a la historia del dolor y la crueldad en el mundo. Hasta llegar al esperpento de hacer de la cruz un símbolo de poder y dignidad, que se coloca sobre el pecho de emperadores, militares, hombres ilustres y obispos. Cruces de oro y piedras preciosas. Cruces que son (sin saberlo quienes hacen eso) burlas del dolor y del fracaso de Jesús. Como son burlas del dolor y del fracaso de todos aquellos seres humanos en los que Jesús sigue sufriendo y fracasando en este mismo momento.

Está claro que la religión pervierte a las gentes de buena conciencia. Y lo peor del caso es que pervierte a los de buena conciencia, que viven e integran en sus vidas semejante perversión como un acto de virtud. Cuando estoy terminando este libro, he tenido la oportunidad de compartir, con un grupo reducido de personas, la experiencia que supo conducir, de forma magistral, mi entrañable amigo Miguel Pérez, un pintor de una sensibilidad tan humana como humano es el trazo firme de su mano. Este amigo nos puso ante dos fotografías, una del *Cristo* de Velázquez, la otra del niño negro moribundo que fenece frente a un buitre que espera devorarlo, como ave carroñera. Es la conocida y estremecedora foto de David Turnley que, no hace mucho, ganó el premio Pulitzer de fotografía. Confieso que, al comparar al *Cristo* de Velázquez, todo el orden, belleza, majestad, respeto, devoción y emotividad sublime, con el buitre acechando para devorar al niño moribundo, sentí un estremecimiento que no sé describir. Sólo me quedó una idea fija: *no podemos ni imaginar hasta qué extremos la religión nos aleja de la realidad de la vida*. Precisamente porque la religión es orden, devoción, belleza, piedad, poder, majestad, sublimidad, cuando sabemos que la realidad de la vida no es nada de eso. Y confieso que lo que más me da que pensar es que la muerte real de Jesús, tal como ocurrió «fuera de la puerta», entre gritos y lágrimas (Heb 5, 7), en la vergüenza del que ya no servía sino de irrisión de sus verdugos (Mt 27, 39-44 par), hasta morir en la angustia del que pregunta a Dios por qué lo ha abandonado (Mt 27, 46 par; cf. Sal 22, 2), aquella muerte, tal como de hecho sucedió, y no como la han pintado tantos artistas y orfebres, se parece más a la del niño de la fotografía de Turnley que al cuadro excelso de Velázquez. Pero es que la religión no puede hacer otra cosa. Nos aleja de la realidad, nos distancia de lo que realmente ocurre en la vida, nos oculta el dolor real

de la gente. Y, para colmo, tranquiliza las conciencias hasta dejarnos satisfechos y hacernos pensar que somos los privilegiados que vemos «las cosas como son».

Por lo demás, pienso que dará luz al lector concluir estas propuestas finales recordando que, en realidad, no estoy descubriendo nada nuevo. En el enorme bloque literario en el que el libro del *Éxodo* describe minuciosamente el santuario de Yahvé, proyectando en el desierto la realidad del Templo del Israel histórico (Ex 25-31; 35-40), sorprendentemente se introduce un paréntesis que comprende los capítulos 32-34 de dicho libro. En esos capítulos se relata la apostasía del pueblo y su pecado histórico: la adoración del becerro de oro. El intento de querer construir en el desierto un lugar separado y consagrado para manifestar la gloria y la presencia de Dios se ve ya amenazado en su mismo punto de partida; no obstante la construcción del santuario, como garantía de la presencia de Dios en medio del pueblo, eso precisamente será la propensión a abandonar la fidelidad del pueblo a su Señor. La declaración del autor del Apocalipsis: «y no vi templo en ella» (Ap 21, 22), cuando describe la nueva Jerusalén, representa el elemento principal que caracteriza la ciudad terrena a los ojos del mundo: el lugar reservado al culto divino, donde Dios había puesto su morada. El autor del *Apocalipsis* subraya la ausencia de templo, en abierto contraste con el libro del *Éxodo*. Ya no hay necesidad de una estructura material para acoger la presencia de Dios. Porque el único lugar donde realmente está Dios es la persona humana. Mientras el santuario, en cuanto ámbito reservado exclusivamente a lo sagrado, es causa de división y de separación entre las personas (sólo son admitidas en el lugar sagrado las personas que son consideradas idóneas para el servicio divino, cf. Ex 40, 12-15), la ciudad con doce puertas es imagen de un lugar donde todos pueden ser acogidos (Ap 21, 21). Aludiendo al *Éxodo*, para negar la presencia del santuario en la nueva Jerusalén, el autor del *Apocalipsis* tiene también presente el pecado de abandono de Israel en el desierto, con el episodio del becerro de oro. El propósito de construir un santuario a Dios se ve amenazado por una enorme equivocación y un fallo desde su mismo comienzo<sup>9</sup>.

#### RELIGIÓN, PECADO Y SALVACIÓN

Queda una cuestión por explicar. Me refiero al tema de la salvación. Al explicar por qué y para qué murió Jesús, he dicho que Jesús nos salvó

9. R. Pérez Márquez, *L'Antico Testamento nell'Apocalisse: storia della ricerca, bilancio e prospettive*, Gregoriana, Roma, 2008, pp. 103-106.

de la religión. Se trata de la religión tal como era entendida, vivida y practicada por el sistema religioso que impusieron los dirigentes del judaísmo del tiempo de Jesús. La religión como vinculación con unos criterios y un sistema de vida que centra a la persona en unas verdades absolutas, que no admiten discusión, en unas observancias y en unos rituales a los que hay que someterse prescindiendo de lo que suceda en el mundo y sufran las personas. Es la religión que endurece el corazón del hombre, sin que él se dé cuenta de lo que realmente vive. Y es también la religión que divide y enfrenta a las personas, que antepone lo sagrado a lo profano, lo religioso a lo laico. Y que, por eso precisamente, es causa de incesantes fracturas y problemas de convivencia, como bien sabemos.

El problema que plantea este modelo de religión está en que centra al hombre religioso en sí mismo, de manera que vive para sí, pensando que vive practicando la virtud y la ejemplaridad. Ahora bien, vistas así las cosas, se comprende fácilmente que este modelo de religión —al que se adhiere la gran mayoría de la gente creyente y practicante— es fuente y origen de maldad, de desprecio hacia los demás, de desinterés por el sufrimiento de quienes peor lo pasan en la vida y como justificante que tranquiliza conciencias que no se deberían sentir tranquilas. Por esto el *Evangelio de Juan* no duda en presentar el «pecado» como una situación (Jn 1, 29; 8, 21; 9, 41; 15, 22; 16, 8 s.) o una actividad (Jn 8, 34.46). Este evangelio se refiere, al hablar de este asunto, precisamente a los observantes religiosos del judaísmo de su tiempo, que eran (y siguen siendo) ejemplo y modelo de la extraña pero real asociación que se produce entre «religión» y «pecado».

Así entendido el pecado, estamos ante una realidad que desgraciadamente es demasiado frecuente. Y explica los comportamientos de tanta gente religiosa que, con sus conductas contradictorias, no hacen sino servir de motivo de tropiezo, o sea, de escándalo, para tantas personas de buena voluntad. Hablar de pobreza y humildad desde la opulencia y la fama es exactamente eso. Y peor aún, es exhortar al diálogo quien no tolera diálogo alguno porque se considera en la posesión de la verdad absoluta. Todo esto resulta perfectamente claro y cualquiera lo entiende. El problema se plantea cuando, de acuerdo con otras teologías, que también se encuentran en el Nuevo Testamento, la salvación y el pecado se sitúan, no en donde vemos que más daño se hace a las personas, sino en otros sectores de la vida, de acuerdo con otras interpretaciones del ser humano, otras antropologías, que no tienen su matriz original en la tradición bíblica, sino en el dualismo helenístico, es decir, en una forma de entender la vida y los seres humanos que a estas alturas nos resulta muy complicada y difícil de entender. Se ha dicho que «el pecado como poder no salvífico aparece

en el centro del pensamiento paulino»<sup>10</sup>. Pero lo problemático está en que Pablo utiliza un lenguaje conceptual que asocia el «pecado» con la «carne» (*sarx*): el hombre, en cuanto «ser de carne», está vendido al pecado (Rm 7, 14). O también cuando habla de la «carne de pecado» (Rm 8, 3). Por otra parte, el mismo Pablo presenta el pecado como la fuerza que domina al hombre (Rm 3, 22; Gal 3, 9) y lo domina soberanamente (Rm 5, 21)<sup>11</sup>. Esta forma de hablar del pecado se presta a interpretarlo como una especie de lucha en el interior del propio ser humano, lucha entre el cuerpo y el espíritu. Lo que no sería un engaño peligroso, si es que el pecado se reduce a ese tipo de combate interior. No. El pecado, tal como principalmente lo presenta Pablo, se entiende como una fuerza, en singular, especialmente en la *Carta a los romanos* (5, 8.12.13.16.20.21; 6, 1.2.6-7.10.11.12.14.16.20.23; 7, 7-9.11.13-14.17.20.23.25; 8, 2.3.10; 14, 23). Es el pecado como fuerza que tiene a la humanidad sometida a la esclavitud (Rm 5, 12 y especialmente 6, 6-7.14.16.20; 7, 14)<sup>12</sup>.

Así entendido, *el pecado es el principio y la fuerza que deshumaniza a los seres humanos*. Ahora bien, en la medida en que la religión, como ya he dicho, es fuerza que deshumaniza a los humanos manteniéndolos en la buena conciencia e incluso en la convicción de que es así como tienen que vivir y actuar, en esa misma medida *la salvación cristiana es salvación de la deshumanización que produce el pecado*. En definitiva, todo consiste en caer en la cuenta de que el pecado ni es «mancha», ni es «culpa», ni es «ofensa» a Dios, como tantas veces se ha dicho. La simbólica del mal nos ha enseñado, durante siglos, que los hombres religiosos se han representado así el pecado<sup>13</sup>. Pero sabemos que nada de eso es el pecado, tal como se ha de entender desde la tradición cristiana primitiva. Pecado es todo lo que daña a alguien, ya sea el propio sujeto, ya sea al otro, a los demás. Esto supuesto, Jesús nos salva del pecado salvándonos de la religión. Porque con demasiada frecuencia lo que realmente hace la religión de meras observancias es poner el criterio de la buena conciencia, no en la «humanización» de la vida, sino en la «divinización» de los individuos, lo que se traduce en la pretensión de sacralizar la sociedad, las instituciones, la convivencia, mientras que los comportamientos verdaderamente éticos y humanos quedan relegados a un segundo plano.

10. J. Gnllka, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 1998, p. 68.

11. *Ibid.*, p. 66. Cf. A. Sand, *Der Begriff Fleisch in den paulinischen Hauptbriefen*, BU 2, Regensburg, 1967; G. Röhser, *Metaphorik und Personifikation der Sünde* (WUNT, II/25), Tübingen, 1987.

12. E. Lohse, *Teología del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1978, p. 148; J. M. Castillo, *Víctimas del pecado*, Trotta, Madrid, 2007, p. 255.

13. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 189-308.

He ahí cómo y por qué la religión es fuente de pecado y necesita salvación. Como igualmente es cierto que la salvación de la religión enfrenta al hombre creyente con la realidad en la que vive. Eso es lo que hizo Jesús, como profeta de la luz y la verdad, abriendo los ojos a los que andaban como ciegos, sanando toda clase de enfermos, haciendo hablar a los mudos, compartiendo la mesa con toda clase de gentes.

Así, la humanización de Dios en Jesús ha sido y sigue siendo el principio y la fuerza que vence la deshumanización de quienes conceden más importancia a la religión, con sus poderes, honores, dignidades y observancias. Y así también la humanización de Dios en Jesús nos enfrenta a todos con la única tarea que de verdad importa: que seamos más humanos en verdad, sencillez, honradez y transparencia. Sólo así tiene sentido la vida. Y sólo así quienes tenemos creencias religiosas podremos considerarnos «salvados en la esperanza» de un futuro en el que la vida vence incluso a la muerte.





## ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

### ANTIGUO TESTAMENTO

#### *Génesis*

2, 18: 193  
3, 5: 184  
4, 2: 197  
4, 3-7: 197  
32, 21: 143 n. 56

#### *Éxodo*

3, 6: 132 n. 32, 143  
n. 56  
6, 2 ss.: 94  
20, 4: 124  
20, 17: 193, 239  
20, 19: 143 n. 56  
21, 2: 141  
24, 9-11: 132 n. 32  
24, 10 s.: 143 n. 56  
25-31: 356  
32-34: 356  
33, 20: 132, 143 n. 56  
33, 22 s.: 132 n. 32  
35-40: 356  
40, 12-15: 356

#### *Levítico*

4, 27-35: 312  
5, 14-15: 313  
8, 15: 69

8, 24.30: 69  
9, 3: 313  
9, 15-18: 312 n. 74  
12, 7-8: 312 n. 74  
16, 19: 69  
24, 16: 299

#### *Números*

8, 15: 69  
15, 5: 313  
15, 27-29: 312  
19, 4: 312 n. 74  
20, 20: 98

#### *Deuteronomio*

4, 9-20: 125  
4, 33: 143 n. 56  
12, 20-21: 240  
15, 12: 141  
21, 8: 69  
21, 22: 292  
21, 23: 319  
27, 15: 124  
32, 6: 81 n. 16

#### *Jueces*

6, 22: 143 n. 56  
13, 22: 143 n. 56  
19, 22-23: 148

#### *2 Samuel*

7, 12-16: 148  
7, 14: 81 n. 16

#### *1 Reyes*

17, 9: 270  
17, 17-24: 210  
19, 13: 143 n. 56

#### *2 Reyes*

4, 18-37: 210  
5, 1-19: 270  
5, 1-27: 210

#### *Esdras*

4, 2-3: 270

#### *Tobías*

10, 11: 55  
13, 7: 55

#### *1 Macabeos*

3, 18 ss.: 55  
4, 40: 55

#### *Salmos*

8, 7: 150  
10, 1: 150

LA HUMANIZACIÓN DE DIOS

17, 7.11-12.30: 77 n. 4	40, 1-8: 334	8, 16 s.: 120
22, 2: 56, 355	42, 18: 210	10, 9-12.16-19: 120
	43, 17: 98	
<i>Eclesiastés</i>	45, 23: 148	<i>Oseas</i>
3, 11: 55	55, 11: 334	2, 13-15: 313
5, 2: 55	56, 1 s.: 103	2, 18: 148
8, 16 ss.: 55	58, 6-9: 313	4, 11-19: 313
	61, 1: 210	6, 6: 313
<i>Sabiduría</i>	63, 16: 81 n. 16	8, 5 s.: 313
9, 16: 132 n. 32	64, 7: 81 n. 16	10, 8; 13: 313
	66, 1-3: 313	13, 2: 313
<i>Eclesiástico</i>		
3, 8: 94 n. 2	<i>Jeremías</i>	<i>Amós</i>
3, 21-24: 55	6, 20: 313	4, 1-5: 313
18, 4: 132 n. 32	7, 4-11.21-22: 313	5, 18-27: 313
35, 22: 94 n. 2	51, 20-24: 57	
38, 24-39: 101 n. 24		<i>Miqueas</i>
<i>Isaías</i>	<i>Ezequiel</i>	6, 6-8: 313
1, 11-18: 313	1, 28 - 2, 2: 120	
6, 4: 143 n. 56		<i>Malaquías</i>
6, 5: 132 n. 32	<i>Daniel</i>	3, 1: 209
31, 3: 129	7, 9.13: 55	

NUEVO TESTAMENTO

<i>Mateo</i>	6, 5: 201	9, 14: 220 n. 2
1, 21: 59, 82	6, 6: 220 n. 2	9, 33: 120
3, 4: 220 n. 2	6, 6-9: 201	9, 35: 212, 240
3, 7-10: 210	6, 9: 81	10, 1.7-8: 212
4, 2: 220 n. 2	6, 16-18: 220 n. 2	10, 5: 271
4, 3: 220 n. 2	6, 24: 113	10, 5-6: 267, 268
4, 12: 96	6, 25: 220 n. 2	10, 40: 140
4, 23: 212	6, 31-32: 220 n. 2	11, 2: 210
4, 23-24: 212, 240	7, 9-10: 220 n. 2	11, 3: 209
4, 23-25: 246	7, 12: 251	11, 4: 210
4, 24: 61, 268	8, 5-13: 268	11, 5: 210
4, 25: 61, 268	8, 8: 127	11, 6: 212
5, 3-4.6.10-11: 238	8, 11: 223	11, 18: 113
5, 3-12: 238	8, 15: 220, n. 2	11, 18-19: 220 n. 2
5, 6: 220 n. 2	8, 16: 127	11, 19: 227
5, 22: 113	8, 16-17: 212, 240	11, 25: 101, 130, 183
5, 38-48: 244	8, 27: 120, 121	11, 27: 108, 131
5, 43 ss.: 244	8, 28-34: 269	11, 28: 149
5, 43-48: 113, 251	8, 34: 269	12, 1: 220 n. 2
5, 45: 83	9, 10-11: 220 n. 2	12, 3: 220 n. 2

- 12, 15 s.: 212  
 12, 24: 212  
 12, 38-39: 208  
 12, 40: 201  
 14, 13-21: 220 n. 2,  
 226  
 14, 23: 201  
 14, 35: 212  
 15, 2: 220 n. 2  
 15, 10-20: 220 n. 2  
 15, 21-28: 269  
 15, 24: 267  
 15, 31: 120  
 15, 32-38: 220 n. 2,  
 226  
 16, 7: 220 n. 2  
 16, 13-20: 248  
 16, 19: 113  
 17, 4: 148  
 17, 6: 120  
 18, 1: 154  
 18, 3: 99 n. 18  
 18, 5: 140  
 18, 17: 114  
 18, 18: 113  
 19, 1-9: 114  
 19, 2: 212  
 19, 13: 201  
 19, 30: 99 n. 17  
 20, 8: 99 n. 17  
 20, 16: 99 n. 17  
 20, 18: 225  
 20, 20-24: 99 n. 20  
 20, 21: 154  
 20, 24: 154  
 20, 28: 290  
 21, 11: 95  
 21, 12-17: 40, 109  
 21, 20: 120  
 21, 23: 225  
 21, 31: 114  
 21, 43-44: 91  
 21, 45: 225  
 22, 1-10: 100 n. 21,  
 220 n. 2, 228  
 22, 1-14: 41  
 22, 5-6: 229  
 22, 11-14: 41, 229  
 23, 7: 241  
 23, 8: 241  
 23, 8-11: 242  
 23, 15: 201  
 24, 36: 146  
 24, 49: 220 n. 2  
 25, 10: 220 n. 2  
 25, 31-46: 91, 138,  
 220 n. 2  
 25, 34-40: 275  
 26, 3: 225  
 26, 6: 220 n. 2  
 26, 14: 225  
 26, 17-19: 220 n. 2  
 26, 20: 220 n. 2  
 26, 20-25: 232  
 26, 23: 220 n. 2  
 26, 26-29: 220 n. 2  
 26, 26-30: 230  
 26, 28: 290, 314  
 26, 31-35: 232  
 26, 36-46: 201  
 26, 39: 290  
 26, 49: 241  
 26, 57-67: 299  
 26, 59-61: 110  
 26, 61: 301  
 26, 63-65: 61  
 26, 69: 96  
 27, 1: 299  
 27, 9-10: 352  
 27, 20-24: 298  
 27, 22-23: 291  
 27, 38: 299  
 27, 39-40: 110  
 27, 39-44: 355  
 27, 40: 300, 301  
 27, 46: 56, 201, 355  
 28, 5-7: 309  
 28, 5.10: 143  
 28, 8: 143  
 28, 9: 143  
 28, 19: 267
- Marcos*  
 1, 6: 220 n. 3  
 1, 11: 149  
 1, 14: 96, 212  
 1, 27: 127  
 1, 31: 220 n. 3  
 1, 32-34: 212  
 1, 35: 201  
 1, 39-45: 215  
 2, 1 ss.: 113  
 2, 7: 60  
 2, 15: 220 n. 3  
 2, 15-17: 114, 225  
 2, 18: 113, 220 n. 3  
 2, 18-22: 114, 227  
 2, 23 ss.: 113  
 2, 23-26: 220 n. 3  
 3, 1-5: 214  
 3, 4: 214  
 3, 6: 213, 214, 300  
 3, 16 s.: 82  
 3, 20-21: 220 n. 3  
 4, 41: 120  
 5, 1: 269  
 5, 2-5: 269  
 5, 19: 99 n. 19  
 5, 20: 120  
 5, 43: 220 n. 3  
 6, 2: 183  
 6, 3: 183  
 6, 21: 220 n. 3  
 6, 30-44: 226  
 6, 31: 220 n. 3  
 6, 35: 222  
 6, 35-44: 220 n. 3  
 6, 37: 222  
 6, 46: 201  
 6, 54-56: 212  
 7, 1-2: 220 n. 3  
 7, 1-7: 114, 227  
 7, 9-13: 110  
 7, 13: 113  
 7, 15: 220 n. 3  
 7, 17-23: 227  
 7, 18-23: 114  
 7, 19: 220 n. 3

- 7, 24-31: 269  
 7, 26: 269  
 7, 31: 226  
 7, 37: 120  
 8, 1-9: 220 n. 3  
 8, 1-10: 226  
 8, 11: 209  
 8, 11-12: 208  
 8, 16: 220 n. 3  
 8, 17-20: 220 n. 3  
 8, 31: 202  
 8, 34: 304 n. 57  
 8, 35: 59  
 9, 5: 148, 241  
 9, 6: 120  
 9, 34: 99 n. 19, 154  
 9, 35: 59, 99 n. 17  
 9, 37: 140  
 9, 43 ss.: 223  
 10, 13: 146  
 10, 17: 151  
 10, 18: 151  
 10, 31: 99 n. 17  
 10, 33: 202  
 10, 35-41: 99 n. 20  
 10, 35-45: 99 n. 17  
 10, 37: 154  
 10, 41: 154, 307  
 10, 42: 16, 99 n. 19  
 10, 42-43: 188  
 10, 44-45: 183  
 10, 45: 183, 290, 307  
 10, 51: 241  
 10, 52: 317  
 11, 11: 99 n. 19  
 11, 12: 220 n. 3  
 11, 15-19: 40, 109  
 11, 18: 300  
 11, 21: 241  
 11, 25: 201  
 12, 25: 349  
 12, 38-40: 243  
 12, 39: 220 n. 3  
 13, 1-2: 110  
 13, 32: 149, 151  
 14, 3: 220 n. 3  
 14, 12: 220 n. 3  
 14, 17-21: 232  
 14, 20: 220 n. 3  
 14, 22-25: 220 n. 3  
 14, 22-26: 230  
 14, 24: 290, 310, 314  
 14, 25: 223  
 14, 27: 232  
 14, 27-31: 232  
 14, 30: 232  
 14, 32: 201  
 14, 36: 81  
 14, 45: 241  
 14, 53-65: 299  
 14, 58: 301  
 15, 11-15: 298  
 15, 13-14: 291  
 15, 27: 299  
 15, 29: 300, 301  
 15, 34: 56  
 16, 16: 59, 309  
 18, 1.4: 99 n. 19  
 20, 25: 99 n. 19
- Lucas*  
 1, 13.59.61.63: 82  
 1, 31: 82  
 1, 53: 220 n. 4  
 2, 10: 317  
 2, 30: 59  
 3, 7-9: 210  
 3, 11: 220 n. 4  
 3, 21: 201  
 4, 2: 220 n. 4  
 4, 14: 96, 97  
 4, 18-21: 240  
 4, 24-28: 270  
 4, 25-26: 220 n. 4  
 4, 28-29: 270  
 4, 36: 127  
 4, 40-41: 240  
 4, 41: 212  
 5, 8: 121  
 5, 9: 121  
 5, 16: 201  
 5, 29-32: 220 n. 4  
 5, 33-35: 220 n. 4  
 6, 1: 220 n. 4  
 6, 3-4: 220 n. 4  
 6, 12: 201  
 6, 17-19: 212, 240  
 6, 19: 212  
 6, 20: 223  
 6, 20-23: 238  
 6, 21: 220 n. 4  
 6, 25: 220 n. 4  
 6, 27-38: 224 n. 18  
 6, 31: 251  
 7, 2-10: 268  
 7, 7: 127  
 7, 11-17: 215  
 7, 18: 210  
 7, 19: 209  
 7, 22: 210  
 7, 28: 99 n. 19  
 7, 33-34: 220 n. 4  
 7, 36: 220 n. 4  
 7, 36-39: 225  
 7, 36-50: 113, 246  
 7, 44-46: 220 n. 4  
 7, 50: 317  
 8, 1-3: 114, 246  
 8, 2: 114  
 8, 25: 120  
 8, 48: 317  
 9, 10: 220 n. 4  
 9, 10-17: 226  
 9, 18: 201  
 9, 28: 201  
 9, 33: 120  
 9, 45: 120  
 9, 46: 154  
 9, 46-48: 99 n. 19  
 9, 48: 140  
 9, 51: 271  
 9, 51-56: 267, 271  
 9, 52: 271  
 9, 54: 271  
 10, 7: 220 n. 4  
 10, 16: 140  
 10, 18: 220 n. 4  
 10, 21: 101, 130

- 10, 21-22: 149  
 10, 22: 108, 131  
 10, 25-37: 113  
 10, 30-35: 267  
 10, 30-37: 271  
 10, 31: 202  
 10, 38-39: 225  
 10, 40: 220 n. 4  
 11, 1-2: 201  
 11, 2: 81  
 11, 5-6: 220 n. 4  
 11, 11-12: 220 n. 4  
 11, 14: 120  
 11, 24-26: 209  
 11, 37: 220 n. 4  
 11, 39: 220 n. 4  
 12, 19: 220 n. 4  
 12, 22: 220 n. 4  
 12, 24: 220 n. 4  
 12, 29: 220 n. 4  
 12, 37: 220 n. 4  
 12, 45: 220 n. 4  
 13, 10-14: 214  
 13, 26: 220 n. 4  
 13, 50: 99 n. 17  
 14, 1: 220 n. 4, 225  
 14, 7-10: 220 n. 4  
 14, 8-10: 226  
 14, 9 s.: 99 n. 17  
 14, 12-13: 220 n. 4, 226  
 14, 15-23: 220 n. 4  
 14, 15-24: 41, 100 n. 21, 228  
 14, 16: 228  
 14, 18-21: 229  
 14, 21: 229  
 14, 23: 223  
 15, 1-2: 225  
 15, 2: 220 n. 4  
 15, 11-32: 84  
 15, 14: 220 n. 4  
 15, 16: 220 n. 4  
 15, 17: 220 n. 4  
 15, 22-25: 227  
 15, 23: 220 n. 4  
 15, 24: 220 n. 4  
 15, 27: 220 n. 4  
 15, 29-30: 220 n. 4  
 16, 13: 113  
 16, 19-31: 91, 220 n. 4  
 17, 7-8: 220 n. 4  
 17, 11-19: 271, 272  
 17, 19: 317  
 17, 26-27: 220 n. 4  
 18, 1.10: 201  
 18, 9-14: 202  
 18, 42: 317  
 19, 5-7: 225  
 19, 9: 59  
 19, 45-48: 40, 109  
 20, 46: 220 n. 4  
 20, 47: 201  
 22, 14-22: 230  
 22, 15: 232  
 22, 18: 232  
 22, 19: 232, 310  
 22, 20: 310, 314  
 22, 21-23: 232  
 22, 24: 154  
 22, 24-27: 99 n. 19, 226  
 22, 24-30: 99 n. 17, 220 n. 4  
 22, 27: 220 n. 4, 290  
 22, 30: 220 n. 4  
 22, 31-34: 232  
 22, 32: 201  
 22, 35: 220 n. 4  
 22, 41: 201  
 22, 54-55.63-71: 299  
 23, 21.23: 291  
 23, 39: 292  
 23, 45: 201  
 24, 19: 94, 127  
 24, 21: 328  
 24, 27: 352  
 24, 30: 220 n. 4  
 24, 30-31: 143, 231  
 24, 36-49: 309  
 24, 40: 143  
 24, 41-42: 143, 220 n. 4, 234  
 15, 24: 220 n. 4  
 15, 27: 220 n. 4  
 15, 29-30: 220 n. 4  
 16, 13: 113  
 16, 19-31: 91, 220 n. 4  
 17, 7-8: 220 n. 4  
 17, 11-19: 271, 272  
 17, 19: 317  
 17, 26-27: 220 n. 4  
 18, 1.10: 201  
 18, 9-14: 202  
 18, 42: 317  
 19, 5-7: 225  
 19, 9: 59  
 19, 45-48: 40, 109  
 20, 46: 220 n. 4  
 20, 47: 201  
 22, 14-22: 230  
 22, 15: 232  
 22, 18: 232  
 22, 19: 232, 310  
 22, 20: 310, 314  
 22, 21-23: 232  
 22, 24: 154  
 22, 24-27: 99 n. 19, 226  
 22, 24-30: 99 n. 17, 220 n. 4  
 22, 27: 220 n. 4, 290  
 22, 30: 220 n. 4  
 22, 31-34: 232  
 22, 32: 201  
 22, 35: 220 n. 4  
 22, 41: 201  
 22, 54-55.63-71: 299  
 23, 21.23: 291  
 23, 39: 292  
 23, 45: 201  
 24, 19: 94, 127  
 24, 21: 328  
 24, 27: 352  
 24, 30: 220 n. 4  
 24, 30-31: 143, 231  
 24, 36-49: 309  
 24, 40: 143  
 24, 41-42: 143, 220 n. 4, 234

*Juan*

- 1, 1: 127  
 1, 1-3.14.18: 78  
 1, 1-14: 333  
 1, 1-18: 126, 332  
 1, 14: 128  
 1, 18: 14, 79, 348  
 1, 29: 357  
 2, 1-11: 220 n. 5, 226  
 2, 13-22: 40, 110  
 3, 17: 59  
 4, 4-42: 271  
 4, 4-43: 246  
 4, 7: 220 n. 5  
 4, 7-9: 225  
 4, 8: 220 n. 5  
 4, 9: 271  
 4, 13: 220 n. 5  
 4, 17-18: 114  
 4, 20-24: 110  
 4, 21.23: 324  
 4, 27: 114, 271  
 4, 31: 220 n. 5  
 4, 33: 220 n. 5  
 4, 41: 225  
 4, 42: 59  
 4, 43-54: 268  
 4, 46: 220 n. 5  
 5, 1-13: 214  
 5, 1-9: 213  
 5, 18: 213, 214  
 5, 20.36: 94  
 5, 23: 140  
 6, 1-14: 226  
 6, 5: 220 n. 5  
 6, 6-13: 220 n. 5  
 6, 15: 300  
 6, 26: 220 n. 5  
 6, 31: 220 n. 5  
 6, 32: 220 n. 5  
 6, 34: 220 n. 5  
 6, 35: 220 n. 5  
 6, 41: 220 n. 5  
 6, 48: 220 n. 5  
 6, 49: 220 n. 5  
 6, 50: 220 n. 5

- 6, 51: 220 n. 5  
 6, 52: 220 n. 5  
 6, 53: 220 n. 5  
 6, 54: 220 n. 5  
 6, 55: 220 n. 5  
 6, 56: 220 n. 5  
 6, 57: 220 n. 5  
 6, 58: 220 n. 5  
 7, 48-49: 98  
 8, 21: 357  
 8, 34.46: 358  
 8, 48: 271  
 9, 3 s.: 94  
 9, 41: 357  
 10, 9: 59  
 10, 14 s.: 132  
 10, 25.32.37: 94  
 11, 47: 213  
 11, 47-53: 213, 216,  
 265, 299, 303  
 11, 50: 310  
 12, 1: 220 n. 5  
 12, 3: 225  
 12, 44: 140  
 12, 47: 59  
 12, 50: 216  
 13, 1: 232  
 13, 1-2: 230  
 13, 2: 220 n. 5  
 13, 6-9: 154  
 13, 13: 154  
 13, 18: 220 n. 5  
 13, 20: 140  
 13, 21-30: 232  
 13, 22: 233  
 13, 23-26: 233  
 13, 26: 233  
 13, 26-30: 220 n. 5  
 13, 36-38: 232  
 14, 8: 133  
 14, 9: 133  
 14, 10-12: 94  
 14, 28: 146  
 14, 28b: 151  
 15, 14-15: 231  
 15, 22: 357  
 16, 8 s.: 357  
 17, 11b: 151  
 17, 26: 198  
 18, 11: 290  
 18, 12-14.19-24: 299  
 18, 28: 230  
 18, 38b: 297  
 19, 6.15: 291  
 19, 7: 306  
 19, 7-12: 306  
 19, 31: 230, 319  
 19, 33-38: 304  
 19, 36: 352  
 19, 42: 230  
 20, 16: 241  
 20, 17: 143  
 20, 20: 341  
 20, 24-29: 309, 341  
 21, 8-14: 234  
 21, 12-13: 220 n. 6
- Hechos de los Apóstoles*  
 1, 4: 234  
 1, 8: 271  
 1, 11: 143  
 2, 24-32: 342  
 2, 36: 279  
 3, 15: 344  
 3, 15-26: 342  
 4, 1-3: 341  
 4, 10: 342, 344  
 4, 12: 59, 60, 317, 318  
 4, 29-31: 127  
 5, 30: 292, 342, 344  
 5, 30-33: 341  
 5, 31: 59, 61, 143  
 6, 1: 61, 102  
 6, 14: 300, 301  
 7, 22: 94  
 7, 45-50: 103  
 7, 47-53: 61  
 7, 48: 343  
 7, 53: 103, 343  
 7, 54-60: 61  
 7, 54 - 8, 1: 300  
 7, 56: 343
- 7, 56-58: 341  
 7, 57: 103  
 7, 58-62: 103  
 8, 1: 61  
 8, 1-25: 271  
 8, 25: 127  
 9, 3-5: 159  
 9, 31: 271  
 10, 9: 327  
 10, 38: 61, 212, 289  
 10, 39: 292  
 10, 40: 342  
 10, 41: 220 n. 4, 234,  
 235  
 11, 19: 127  
 12, 5: 59  
 13, 23: 59  
 13, 30: 344  
 13, 30.34.37: 342  
 13, 33: 328, 332  
 13, 46: 127  
 14, 25: 127  
 15, 1-29: 103  
 15, 3: 271  
 15, 11: 59  
 16, 6.32: 127  
 16, 31: 59  
 20, 35: 316  
 23, 6: 316
- Romanos*  
 1, 3-4: 34, 38, 149  
 1, 3-4.9: 329  
 1, 4: 60, 124, 137, 143,  
 279, 318, 328, 329,  
 332  
 3, 22: 359  
 3, 24-26: 60  
 3, 25: 313  
 3, 25-26: 286  
 4, 25: 286  
 5, 6-8: 286  
 5, 6.8: 289  
 5, 8: 311  
 5, 8.12.13.16.20.21: 358  
 5, 12: 358

- 5, 12-19: 195  
 5, 21: 359  
 6, 1.2.6-7.10.11.12.14.  
 16.20.23: 358  
 6, 6: 158  
 6, 6-7.14.16.20: 358  
 6, 12-15: 195  
 7, 7-9.11.13-14.17.20.  
 23.25: 358  
 7, 7.14-20: 195  
 7, 14: 358  
 7, 24 s.: 158  
 8, 2.3.10: 358  
 8, 3: 289  
 8, 8 s.: 158  
 8, 10: 158  
 8, 13: 158  
 8, 14-18.29: 329  
 8, 15: 81  
 8, 23: 158  
 8, 24: 316  
 8, 32: 286, 311, 314  
 9, 5: 329  
 10, 9.10.13: 59  
 12, 1: 322  
 13, 11-13: 158  
 14, 13-23: 62  
 14, 15: 286, 310  
 14, 23: 358
- 1 Corintios*  
 1, 11-13: 62  
 1, 13: 286  
 1, 25: 172, 275, 295  
 1, 27-28: 135  
 5, 7: 313  
 8, 11: 286  
 10, 23-33: 62  
 11, 17-34: 233  
 11, 23-27: 230  
 11, 24: 310, 313  
 11, 25: 133, 232  
 11, 29: 234  
 15, 3: 34  
 15, 3-5: 38, 286, 309  
 15, 14: 327
- 15, 19: 327  
 15, 22-45: 195  
 15, 23-28: 149  
 15, 28: 152
- 2 Corintios*  
 4, 4: 124  
 5, 14: 286  
 5, 14 s.: 289  
 5, 15: 310  
 5, 16: 38, 158, 330  
 5, 21: 311  
 6, 18: 329  
 8, 9: 136
- Gálatas*  
 1, 4: 286  
 1, 16: 329  
 2, 11-21: 62, 103  
 2, 20: 310, 329  
 2, 21: 286  
 3, 3: 158  
 3, 9: 359  
 3, 13: 292, 311  
 3, 26: 329  
 4, 4-5: 289  
 4, 4.6: 329  
 4, 6: 81  
 5, 16: 158
- Efesios*  
 5, 2: 286, 311, 313  
 5, 23: 59
- Filipenses*  
 2, 5-11: 149  
 2, 6: 136  
 2, 6-7: 136, 182  
 2, 6-11: 334  
 2, 7: 136 n. 43, 172, 275  
 2, 7a: 182  
 2, 7b: 182  
 2, 9: 137  
 2, 9 ss.: 148  
 2, 9-11: 332  
 3, 20: 59, 137
- Colosenses*  
 1, 15: 124  
 2, 12-14: 286  
 2, 13-14: 289, 314
- 1 Tesalonicenses*  
 1, 10: 329  
 4, 13: 316  
 5, 4-6: 158
- 2 Tesalonicenses*  
 1, 10: 120
- 1 Timoteo*  
 2, 5: 59, 60  
 2, 6: 310  
 4, 10: 317  
 6, 15 ss.: 62 n. 34
- 2 Timoteo*  
 1, 10: 59
- Tito*  
 2, 10 s.: 317  
 2, 14: 311
- Hebreos*  
 1, 3: 125  
 1, 5: 329, 332  
 5, 1: 314  
 5, 5: 329, 332  
 5, 7: 316, 355  
 5, 8: 290  
 5, 9: 59  
 7, 27: 315  
 8, 3: 314  
 8, 3-5: 315  
 8, 6: 59  
 8, 7-13: 315  
 9, 1-10: 315  
 9, 9-10: 315  
 9, 9-14: 315  
 9, 9.23.26: 314  
 9, 11-14: 315  
 9, 12: 315  
 9, 15: 59



LA HUMANIZACIÓN DE DIOS

9, 15-23: 315	<i>Santiago</i>	4, 8.16: 161
9, 22: 69	1, 27: 316, 323	4, 8.16b: 323
9, 23: 312		
9, 24: 310	<i>1 Pedro</i>	<i>2 Juan</i>
9, 24-28: 315	2, 21: 311	7: 177
10, 1.5.8.11.12.26: 314		
11, 14: 314	<i>1 Juan</i>	<i>Apocalipsis</i>
12, 24: 59	1, 1: 275	1, 7: 120
13, 12: 319, 353	1, 1-4: 333	13, 3: 119
13, 13: 292	4, 2: 177	21, 21: 356
13, 15-16: 314	4, 7: 86, 253	21, 22: 356
13, 16: 315, 322	4, 8: 86, 323	

APÓCRIFOS

<i>1 Henoc</i>	<i>4 Macabeos</i>
14, 20: 55	5, 38: 94 n. 2
60, 2: 55	
60, 6: 55	

## ÍNDICE DE AUTORES

- Aguirre, R.: 32, 105  
Aland, K.: 33, 228  
Alegre, X.: 105, 260, 265, 295, 298,  
299, 301, 304  
Alejandro VI: 280  
Alese, F.: 148  
Alfaro, J.: 54, 78, 198  
Alonso Schökel, L.: 313  
Amaladoss, M.: 261, 262  
Ambrosio, san: 87  
Amir, Y.: 87  
Annen, F.: 120  
Aristóteles: 53, 160  
Armstrong, K.: 50, 54, 258, 259  
Aróstegui, M.: 60, 61, 78, 148, 149  
Atanasio, san: 181  
Augias, C.: 105, 215  
Ayán, J. J.: 60, 61, 78, 148, 149
- Bacht, H.: 189  
Balasuriya, T.: 64  
Balz, H.: 59, 82, 94, 101, 114, 120,  
125, 127, 136, 149, 174, 201, 228  
Banks, R.: 111, 214  
Barb, A. A.: 206  
Barnaví, E.: 18, 72, 280  
Baron, E.: 24, 25, 31, 36, 39, 258  
Barreto, J.: 78  
Barros, M.: 64  
Barth, K.: 39, 80, 147
- Bauer, W.: 125  
Bauman, Z.: 70  
Baumotte, M.: 347  
Beck, H. G.: 185  
Becker, J.: 304  
Beilner, W.: 114, 302  
Benedicto XVI: 217  
Bermejo, F.: 33, 105  
Betz, O.: 296  
Beyreuther, E.: 81, 119, 124, 126,  
128, 148, 149  
Bietenhard, H.: 81, 98, 119, 124,  
126, 128, 148, 149, 242  
Boff, L.: 288  
Borj, M. J.: 33, 296  
Bornkamm, G.: 25, 33  
Bottéro, J.: 191  
Bouwman, G.: 271  
Bouyer, L.: 86, 158  
Brandenburger, E.: 128  
Brandon, S. G. F.: 75  
Brandt, S.: 322  
Brennecke, H. Ch.: 16  
Bright, J.: 56, 77  
Bringmann, K.: 281  
Brown, P.: 184  
Brown, R. E.: 296  
Bultmann, R.: 24, 32, 38, 39, 132  
Burckhardt, J.: 164  
Burkert, W.: 54

- Callagher, F. V.: 212  
 Camacho, F.: 85  
 Cameron, A.: 16  
 Candel Sanmartín, M.: 87  
 Cantalamessa, R.: 86, 88, 333  
 Casel, O.: 322  
 Castillo, J. M.: 57, 70, 85, 98, 99,  
 100, 132, 135, 139, 154, 155,  
 212, 226, 228, 230, 231, 240,  
 292, 342, 344  
 Celis, B.: 68  
 Charlesworth, J. H.: 42  
 Chilton, B. D.: 85  
 Cicerón: 166, 285, 286, 308  
 Cirilo de Alejandría: 181  
 Clemente de Alejandría: 87, 158, 159  
 Coenen, L.: 81, 119, 124, 126, 128,  
 148, 149  
 Colpe, O.: 334  
 Congar, Y.: 154, 169, 170, 171, 185,  
 186, 187, 293  
 Conzelmann, H.: 33, 298  
 Combet-Galland, C.: 330  
 Cortese, E.: 16, 163, 164, 165, 170,  
 171, 187  
 Crossan, J. D.: 33, 111, 122, 140, 141,  
 206, 211, 213, 221, 235, 253, 296  
 Culdaut, F.: 27, 28, 29, 157
- Daraki, M.: 196, 247  
 Dawkins, R.: 18, 23, 67  
 Debray, R.: 217  
 Denner, D.: 18  
 Díaz Macho, A.: 77  
 Dibelius, R.: 217  
 Diez de Velasco, F.: 18, 52  
 Dodds, E. R.: 128, 192, 354  
 Domínguez Morano, C.: 83, 193  
 Duigou, D.: 221  
 Dupuis, J.: 260  
 Duque, F.: 18  
 Duquoc, Ch.: 144, 260
- Ebner, M.: 31, 303  
 Eget, H.: 168  
 Epicteto: 128, 354
- Estrada, J. A.: 37, 53, 69, 85, 154,  
 195, 249, 346  
 Eusebio de Cesarea: 87, 164, 171,  
 188, 294, 295
- Feeley-Harnik, G.: 222, 235  
 Fendrich, H.: 81  
 Fernández Ramos, F.: 79, 258, 260  
 Fernández Ubiña, J.: 77, 83, 96, 159,  
 167, 171, 174, 294, 295  
 Filón de Alejandría: 87, 88  
 Fitzmyer, J. A.: 81, 97, 101, 228,  
 230, 235, 270, 304, 305  
 Flavio Josefo: 299, 304, 305  
 Flender, O.: 124  
 Foerster, W.: 147  
 Forcellini, E.: 135, 285  
 Fraijó, M.: 119, 339  
 Frederiksson, H.: 56  
 Fries, G.: 334  
 Fries, H.: 293  
 Fuchs, E.: 95  
 Funk, Ph.: 155
- Gaos, J.: 85  
 García Bazán, F.: 157, 159  
 García Gual, C.: 87  
 García Santesmases, A.: 18  
 Gauchet, M.: 244, 313  
 Geffré, C.: 260  
 Gibbon, F.: 164  
 Giddens, A.: 67, 259  
 Gilson, E.: 189  
 Girard, R.: 69, 70, 193, 240, 319  
 Gnilka, J.: 38, 60, 62, 81, 110, 114,  
 115, 129, 130, 149, 151, 152,  
 158, 214, 243, 289, 300, 304,  
 314, 330, 358  
 Gómez Caffarena, J.: 53, 85, 119,  
 146, 160, 161  
 González, A.: 195  
 González Faus, J. I.: 126, 156  
 Gregorio de Nisa: 189  
 Gregorio Nacianceno: 333  
 Grillmeier, A.: 86, 189  
 Günther, W.: 245

- Haas, N.: 300  
 Haase, W.: 87  
 Habermas, J.: 23, 25  
 Haenchen, F.: 228  
 Hahn, F.: 149  
 Haight, R.: 80, 81, 84, 172, 176,  
 178, 260, 274, 283, 317  
 Hamerton-Kelly, R.: 80  
 Hardy, E. R.: 172  
 Harnack, A. von: 24, 134, 188  
 Harnisch, W.: 230  
 Harman, L.: 82  
 Harris, S.: 18  
 Heidegger, M.: 85  
 Heiligenthal, R.: 94  
 Hengel, M.: 87, 149, 240, 241  
 Hick, J.: 262  
 Hinchens, Ch.: 18  
 Hochschild, M.: 39  
 Hoffmann, P.: 131  
 Hofius, O.: 81, 182  
 Hollander, H. W.: 60, 125, 175, 329  
 Holtzmann, H. J.: 39  
 Houtart, F.: 221  
 Hübner, H.: 240  
 Hume, D.: 85
- Ignacio de Antioquía: 88, 140  
 Inglehart, R.: 47  
 Isaac, J.: 107  
 Iwand, H. J.: 288
- Jaeger, W.: 85, 86, 87, 90  
 Jeremias, J.: 41, 56, 80, 97, 98, 107,  
 113, 114, 136, 141, 214, 228,  
 230, 245, 299, 301  
 Juan de la Cruz, san: 220  
 Juan Pablo II: 217  
 Juliano (emperador): 96  
 Justino, san: 88, 212, 252  
 Kant, I.: 23, 85  
 Käsemann, E.: 33, 322  
 Kasper, W.: 43, 338  
 Keim, Th.: 39  
 Kempis, T. de: 287  
 Kirsch, J.: 18, 67
- Klappert, B.: 126, 334  
 Klausner, J.: 104  
 Klosinski, L. E.: 235  
 Knitter, P. F.: 80, 260, 261, 262, 263,  
 274  
 Konner, J.: 18  
 Koschaker, P.: 188  
 Koschorke, K.: 28  
 Köster, H.: 101  
 Kümmel, W. G.: 31, 81, 258  
 Kuhn, H. W.: 299, 319  
 Küng, H.: 43, 157, 167, 169, 172,  
 175, 188, 251, 276, 281, 293,  
 297, 334, 335  
 Kuschel, K. J.: 335  
 Kuss, O.: 314
- Lactancio: 294  
 Lancersos, P.: 18, 52, 320  
 Lane Fox, R.: 207  
 Lattke, H.: 136  
 Laubach, L.: 311  
 Layard, R.: 239  
 Légasse, S.: 296, 304  
 Léon-Dufour, X.: 69, 132, 202, 230,  
 292, 301  
 León Magno, san: 170, 174  
 Lessing, G. E.: 27  
 Lichtenberger, H.: 149  
 Lindemann, A.: 298  
 Lohfink, N.: 195  
 Lohse, E.: 358  
 Lois, J.: 32, 33, 36  
 Lomas, F. J.: 280  
 López Salvá, M.: 29  
 Lorenz, R.: 169  
 Luchetti, G.: 96  
 Luhmann, N.: 39, 52, 320  
 Luz, U.: 101, 109, 120, 131, 132,  
 209, 212, 239, 248, 251, 267,  
 268, 269, 298, 299
- Maag, V.: 197  
 Maillard, Ch.: 50  
 Maler, R.: 24  
 Malet, A.: 39

- Malina, B. J.: 253  
 Marguerat, D.: 217, 297  
 Martin, M.: 18  
 Martín Velasco, J.: 146  
 Marxsen, W.: 97, 339  
 Mateos, J.: 78, 85  
 Mathys, P.: 244  
 Mazzarino, S.: 163, 165, 166  
 Meier, J. P.: 24, 82, 120, 121, 202, 206, 207  
 Melitón de Sardes: 88  
 Merz, A.: 31, 32, 112, 113, 231, 234, 300, 303  
 Metz, J. B.: 43, 45, 65  
 Meyendorf, J.: 184  
 Meyer, R.: 98  
 Michel, O.: 149, 150  
 Miquel, E.: 224  
 Moingt, J.: 173, 176, 177  
 Moloney, F. J.: 226  
 Moltmann, J.: 133, 134, 183, 197, 287  
 Montserrat, J.: 28, 131, 157, 159  
 Muller, U. B.: 205  
 Mundle, W.: 119, 120  
 Muñoz León, D.: 78, 79, 306
- Navascués, P. de: 60, 61, 78, 148, 149  
 Nicolás V: 65, 280  
 Nietzsche, F.: 85
- Odifreddi, P.: 18  
 Onfray, M.: 16, 22  
 Optz, H. G.: 169  
 Orbe, A.: 157  
 Orígenes: 87, 159, 189, 333, 354  
 Orosio: 164  
 Otto, R.: 119, 121, 275  
 Oz, A.: 273
- Pagola, J. A.: 35, 96, 105, 106, 230, 327  
 Panikkar, R.: 262  
 Pannenberg, W.: 123, 198  
 Parkes, J.: 107  
 Paschoud, F.: 16  
 Peirce, S.: 25
- Pérez Fernández, M.: 96, 224, 226  
 Pérez Herrero, F.: 149  
 Pérez Márquez, R.: 356  
 Perrin, N.: 228  
 Pesce, M.: 105, 215  
 Piganiol, A.: 168  
 Pikaza, X.: 138  
 Piñero, A.: 28, 29, 61, 77, 131, 157, 158, 159, 172, 177, 297  
 Pohlsander, H. A.: 164-165  
 Polibio: 135, 292  
 Pseudo Clemente: 212  
 Puente Ojea, G.: 18
- Rad, G. von: 94, 125, 196, 312, 313  
 Rahner, K.: 43, 82, 142, 174, 178, 189, 336, 337, 338, 339, 345  
 Reimarus, H. S.: 27  
 Reiner, H.: 251  
 Ricoeur, P.: 51, 358  
 Ritt, H.: 127, 296  
 Robinson, J. M.: 101  
 Röhser, G.: 358  
 Roloff, J.: 230  
 Rorty, R.: 137  
 Rudolph, K.: 156, 157
- Sachs, J.: 221  
 Sánchez Ferlosio, R.: 18  
 Sánchez Navarro, L.: 61  
 Saud, A.: 358  
 Sanders, E. P.: 32, 36, 56, 97, 104, 109, 202, 206, 265, 296, 300, 301, 302, 342  
 Sängler, D.: 59  
 Savater, F.: 18  
 Savon, H.: 87  
 Schelke, K. H.: 59, 317  
 Schilling, R.: 308, 328  
 Schillebeeckx, E.: 43, 71, 212  
 Schlier, H.: 329  
 Schlosser, J.: 230  
 Schmid, J.: 211  
 Schneider, G.: 59, 82, 94, 101, 114, 120, 125, 127, 136, 149, 175, 201, 228, 241, 316, 324, 329

ÍNDICE DE AUTORES

- Schönweiss, H.: 240  
 Schottroff, W.: 100  
 Schulz, S.: 140, 228  
 Schürmann, H.: 31  
 Schwager, R.: 56, 57  
 Schwaizer, E.: 230  
 Seebass, H.: 128  
 Seiwert, H.: 322  
 Séneca: 307, 308  
 Sesboué, R.: 181, 310, 311, 312, 313  
 Sicre, J. L.: 77, 83, 313  
 Sini, C.: 26  
 Siniscalco, P.: 164  
 Smith, M.: 33  
 Sobrino, J.: 179, 296, 340, 341, 344  
 Sofsky, W.: 70, 71  
 Sotomayor, M.: 77, 83, 96, 159,  
 167, 174, 180  
 Spicq, C.: 182  
 Spong, S.: 152  
 Staudinger, F.: 228  
 Stegemann, W.: 100, 308  
 Stein, P. E.: 305  
 Stern, M.: 141  
 Strauss, D. F.: 36  
 Striet, M.: 59  
 Studer, B.: 86  
 Suetonio: 297, 300
- Tácito: 166, 285  
 Tamayo, J. J.: 32, 65, 195, 260, 261,  
 329  
 Tamburini, H.: 87  
 Tannehill, R. C.: 270  
 Tate, G.: 148, 184, 188  
 Taylor, S.: 18  
 Taylor, V.: 151  
 Teja, R.: 297  
 Tertuliano: 252  
 Theissen, G.: 27, 31, 32, 37, 41, 98,  
 112, 113, 115, 116, 135, 169,  
 223, 230, 231, 234, 242, 244,  
 249, 250, 280, 293, 294, 300,  
 303, 306, 307, 322, 323  
 Theobald, M.: 230
- Thiel, A.: 171  
 Thyen, H.: 312  
 Todorov, T.: 239  
 Tomás de Aquino: 53, 160  
 Tomita, L. E.: 64  
 Torres Queiruga, A.: 137, 333  
 Torsten, O.: 188  
 Treittingen, O.: 187  
 Trilling, W.: 268, 298  
 Tuckett, Ch.: 250  
 Tuñí, O.: 32, 33, 42
- Vander Gucht, R.: 24, 39  
 Vanhoye, A.: 69, 126, 202, 225, 301,  
 315, 319  
 Vattimo, G.: 137  
 Vaux, R. de: 82  
 Vermes, G.: 104, 296  
 Vernant, J. P.: 191  
 Vigil, J. M.: 64, 260  
 Vitoria, J.: 159, 183  
 Voltaire: 346  
 Vorgrimler, H.: 24, 174  
 Vouga, F.: 330  
 Vries, J. de: 36
- Waitz, G.: 187  
 Walker, R.: 268  
 Wautier, A.: 157  
 Weber, M.: 27  
 Weiss, B.: 39  
 Weiss-Rosmarin, T.: 104  
 Weizsäcker, C. H.: 39  
 Welte, B.: 84  
 Wellhausen, J.: 296  
 Werck, J.: 59  
 Wifstrand, A.: 189  
 Winter, D.: 31  
 Winter, P.: 302  
 Wright, T.: 33  
 Wunke, J.: 235
- Zerwick, M.: 289  
 Zósimo: 164, 165  
 Zumstein, J.: 323



## ÍNDICE ANALÍTICO

- Acontecer
- como categoría bíblica: 84
  - como categoría histórica: 84 s.
  - fuga del: 88
- Alteridad
- constitutivo de «lo humano»: 193 s.
  - y relaciones humanas: 237 s.
- Ámbito
- de la inmanencia: 145
  - de la trascendencia: 145 s.
- Amor
- a los enemigos: 251 s.
  - como respeto: 245
  - definición de Dios: 161
  - experiencia de «lo divino» en «lo humano»: 161 s.
  - punto de encuentro con Dios: 253
  - punto de encuentro con el otro: 252
  - regla de oro: 200, 250 s.
- Analogía
- del ser: 160 s.
  - y trascendencia: 161-163
- Autoconciencia
- de Cristo: 146
- Bienaventuranzas
- el deseo, clave de explicación: 238 s.
  - expresión de los deseos de Jesús: 240
- Bondad
- mística del radicalismo evangélico: 249 s.
  - «principio-bondad»: 254
  - y respeto: 255
- Calcedonia
- concilio de: 173-160
- Carnalidad
- constitutivo de lo humano: 193
  - preocupación de Jesús por la: 200
- Cena de despedida
- despedida definitiva: 232
  - despedida trágica: 232 s.
  - experiencia humana: 231
  - no como ritual religioso: 231
- Cesaropapismo
- *Ecthesis*: 170
  - *Henótico*: 170
  - *Tres Capítulos*: 170
  - *Type*: 170
  - y teología: 166
- Comensalía
- con los pobres: 226
  - con quién compartía la mesa: 225
  - con quién no comía Jesús: 225
  - en el último lugar de la mesa: 226
  - expresión cumbre de la presencia de Dios: 230
  - lugar de encuentro con el Padre: 228 s.



- normas religiosas sobre la comida: 227
- revelación de Dios: 222, 224
- símbolo universal de la condición humana: 223
- unión de carnalidad y alteridad: 222
- y eucaristía: 233 s.
- Comida
  - comidas con el Resucitado: 234 s.
  - y comensalía en la experiencia humana: 219
- Conocer
  - a Jesús: 331
- Conocimiento
  - basado en «criterios fiables»: 23
  - de Dios, en Jesús: 130-133
  - de Jesús y seguimiento: 43
  - «espejismo» del: 27-30
  - y ciencia: 22
  - y conducta: 22 s.
  - y convicción: 23, 25 s.
  - y religión: 27-29
  - y saber histórico: 21-28
- Convicción
  - decisión libre: 23-25
  - y comportamiento: 23-24
  - y hábitos de vida: 25
  - y pragmatismo: 26
- Cristo de la fe
  - y el Jesús histórico: 35-39
- Cristología
  - ascendente y descendente: 143
  - presupuestos para la: 47-48
  - y eclesiología: 350
  - y religión: 352 ss.
  - y soteriología: 71 s.
- Criterio
  - de convergencia: 35
  - de dificultad: 35
  - de ruptura: 35
- Crucificado
  - dificultad para entenderlo: 288
  - laicidad del: 291 s.
  - violencia del: 287 s.
  - y el Dios cruel: 289
- Cruz (*v. tb.* Muerte)
  - enfrentamiento con el sistema: 299 s.
- maldición divina: 282
- motivos políticos: 303 s.
- ¿por qué fue necesario darle una explicación religiosa?: 308 ss.
- profanada a partir de Constantino: 294 s.
- y Derecho romano: 305 s.
- y pecado: «por culpa nuestra»: 310 s.
- Dios
  - como Padre: 78-80
  - «conversión diabólica» de: 51 s.
  - cosificación de: 51 ss.
  - de la metafísica: 53
  - desconocido: 51, 53
  - «diferente»: 144
  - es Jesús: 144 s.
  - excluyente: 57 ss.
  - excluyente y división inhumana: 58
  - humanización de: 141
  - identificado con lo humano: 138
  - Jesús es: 144 s.
  - Jesús, presencia de Dios en su humanidad: 264
  - Jesús, revelación de: 54, 76-78
  - nombre y concepto de: 82-83
  - pregunta por: 50
  - pregunta por el Dios violento: 65-66
  - representación de: 51-55
  - trascendente: 50-53
  - y Jesús: 245 s.
- Dogma cristológico
  - como exaltación de la Iglesia: 185 s.
- Emperador
  - Sacerdote y Rey: 188
  - privilegios para la Iglesia: 170 s.
  - teólogo de la Iglesia: 166 ss.
- Encarnación
  - ¿divinización del hombre?: 198 ss.
  - ¿humanización de Dios?: 198-203
  - y preexistencia: 333 ss.
  - y resurrección: 335 ss.
  - y salvación: 173, 180-183
- Endoxos douleia*
  - del emperador: 307

- Evangelio  
 – «memoria peligrosa»: 44 s.  
 – teología narrativa: 41-43
- Finalidad  
 – del cristianismo: 348 ss.
- Fundamentalismo  
 – bíblico: 258
- Galilea  
 – Jesús en, ¿por qué?: 93-95, 99 s.  
 – y la religión: 96
- Gnosis  
 – gnosticismo en el Nuevo Testamento: 157-159  
 – rechazo de la encarnación: 156
- Helenización  
 – de la cristología: 188
- Hijo de Dios  
 – en la Antigüedad y en Israel: 148 ss.
- Historia  
 – la Metafísica se superpone a la Biblia: 89 s.  
 – lo «ontológico» y lo «histórico»: 88
- Historisch*  
 – y *geschichtlich*: 24-25
- Humanidad  
 – del Dios de Jesús: 198  
 – distintivo del Dios de Jesús: 202
- Humanización  
 – de Dios, cuestión «intolerable»: 153-156  
 – lo «ontológico» y lo «epistemológico»: 14  
 – y encarnación de Dios: 128-130
- Humano  
 – fundido con lo inhumano: 194  
 – lo mínimamente humano: 191 s.  
 – lo que es común a todos los humanos: 192 s.
- Hypóstasis*  
 – persona divina, persona humana: 177-179
- Inhumanidad  
 – en los mitos bíblicos: 196 s.
- Instituto Bíblico Moody: 259
- Jesucristo  
 – único Salvador y las religiones: 260 ss.
- Jesús  
 – anonadamiento de Dios: 135 s.  
 – debilidad de Dios: 134  
 – encarnación de Dios: 128 s.  
 – histórico: 35-39  
 – histórico y Cristo de la fe: 34 s., 38-41  
 – imagen de Dios: 123  
 – locura de Dios: 133 s.  
 – *New Quest*: 33  
 – no se identifica con ninguna religión concreta: 265  
 – *Old Quest*: 33  
 – palabra de Dios: 126 s.  
 – reproducción del ser de Dios: 125 s.  
 – respetuoso con las otras religiones: 267  
 – «saber» sobre Jesús y «creer» en Jesús: 21-24  
 – *Third Quest*: 33  
 – único Salvador: 59  
 – y los samaritanos: 270-272  
 – y su presencia en la religión: 264
- Laicidad  
 – condición de Jesús: 241 s.  
 – forma en que debe hacerse presente la Iglesia: 243
- Ley  
 – libertad de Jesús ante la: 111 ss.
- Metafísica  
 – del «ser», Historia del «acontecer»: 142  
 – ¿se puede «identificar» a Jesús con Dios?: 332  
 – «ser» y «acontecer», ontología e historia: 84-87  
 – y Evangelio: 84 s.
- Milagros  
 – en las culturas mediterráneas del siglo I: 206  
 – preocupación de Jesús por la salud: 205 ss.  
 – problema y motivo de escándalo: 211 s.

- utilización apologética: 207 s.
- y rechazo de Jesús: 214
- Muerte
  - en cruz, ¿decisión divina?: 290 ss.
  - muerte de Jesús como hecho histórico: 295 ss.
  - ¿puede Dios «necesitar» la muerte de su Hijo?: 311 s.
  - responsables religiosos de la muerte de Jesús: 298 ss.
  - responsables políticos de la muerte de Jesús: 298 ss.
- Mysterium tremendum*
  - constitutivo de la experiencia religiosa: 119
  - y la pregunta por Jesús: 121
- Nicea
  - Arrio y su interpretación del Nuevo Testamento: 172
  - concilio, condiciones políticas: 171 s.
- Obras
  - de Cristo: 210
- Ousia*
  - e *hypostasis*: 172
- Pluralismo
  - religioso y convergencia evangélica: 281 ss.
- Proyecto de Jesús
  - y proyecto de la religión: 106 s.
- Religión
  - enfrentamiento con Jesús: 102-104
  - diálogo interreligioso: 258 ss.
  - excluyente y trascendencia: 278
  - Modelo de aceptación: 263
  - Modelo de cumplimiento: 261 s.
  - Modelo de reciprocidad: 262
  - Modelo de sustitución: 261
  - pecado y salvación: 356 ss.
  - y violencia: 69, 71
  - «ruptura de nivel», en Jesús: 146
- Religiones
  - y encuentro con Dios: 276
- Religiosidad alternativa
  - de Jesús: 108 s., 273
  - y humanidad: 274 s.
- Respeto
  - de Jesús a todos: 245 s.
  - y amor: 245
  - y derechos fundamentales: 247 ss., 255
  - y religión: 246
- Resurrección
  - ¿a quién resucitó Dios?: 341
  - dificultad para defenderla: 328 s.
  - ¿Dios prevalece sobre el hombre?: 330
  - necesidad de afirmarla: 328
  - Resucitado y Crucificado, su identidad: 340 ss.
  - su significado: 338 ss
- Sacrificio
  - reinterpretación de la religión: 315
  - teología del: 312 s.
  - transformación del: 315
- Salvación
  - ¿de qué nos salva Jesús?: 316 ss.
  - Jesús nos salva de la deshumanización: 320
  - y su utilización política: 63 s.
- «Ser»
  - de Jesús: 331
  - fuga del «acontecer»: 86
- Templo
  - enfrentamiento de Jesús con el: 109-111
- Teología
  - política y dogma cristológico: 162 s.
- Tomos*
  - a *Flaviano*: 174
- Trascendencia
  - campo inmanente de conocimiento del ser humano: 51 s.
  - «codificación binaria»: trascendente-inmanente: 52 s.
  - y «objetivación» de Dios: 320
- Violencia
  - de Dios: 56 s.
  - de la religión: 71

## ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i> .....	9
<i>Introducción</i> .....	11
1. SABER SOBRE JESÚS Y CREER EN JESÚS .....	21
«Conocimiento» y «convicción» .....	21
La fuerza de la «convicción».....	25
El espejismo de «conocer» a Jesús .....	27
«Saber» sobre Jesús y «creer» en Jesús .....	30
Lo que sabemos y podemos saber sobre Jesús.....	31
El «Jesús de la historia» y el «Jesús histórico» .....	35
El «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe» .....	38
La «creencia» expresada en «relatos» .....	41
Peculiaridad de la cristología.....	43
Creencia en Jesús, «memoria peligrosa» e identidad cristiana .....	44
2. PRESUPUESTOS BÁSICOS PARA UNA CRISTOLOGÍA.....	47
Presupuestos de una cristología actual.....	47
La pregunta por Dios .....	50
La pregunta por el Dios excluyente .....	57
La pregunta por el Dios violento.....	65
Cristología y soteriología.....	71
3. JESÚS Y LA RELACIÓN CON DIOS.....	75
Punto de partida .....	75
Jesús nos da a conocer a Dios.....	76
El Dios de Jesús como Padre .....	78
El nombre de Dios y el concepto de Dios.....	82

El «ser» helenístico y el «acontecimiento» bíblico .....	84
El «ser» como fuga del «acontecer» .....	86
Cuando la metafísica manda más que la Biblia .....	89
Conclusión.....	90
4. JESÚS Y LA RELIGIÓN .....	93
Enseñanza y acontecimiento.....	93
Los conocimientos de un galileo .....	95
«Desde dónde» enseñó Jesús .....	98
«Desde dónde» se enseña «lo que» se enseña .....	99
Jesús se enfrenta con la religión .....	102
El problema en la actualidad .....	104
El conflicto que provocó y soportó Jesús.....	105
El «proyecto de Jesús» y el «proyecto de la religión» .....	106
Una religiosidad alternativa.....	108
Jesús y el Templo .....	109
Jesús y la Ley religiosa .....	111
Conclusión.....	115
5. JESÚS Y DIOS .....	119
Jesús, asombro, sorpresa y temor .....	119
Jesús, humanización de Dios .....	141
¡Dejad que Dios sea Dios! .....	147
¡En Jesucristo!.....	150
6. EL DOGMA CRISTOLÓGICO Y LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE LA IGLESIA ANTIGUA .....	153
La intolerable «humanización de Dios» .....	153
El gnosticismo contra la encarnación .....	156
Lo que no puede resolver la «analogía» del ser .....	160
La teología política de la Iglesia antigua .....	162
El «cesaropapismo» dejó su marca en la teología .....	166
Nicea. La condena de Arrio.....	171
Calcedonia. Dios es plenamente humano .....	173
Encarnación y salvación .....	180
El dogma cristológico y la exaltación de la Iglesia .....	184
¿Una cristología contaminada? .....	187
7. LA HUMANIDAD DE DIOS.....	191
Lo mínimamente humano .....	191
Lo humano y lo inhumano.....	194
La humanidad, distintivo del Dios de Jesús .....	198

ÍNDICE GENERAL

8.	JESÚS Y LA SALUD HUMANA.....	205
	¿Medicina, apologética o humanidad? .....	205
	«El que tenía que venir» (Mt 11, 3; Lc 7, 19) .....	209
	El rechazo mortal contra Jesús .....	211
	La vida está antes que la religión .....	213
9.	JESÚS Y LA COMIDA .....	219
	Comida y comensalía en los evangelios .....	219
	La comida como revelación.....	221
	Las comidas de Jesús.....	224
	El banquete del reino .....	228
	La cena de despedida .....	230
	Las comidas con el Resucitado .....	234
10.	JESÚS Y LAS RELACIONES HUMANAS .....	237
	La felicidad.....	237
	La condición laica .....	241
	El respeto.....	244
	Respeto y derechos de las personas .....	247
	Una ética de la bondad.....	249
	Una subversión de valores .....	253
11.	JESÚS Y EL DIOS EXCLUYENTE.....	257
	No conclusión, sino presupuesto.....	257
	Cristo y las teologías de las religiones.....	260
	Jesús y la religión .....	263
	Jesús y las religiones.....	267
	La religión de Jesús.....	273
	La pervivencia de la religión excluyente .....	277
	Convergencia evangélica y pluralismo religioso.....	281
12.	JESÚS Y EL DIOS VIOLENTO .....	285
	La violencia del crucifijo .....	285
	La dificultad para entender al Crucificado .....	288
	La laicidad del Crucificado.....	291
	El hecho histórico: ¿por qué mataron a Jesús? .....	295
	La interpretación del hecho histórico: ¿para qué murió Jesús? .....	308
13	JESÚS EL VIVIENTE .....	327
	La dificultad.....	327
	«Conocer a Jesús» y «ser de Jesús» .....	331
	¿Qué significa el Resucitado para los creyentes? .....	332
	El Resucitado es el Crucificado.....	340

PROPUESTAS FINALES .....	345
Dios y Jesús .....	345
Jesús y la finalidad del cristianismo .....	348
Cristología y eclesiología.....	350
Cristología y religión .....	352
Religión, pecado y salvación .....	356
<i>Índice de citas bíblicas</i> .....	361
<i>Índice de autores</i> .....	369
<i>Índice analítico</i> .....	375
<i>Índice general</i> .....	379