

JOSÉ M. CASTILLO

**EL REINO DE DIOS**  
**Por la vida y la dignidad**  
**de los seres humanos**

5ª Edición

DESCLÉE DE BROUWER  
BILBAO

EL REINO DE DIOS  
Por la vida y la dignidad  
de los seres humanos

5ª Edición

# ÍNDICE

Introducción .....	13
PRIMERA PARTE: El Reino y la vida en los Evangelios	
Sinópticos .....	25
1. EL CENTRO DEL EVANGELIO .....	27
Los sumarios de los Evangelios .....	28
Lo central del mensaje .....	30
Reino de Dios y Evangelio .....	32
2. LA CLAVE PARA ENTENDER EL REINO .....	35
La esperanza y el conflicto .....	35
El motivo del conflicto .....	37
El Reino que entusiasma .....	38
Un entusiasmo que duró hasta el fin .....	41
¿Quiénes se entusiasmaron por el anuncio del Reino? .....	43
El entusiasmo de la gente sencilla .....	46
Dos conclusiones decisivas .....	50
3. EL YUGO DE LA LEY .....	55
Las esperanzas de los contemporáneos de Jesús .....	55
El cumplimiento de la Ley .....	56
4. EL REINO Y LA VIDA .....	63
La curación de enfermos .....	65
La expulsión de demonios .....	67
Las Bienaventuranzas .....	69
La dignidad de la vida .....	71
Lo primero para Jesús .....	73
"Esta" vida y la "otra" vida .....	74
El Reino como plenitud de vida .....	76
5. EL CARÁCTER CONFLICTIVO DEL REINO .....	79
Defender la vida es un riesgo .....	79
Anuncio del Reino y conflicto .....	80
¿Por qué el conflicto? .....	81
Lo constante en la actuación de Jesús .....	81

El conflicto por defender la vida .....	87
Hasta marginarse por dignifica. a los marginados .....	90
Hasta ser considerado como un blasfemo .....	92
El respeto a lo más elemental .....	94
En contra de cuanto significa muerte .....	97
El Reino no admite ni componendas ni compromisos .....	99
La vida está antes que la religión .....	100
<b>6. PODER Y RELIGIÓN .....</b>	<b>105</b>
Religión y vida .....	105
La religión como poder .....	106
Un poder que llega donde nadie puede llegar .....	108
Cuando el discurso "religioso" oculta la apetencia de "poder" .....	109
La raíz de una conducta aberrante .....	112
Los "intereses reales" del poder religioso .....	113
Los signos del poder .....	116
Los signos del poder en los líderes de la religión .....	119
Las tentaciones del poder religioso .....	121
Poder y deformación cristiana .....	124
<b>7. LOS QUE SE INCAPACITAN PARA ENTRAR EN EL REINO .....</b>	<b>125</b>
Los que no entran en el Reino .....	125
Los niños y el Reino .....	127
Los ricos y el Reino .....	134
Conclusión: las agresiones más fuertes contra la vida .....	139
<b>8. LAS PARÁBOLAS DEL REINO .....</b>	<b>143</b>
Para muchos, un auténtico misterio .....	143
Las parábolas como "revelación" y "encubrimiento" .....	145
Momentos determinantes en la interpretación de las parábolas .....	146
La clave para comprender las parábolas .....	150
El tema central de las parábolas .....	157
El mensaje de las parábolas .....	159
La imagen de Dios .....	162
El Dios de Jesús .....	168
La presencia de la religión en la sociedad .....	170
Los criterios convencionales de la moral .....	178

El "orden social establecido" .....	184
Conclusión .....	184
<b>9. EL REINO NO ES PARA SELECTOS .....</b>	<b>191</b>
¿Quién acogió el mensaje del Reino? .....	192
El pueblo: lo "teológico" y lo "sociológico" .....	201
El pueblo en tiempo de Jesús .....	208
La respuesta del pueblo: el seguimiento .....	213
El pueblo y el seguimiento de Jesús .....	218
La mutua solidaridad .....	228
Conclusión .....	238
<b>SEGUNDA PARTE: El Reino de Dios en la Teología de Pablo ..</b>	<b>245</b>
<b>10. EL PROBLEMA .....</b>	<b>247</b>
De los sinópticos a Pablo .....	247
Posibles peligros .....	248
¿Un Reino de Dios "distinto"? .....	250
Un Reino que tiende a desplazarse hacia el "futuro" .....	250
Un Reino que tiene una vinculación fuerte con el "poder" .....	254
Un Reino "moralizador" .....	256
El problema que plantea el Reino a partir de Pablo .....	261
Las raíces culturales de Pablo .....	264
Platón: elogio de los "selectos" .....	267
Estoicismo: los privilegios de los "sabios" .....	270
La ética de las "pasiones" .....	271
"Sabios" y "villanos" .....	272
Conclusión .....	275
El judaísmo helenista: Filón de Alejandría -Filón y Pablo ..	276
La "liberación" histórica convertida en "ascesis" interior ..	278
Del judaísmo al helenismo .....	281
Las pasiones como preocupación fundamental .....	282
Las pasiones y la virtud .....	284
La peligrosidad del "deseo" .....	285
El "placer", perverso por sí mismo .....	288
El hombre ideal: el "sabio" .....	291
Conclusión .....	297
Reflexión final .....	298



11. HELENISMO EN EL CRISTIANISMO .....	301
Pablo y el pueblo .....	301
Pablo y los "sabios" .....	307
El precio del componente helenista de Pablo .....	316
El desplazamiento del "centro" .....	324
El "contenido" cambia cuando cambia el "método" .....	330
¿Es posible la pervivencia de "lo marginal"? .....	338
TERCERA PARTE: Consecuencias para la Iglesia y la espiritualidad .....	341
12. REPENSAR LA ESPIRITUALIDAD DESDE EL REINO DE DIOS .....	343
"Espiritualidad": un concepto pobre y empobrecido .....	343
Del "Reino de Dios" a la "virtud" .....	348
La ambigüedad de la "virtud" .....	353
Espiritualización y mundanización del Reino .....	360
El triunfo de la subjetividad .....	365
Huir del mundo .....	369
Contra el cuerpo y contra "lo natural" .....	378
Dios no quiere que sus hijos sufran .....	386
Espiritualidad y vida .....	395
¿Reducir la espiritualidad a una "ética de mínimos"? .....	403
13. REPENSAR LA IGLESIA DESDE EL REINO DE DIOS .....	407
Delimitar el problema .....	407
La Iglesia y el Evangelio .....	414
El poder y el dinero .....	418
La Iglesia y el pueblo .....	422
El título de "ekklesía" .....	425
El poder en la Iglesia .....	430
Un problema que se agravó con el tiempo .....	432
Consecuencias de esta forma de ejercer el poder .....	434
El problema más apremiante .....	444
Cinco cuestiones pendientes .....	445
La Iglesia y el dinero .....	452
A modo de conclusión .....	466
CONCLUSIONES .....	469

Dedico este libro a *Los nadies*. Y utilizo para ello, un texto de Eduardo Galeano (*El libro de los abrazos*, Madrid, Siglo XXI, 1989, pg. 59):

*Sueñan las pulgas con comprarse un perro y sueñan los nadies con salir de pobres. que algún mágico día llueva de pronto la buena suerte, que llueva a cántaros la buena suerte; pero la buena suerte no llueve ayer, ni hoy, ni mañana, ni nunca. ni en llovizna cae del cielo la buena suerte, por mucho que los nadies la llamen y aunque les pique la mano izquierda, o se levanten con el pie derecho, o empiecen el año cambiando de escoba.*

*Los nadies: los hijos de nadie. los dueños de nada.*

*Los nadies: los ningunos. los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida. jodidos. rejodidos:*

*Que no son, aunque sean.*

*Que no hablan idiomas. sino dialectos.*

*Que no profesan religiones. sino supersticiones.*

*Que no hacen arte. sino artesanía.*

*Que no practican cultura. sino folklore.*

*Que no son seres humanos. sino recursos humanos.*

*Que no tienen cara. sino brazos.*

*Que no tienen nombre. sino número.*

*Que no figuran en la historia universal. sino en la crónica roja de la prensa local.*

*Los nadies. que cuestan menos que la bala que los mata.*

El libro va, además, dedicado a los que, seguramente sin saberlo, han hecho posible que yo admire tanto a *Los nadies*. Entre tantas personas, que han sido para mí decisivas en este sentido, recuerdo aquí a: Juanma, Oscar Romero (†), los "Sinfronteras" de Córdoba, Diamantino García (†), los entrañables compañeros del "Centro de Reflexión Teológica" de la UCA (El Salvador): Jon Sobrino, Rafa Sivatte, Dean Brakley..., Pilar Traver (†), Marga, Ignacio Ellacuría (†), las religiosas "Apostólicas del Corazón de Jesús" de La Chacra (San Salvador), la comunidad "Dimas Rodríguez" de El Chahuíte (El Salvador). Y tantos otros que, con su vida, me han enseñado que en *Los nadies*, no sólo está Jesús, sino que, a partir de ellos, se empieza a comprender el Evangelio.

## INTRODUCCIÓN

Este libro no es un estudio de todo lo que el Nuevo Testamento contiene sobre el Reino de Dios. Dada la complejidad del tema y la enorme literatura exegética y teológica, que existe sobre el mismo, sería una ingenuidad y hasta un despropósito pretender explicar en un libro (o que, en centenares de estudios (muchos de ellos competentísimos), no se ha logrado poner en claro por completo hasta este momento. Además, analizar la abundante documentación que ofrece el Nuevo Testamento sobre el Reino de Dios, con un mínimo de seriedad, rebasa con mucho los límites de un libro. Por eso mismo, ni siquiera se pretende aquí investigar todo lo que los evangelios sinópticos dicen sobre el Reino. Porque eso tampoco es abarcable, hoy en día, en un sólo estudio, por muy pretencioso que sea.

Mi propósito, al escribir estas páginas, es mucho más modesto. Y también más concreto. Lo que pretendo es analizar la relación que los evangelios sinópticos establecen entre el Reino de Dios y la vida. Y cuando hablo de la vida, me refiero a esta vida. La vida sin adjetivos. Es decir, no voy a investigar las relaciones entre el Reino de Dios y la vida "eterna". O la vida "sobrenatural", "divina", "religiosa", "consagrada", etc. Todo eso, por supuesto, es importante. Y es necesario que la teología se ocupe de ello. Además, nadie pone en duda que el Reino de Dios se refiere a todas esas dimensiones de la vida, como tantas veces ha sido analizado en estudios de excelente calidad. Por otra parte, tampoco se trata aquí de "llenar un vacío". Como si es que los estudiosos del Reino de Dios no se hubieran ocupado de las implicaciones y las consecuen-

cias, que las enseñanzas de Jesús sobre el Reino, tienen en este mundo y para la vida de los seres humanos que estamos todavía en él. También todo esto ha sido ampliamente estudiado desde diversos puntos de vista.

Entonces, ¿qué es lo que se trata de estudiar aquí? Mi interés por la relación entre el Reino de Dios y esta vida ha nacido de la constatación de un hecho, que me parece bastante claro: las religiones han cometido y siguen cometiendo, con demasiada frecuencia, serias agresiones contra la vida de los seres humanos. No me refiero sólo a las agresiones cruentas que, en tiempos pasados, se tradujeron en muerte. Me refiero, sobre todo, a las agresiones, menos aparatosas pero a veces más crueles, que son las agresiones a la dignidad de las personas, a los derechos fundamentales de los seres humanos, a su libertad, a su felicidad, a la paz y armonía entre los grupos, las culturas y los pueblos. Este hecho, a mi manera de ver, es tan grave y tiene consecuencias tan negativas, que eso sólo justifica sobradamente cualquier aportación que se pueda hacer para remediarlo o, al menos, aliviarlo en la medida de lo posible. Y a mí me ha parecido que tal aportación, desde el punto de vista cristiano, se debe iniciar a partir del planteamiento que los evangelios hacen cuando presentan el tema del Reino de Dios.

Pero todo esto necesita algunas precisiones importantes. Ante todo, no vendrá mal tomar conciencia de algo que está a la vista de todo el que se fije (sin demasiados prejuicios) en una de las cosas más claras que están ocurriendo en la sociedad en que vivimos. Me refiero a la perivencia de lo religioso. Se ha dicho mil veces que, a partir de la Ilustración, la religión dejó de ocupar el centro de la cultura y de la sociedad. Además, los profetas de la "muerte de Dios" y de la "ciudad secular" anunciaron, con toda seguridad, el nacimiento de la era "post-religiosa", "post-cristiana" y cosas parecidas. Se ha dicho, y se sigue diciendo, que la religión ha quedado desplazada a los márgenes. Todo esto es lo que se dice. Y sin embargo, sería necesario estar ciegos para no darse cuenta de que el hecho religioso sigue impregnando el tejido social mucho más de lo que algunos se imaginan. Baste pensar en el poder de convocatoria que tienen los actos religiosos, no sólo en momentos excepcionales, como pueden ser las concentraciones multitudinarias que se producen cuando el papa visita una ciudad, sino además (y sobre todo) al ritmo semanal o incluso diario de los servicios religiosos, que reúnen por todas partes a cantidades de personas, que cualquier partido político soñaría

poder convocar cada semana en pueblos, barrios y ciudades. Sin duda alguna, la religión sigue incidiendo en la vida de la gente y sigue teniendo una fuerte presencia en nuestro tiempo, por más que haya quienes se empeñen en demostrar lo contrario. Los hechos están ahí.

Por otra parte, es claro que la religión ha ejercido, y sigue ejerciendo, toda una serie de efectos positivos, y por tanto benéficos, en muchos individuos y en grandes sectores de la población. Como, no hace mucho, escribió Hans Küng, la religión puede proporcionar una especial profundidad, un horizonte global de sentido, incluso ante el dolor, la injusticia, la culpa y el sinsentido último de la vida frente a la muerte: el *de dónde y hacia dónde de nuestro ser*. También es cierto que la religión puede garantizar valores supremos, normas incondicionales, motivaciones profundas e ideales últimos: el *por qué y para qué de nuestra responsabilidad*. Además, la religión puede crear, mediante símbolos comunes, rituales, experiencias y objetivos, un hogar para la confianza, la fe, la seguridad, la fortaleza y la esperanza: una comunidad y un hogar espiritual. Finalmente, la religión puede impulsar la protesta y la resistencia contra las situaciones injustas: el, ya actuante, anhelo del "totalmente Otro"<sup>1</sup>.

Todo esto es verdad. Y la experiencia nos enseña que, efectivamente, las religiones ayudan a muchas personas para encontrar sentido a sus vidas y fuerza para el compromiso en la enorme tarea por conseguir que este mundo resulte más habitable y menos inhumano. Precisamente la historia del siglo que ahora termina está ampliamente ilustrada por ejemplos abundantes de mujeres y hombres que, a partir de sus creencias religiosas, y por la fuerza de tales creencias, han dado lo mejor de sí mismos, hasta llegar incluso a la muerte, porque la religión les ha llevado a vivir la solidaridad hasta los extremos últimos del heroísmo. Olvidar esto, sería cometer una injusticia imperdonable. Y, por supuesto, desconocer uno de los capítulos más importantes de lo que ha ocurrido en los últimos tiempos.

Y sin embargo, aun siendo tan verdad lo que acabo de decir, no les falta razón a los que dicen que las religiones han sido origen de lo mejor, y también de lo peor, que se ha vivido en la historia de la humanidad. Y

1. H. KÜNG, *Ecumene abrahámica entre judíos, cristianos y musulmanes*, en J. J. TAMAYO (ed.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Madrid, 1996, 50.

es que, en este sentido, hay hechos que están a la vista de todos y que obligan a pensar.

Empezando por lo más sencillo. Es un hecho que las religiones padecen la constante tentación de girar en torno a sí mismas, para asegurar el poder de sus instituciones, constituciones y jerarquías. Es un hecho también que las religiones han padecido y padecen la constante tentación de anclarse y encasillarse en tradiciones especiales, dogmas misteriosos y prescripciones rituales. Es igualmente un hecho que las religiones han padecido y padecen la constante tentación, tanto en la ética individual, sexual y social, como en la economía y en la política, de alinearse legalísticamente en alguno de los rigorismos extremos que circulan por todas partes. También es verdad que las religiones han padecido y padecen la constante tentación de perderse en un laberinto de mandamientos, preceptos, cánones y artículos. Como es igualmente cierto que las religiones han padecido y padecen la constante tentación de mandar autoritariamente a los seres humanos, exigiéndoles obediencia ciega y violentando las conciencias. Finalmente, para nadie es un secreto que las religiones han padecido y padecen la constante tentación de practicar una doble moral, que consiste en predicar las exigencias éticas a los demás, sin previamente aplicarlas autocriticamente dentro de la propia religión, concretamente a sus representantes oficiales, es decir, a los que predicar las exigencias para los otros<sup>2</sup>

Es evidente que toda esta serie de tentaciones, como todas las tentaciones que acosan a la gente en este mundo, llevan consigo un peligro. El peligro de convertirse en agresiones a la vida de las personas que entregan lo mejor de sí mismas a la religión. Porque, efectivamente, si una religión cualquiera (la que sea) sucumbe a la tentación de centrarse en sí misma y de anteponer sus intereses, sus dogmas, sus normas, sus poderes y sus jerarquías al bien de los seres humanos; y si, además, hace todo eso desde el rigorismo, el fundamentalismo y el autoritarismo, cualquier persona religiosa (y tanto más cuanto más religiosa sea) debe echarse a temblar por lo que se le viene encima. Porque, antes o después, se sentirá agredida en zonas muy profundas de su intimidad. Y sabrá, por propia experiencia, lo que son las agresiones que más duelen en la vida. Primero, las agresiones que cada cual vive en su propia soledad,

2. Cf. H. KÜNG, o.c., 51-54.

allí donde uno se ve a sí mismo como una persona digna o, por el contrario, como un ser indeseable. Segundo, todo lo que supone la vergüenza de verse uno juzgado, quizá condenado por los demás. Con el malestar profundo que cualquiera siente cuando se da cuenta de que es mirado con recelo, de que no inspira confianza, incluso que provoca un rechazo más o menos manifiesto.

Pero, hasta ahora, sólo he hablado de "tentaciones". Peor que las tentaciones son los "comportamientos". Porque entonces ya no se trata de "peligros", sino de "hechos", es decir, cosas que han sucedido y siguen sucediendo. Me refiero a lo siguiente. Estamos acabando el siglo más violento que ha vivido la historia de la humanidad. Y todos sabemos que en este siglo, no sólo tan violento, sino además tan "secularizado", las religiones han sido, y siguen siendo, con frecuencia, colaboradores eficaces de quienes han causado, y continúan causando, sufrimientos indecibles en poblaciones enteras. Y no sólo colaboradores, sino incluso agentes de violencia. Hasta el punto de que, como se ha dicho repetidas veces, mientras no haya diálogo religioso, en profundidad, no habrá paz mundial.

Concretando más: los comportamientos a que me refiero son los siguientes. Ante todo, el silencio. Con demasiada frecuencia, las religiones se han callado, en este siglo, ante agresiones brutales que se han cometido contra personas, grupos, culturas o poblaciones enteras. Y se han callado en circunstancias en las que callarse es (inevitablemente) lo mismo que hacerse cómplices de lo que está pasando. Por otra parte, nunca deberíamos olvidar que hay silencios que son más elocuentes que muchos discursos. Sobre todo, si tenemos en cuenta que abundan las religiones o los dirigentes religiosos que son sumamente sensibles ante ciertas cosas o determinados hechos, por ejemplo, en todo lo que se relaciona con la sexualidad, mientras que se muestran sospechosamente insensibles ante atropellos que se cometen contra los derechos humanos. Si pensamos que hablar contra los pecados sexuales no le complica la vida a nadie, mientras que hablar contra los poderes opresores de los derechos de las personas acarrea muchas complicaciones, entonces hay motivos para sospechar (al menos, "sospechar") que el silencio de las religiones, ante situaciones concretas de sufrimiento extremo, ha hecho (no raras veces) de los grupos religiosos y sus líderes unos colaboradores verdaderos y eficaces de la violencia y, en general, de las agresiones contra la vida de los seres humanos.

En segundo lugar, está la *legitimación* que las religiones otorgan a poderes, autoridades e instituciones que siguen siendo causa, ahora mismo, e incontables agresiones a la vida y a la dignidad de tantas personas indefensas. Todos sabemos que muchos jefes de Estado o presidentes de gobierno juran su cargo ante la Biblia, ante un crucifijo o en presencia de personajes y símbolos religiosos. Es evidente que un acto de esa naturaleza no tiene, ni puede tener, en último término, otra significación que firmar solemnemente ante los ciudadanos que la religión, no sólo está de acuerdo con el sistema, sino que garantiza su legitimidad ante la opinión pública. Por otra parte, no convendría olvidar que los poderes públicos necesitan esta legitimación, que les otorga un estatuto de ultimidad y definitividad en las convicciones y hasta en la conciencia de los súbditos. Es decir, mediante ese gesto simbólico, muchísimos ciudadanos (seguramente son millones) se convencen y se afianzan en la idea de que las cosas "tienen que ser así". Porque, en último término, es Dios quien lo quiere y lo garantiza. Y entonces nos encontramos con el hecho sorprendente de que es Dios el que quiere, por ejemplo, que el presidente de los Estados Unidos tenga el poder que tiene y haga en el mundo las cosas que hace. Seguramente, a estas alturas, no se ha reflexionado suficientemente en la gravedad de la agresión a la vida que la religión (cualquier religión) lleva a cabo aceptando cumplir esa función. Porque con eso, lo que en el fondo viene a decir (aunque muchos ni lo piensen ni se den cuenta de ello) es que la religión está de acuerdo con que las cosas sigan como están. Lo cual les viene divinamente a las instituciones públicas, precisamente ahora, cuando la política, la economía, las fuerzas armadas y hasta la administración de justicia han caído en un desprestigio creciente. En este sentido, no parece exagerado afirmar que la religión es un factor determinante en el sostenimiento del sistema, incluso en aquellos países en los que la Constitución ni siquiera menciona a Dios o lo religioso. Porque, también en esos países, los gobernantes saben muy bien que tienen que andarse con sumo cuidado en todo lo que roza las creencias y prácticas religiosas. No hace tanto tiempo que el mundo entero ha visto que hasta la Cuba de Fidel Castro ha recibido al papa con todos los honores. Es evidente que el papa no ha ido a Cuba a "legitimar" al comunismo de Fidel. Pero, en cualquier caso, lo que no admite duda es que la religión sigue desempeñando un papel, de *aceptación* o (hipotéticamente) de *rechazo*, que es mucho más determinante de lo que algunos se imaginan.

Lo grave del asunto es que, normalmente, las religiones desempeñan el papel de *aceptación* de los sistemas constituidos, siempre que esos sistemas respetan a la religión y más cuando la favorecen mediante leyes y medidas económicas que sostienen o consolidan a las instituciones religiosas. Ahora bien, en la medida en que las cosas son así, ya no se trata de la simple "legitimación" de los sistemas constituidos, sino que lo que está en juego es la "colaboración" con los poderes que han organizado la política y la economía tal como de hecho funcionan a nivel mundial. Pero entonces esto quiere decir que las religiones vienen suministrando una colaboración de primera importancia a sistemas políticos y económicos que, sobre todo en las últimas décadas, están provocando el masivo y mortal fenómeno de la "exclusión", que es la agresión más fuerte que jamás se haya producido contra la vida de los seres humanos. Las personas religiosas sabemos (o tendríamos que saber) que el siglo XX debe ser calificado como el siglo de la "exclusión". Porque está claro que el libre mercado, que determina crecientemente las prioridades políticas, sociales y económicas, no puede satisfacer a todo el mundo. Y las personas religiosas sabemos (o tendríamos que saber) que, por definición, los "excluidos" son los que se ven privados de la dignidad y de los derechos que les corresponden como personas. Así pues, estamos asistiendo a un fenómeno sorprendente del que muchas personas no se dan cuenta. Por una parte, las religiones apelan a la solidaridad con los "excluidos" de este mundo. Pero, al mismo tiempo, las religiones colaboran activamente legitimando y apoyando a los poderes e instituciones que no paran de generar "exclusión" y que, por tanto, hacen imposible la solidaridad.

Pero, cuando hablamos de las agresiones contra la vida de los seres humanos, interesa indagar (hasta donde sea posible) las causas que provocan tales agresiones. Normalmente pensamos que la causa fundamental del sufrimiento que las personas nos causamos mutuamente está en la maldad, en la perversión, en la degeneración de los individuos, con todo lo que eso supone de malas intenciones, envidias, deseos torcidos y retorcidos, soberbias, venganzas o cosas peores. Es evidente que todo eso provoca y condiciona, de manera decisiva, las incontables agresiones contra la vida que se cometen constantemente en este mundo. Pero hay algo, en todo esto, que mucha gente no tiene en cuenta. La capacidad de agresión y de causar sufrimiento no depende sólo de la *maldad* de las

personas. Para hacer sufrir a cualquiera, además de maldad, se necesita poder. Un hombre completamente desprovisto de poder, por mucha maldad que lleve dentro, precisamente por su total impotencia, está absolutamente desprovisto de capacidad para hacer sufrir. El que no puede nada, lo único que provoca es lástima o quizá desprecio. La agresión y el sufrimiento son siempre efecto de una fuerza, que precisamente por eso, porque es un poder que se me impone y ante el que no tengo defensa, por eso me humilla, me duele, me priva de lo que es mío, ya sea mi dignidad, mi libertad, mi bienestar o simplemente mi capacidad de sentirme a gusto y disfrutar de la vida.

Esto supuesto, aquí hay que hacer dos precisiones importantes. La primera es que el poder, que hace sufrir, puede provenir de causas muy diferentes. Puede tratarse de un poder "natural": el que tiene más fuerza que yo, puede agredirme físicamente. Puede tratarse de un poder "legal": el político que me impone una ley en virtud de la cual limita mis derechos, tiene un poder que mutila mis posibilidades de vivir mejor. Puede tratarse de un poder basado en el "saber": el que tiene más conocimientos que yo puede humillarme por mi ignorancia o mi falta de cultura. Puede tratarse de un poder "económico: si yo dependo, para vivir, de lo que me da otra persona, es evidente que esa persona tiene una capacidad incalculable para humillarme y someterme. O también puede ocurrir que quien me agrede, lo haga en virtud de un poder "que yo le concedo": el que, a sus treinta años, sigue sufriendo por causa de la autoridad que su padre ejerce sobre él, está claro que le concede poder al "padre" y "señor" que se empeña en ser toda la vida el que manda y decide sobre un "ser infantil". Es la historia de las "madres castradoras", de los "esposos intolerantes" y de todos los que, a partir de una decisión que ellos asumen (por la razón que sea), permiten y toleran que otros, ya sean personas o instituciones, dispongan de su libertad y de su vida. Aquí hay que situar las agresiones que cometen las religiones (cuando eso se produce) sobre los fieles que se confían a ellas. Pero de esta cuestión hablaremos más adelante.

La segunda precisión, que nunca deberíamos olvidar, es que, tal como está organizada la sociedad y tal como suelen funcionar las instituciones, las agresiones del poder no proceden siempre y necesariamente de la maldad de quienes lo ejercen. El problema fundamental no está en la buena o mala voluntad de quienes gestionan el poder. *El problema*

*está en la dinámica misma del poder.* Porque un poder (ya sea político, económico, religioso...), en la medida en que quiera seriamente afianzarse, consolidarse y ampliarse, no tiene más remedio que ser fiel a las reglas de juego del poder. Y esto significa, entre otras cosas, que los intereses del poder se suelen anteponer a los intereses de quienes se someten a él. Ahora bien, desde el momento en que el poder tiene que funcionar así, bien puede ocurrir (y de hecho ocurre) que en los cargos de poder hay personas que, precisamente por la responsabilidad que sienten por mantener lo que les han encomendado, pueden cometer (y de hecho cometen) agresiones de incalculables consecuencias sobre personas inocentes. Obviamente, esto quiere decir que, con relativa frecuencia, al frente de las instituciones hay personas que, con buena conciencia, más aún, con la conciencia del deber cumplido, hacen sufrir insospechadamente a quienes están sometidos al poder de la institución. Y no convendría olvidar que esto tiene más peligro de ocurrir precisamente en las instituciones religiosas. Porque cuanto más noble es el motivo que legitima al poder, más peligro hay de que quien ejerce ese poder se sienta en paz con su conciencia al poner en práctica el poder presuntamente divino que confunde con sus propias decisiones.

Pues bien, a la vista de lo que acabo de decir, se comprende la gravedad del problema que se nos plantea cuando afrontamos el espinoso asunto de las agresiones que comete la religión contra la vida y la dignidad de los seres humanos. En toda religión, el poder se presenta como poder divino. Ahora bien, el poder divino, por definición, es poder incuestionable. Cuando un dirigente religioso se atreve a decir, ante sus súbditos, que él ocupa "el lugar de Dios" o que sus decisiones expresan "la voluntad de Dios", es claro que tales súbditos, si es que toman en serio lo que oyen, deben sentirse en una situación sumamente desagradable, que puede llegar a la indefensión casi total. Lo que es tanto como decir que, si las cosas llegan a ese extremo, esos súbditos deben experimentar la más grave de las agresiones. Insisto en que la agresión se comete cuando el que habla y el que escucha toman realmente en serio lo que se dice y se escucha. Porque, a partir de ese momento, la religión se adueña de la persona entera y puede llegar a forzar las cosas hasta el límite de exigir que se vea como blanco lo que, a todas luces, se ve que es negro. Es más, la religión puede exigir, no sólo el sacrificio del entendimiento y de la voluntad, sino incluso el sacrificio de la propia vida.

en las tradiciones de la cultura helenística, se han traducido históricamente en agresiones, tan disimuladas como profundas, a la vida y a la dignidad de los seres humanos. De ahí que la *espiritualidad*, en primer lugar, y la *eclesiología*, en segundo lugar, han sufrido (en su ya larga historia) alteraciones que hoy nos plantean serias dificultades a la hora de entender lo que significa y exige el Reino de Dios. Y, sobre todo, cuando se trata de vivir de acuerdo con el mensaje del Reino.

A partir de los problemas planteados, y para responder a ellos, el libro se divide en tres partes. En la primera, se analiza la relación entre el Reino de Dios y la vida, tal como eso se expresa en los evangelios sinópticos (capítulos 1 al 9). En la segunda, se estudia la enseñanza de Pablo sobre el Reino de Dios, desde el punto de vista de los condicionamientos sociales y culturales que pudieron influir, en esa enseñanza, para dar pie a que (con el paso del tiempo) el mensaje de vida de los evangelios llegara a ser puesto en práctica, no raras veces, en formas y concreciones que poco tienen que ver con lo que enseñó Jesús e incluso, en ocasiones, como auténticas agresiones a la vida (capítulos 10 y 11). En la tercera, se trata de repensar la espiritualidad y la eclesiología desde la teología de los sinópticos, en lo que se refiere al Reino de Dios y tal como eso se estudia en la primera parte.

Para terminar, quiero expresar mi sincero agradecimiento al profesor José Luis Sicre, por la incalculable ayuda que me ha prestado con la valiosa información que me ha proporcionado sobre determinados puntos, así como con las inteligentes correcciones que hizo a mi manuscrito. Igualmente, agradezco a Carlos Muñiz Romero los consejos que me ha dado, desde su excelente manejo de nuestro lenguaje, así como también por sus conocimientos de la espiritualidad ignaciana.

## Primera Parte

# EL REINO Y LA VIDA EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

## EL CENTRO DEL EVANGELIO

Desde hace más de treinta años, lo mismo los especialistas en el estudio de los evangelios sinópticos que los entendidos en cristología están generalmente de acuerdo en que ~~el centro del mensaje evangélico es~~ el guiso enseñar cuando anunció el Reino de Dios. En este sentido, W. Trilling dijo acertadamente que el Reino de Dios es la recapitulación o compendio del mensaje evangélico<sup>1</sup>. Y recientemente, recogiendo las investigaciones sobre los evangelios a este respecto, se ha dicho, con razón, que ~~"para la mayoría de los investigadores el Reino de Dios es"~~

1. La bibliografía sobre este asunto es tan abundante que resulta prácticamente imposible recogerla de manera exhaustiva. Por eso me limito a citar algunos estudios que ofrecen lo más importante de las recientes investigaciones sobre el tema. Para la exégesis bíblica, véase: U. LUZ, *Basilea*, en H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1996, 600-602; TWNT X, 1008-1014. Para la cristología, cf. E. SCHILLE-BEECKX, *Jesús. La Historia de un Viviente*, Madrid, 1981, 128. Una buena presentación del tema del Reino de Dios en las cristologías actuales, en J. SOBRINO, *Jesucristo Liberador*, Madrid, 1991, 193-197. Bibliografía general, bastante completa, en: A. LINDEMANN, *Herrschaft Gottes/Reich Gottes, V. Neues Testament und spätantikes Judentum*, en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XV (1986) 215-218. También puede consultarse la selecta literatura, sobre el Reino de Dios, que recoge R. AGUIRRE, *El Reino de Dios y sus exigencias morales*, en *La mesa compartida. Estudios del NT. desde las ciencias sociales*, Santander, 1994, 135-136, notas 1 y 3. Una buena bibliografía resumida, casi toda en castellano, en: CARMEN BERNABÉ, *Reino de Dios*, en C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993, 1137.
2. W. TRILLING, *Christus verkündigung in den synoptischen Evangelien*. Munich.



nido central de la proclamación de Jesús, en su totalidad, están determinados por el Reino de Dios, incluso en textos donde no aparece el término *Basilea*.

### Los sumarios de los Evangelios

Lo que acabo de decir se basa, en primer lugar, en un dato estadístico que resulta elocuente: por sí solo, la palabra *Basilea* (Reino o Reinado) aparece 162 veces en el Nuevo Testamento, pero de tal manera que en 121 ocasiones se encuentra en los evangelios sinópticos, distribuida así: 20 veces en Mc, 55 en Mt y 46 en Lc. En los demás autores del Nuevo Testamento, se habla del Reino en casos muy contados, de forma que, en todo el "Corpus Paulino", se hace mención de este término solo 14 veces. Pero más elocuente que la frecuencia, con que se habla del Reino en los evangelios, es la importancia que los mismos evangelios dan a este asunto. El evangelio de Marcos resume así el mensaje de Jesús en Galilea: "Se ha cumplido el plazo, ya llega el Reino de Dios. Convertíos y creed la buena noticia" (el Evangelio) (Mc 1, 15). Estas palabras son el sumario que condensa lo que Jesús, no sólo repetía de distintas maneras en su predicación, sino, además, lo que transmitía con su vida entera, con sus hechos y su manera de comportarse en aquella sociedad, como veremos detenidamente más adelante.

Con otras palabras, el sumario, que presenta el evangelio de Mateo, viene a decir lo mismo: "Jesús recorría Galilea entera, enseñando en aquellas sinagogas, proclamando la buena noticia del Reino y curando

3. U. LUZ, o.c., 602. De otra manera piensa, por ejemplo, E. BLAMMEL, *Erwägungen zur Eschatologie Jesu*: StEv, 3, 1964, 3-32. Pero, es claro, el hecho de que sólo se pueda citar algún que otro autor, como discordante de la opinión general, indica hasta qué punto la centralidad del Reino de Dios es determinante en el mensaje de Jesús. Por eso R. Aguirre ha escrito, con toda razón: "El centro de la predicación de Jesús no es su propia persona, ni tampoco la explicación de la Ley, como podría esperarse de un maestro judío, ni tan siquiera Dios en sí mismo. Jesús anuncia el Reino de Dios". *El Reino de Dios y sus exigencias morales*, en *La mesa compartida*, 135.

4. R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zurich, 1958, 82.

5. Marcos utiliza la expresión *légon óti*, que se traduce por "decía", pero que no significa que dijo eso una vez, sino que expresa lo que se dice repetidamente (cf.

todo achaque y enfermedad del pueblo" (Mt 4, 23). Aquí se hace mención, no sólo de lo que decía, sino también de lo que hacía. Porque, repito (y es decisivo tener esto muy claro desde el primer momento), Jesús comunicó lo que significa y representa el Reino, no sólo con sus palabras, sino además con su vida entera. Y en el capítulo nueve, Mateo vuelve a presentar otro sumario en el que sintetiza la enseñanza y la tarea de Jesús: "Recorría Jesús todos los pueblos y aldeas, enseñando en las sinagogas, proclamando la buena noticia del Reino y curando todo achaque y enfermedad" (Mt 9, 35). Por último, en el evangelio de Lucas, hay dos textos que resumen muy bien lo mismo que afirman Marcos y Mateo: en el capítulo cuarto, después de haber curado a mucha gente en Cafarnaún (Lc 4, 40-41; cf. v. 31), "intentaron retenerlo para que no se les fuese" (4, 42). Pero él les dijo: "También a otros pueblos tengo que anunciarles el Reino de Dios, porque para eso he sido enviado" (4, 43). Y al comienzo del capítulo ocho, Lucas vuelve a presentar un sumario, en el que resume lo que Jesús enseñaba y cómo lo enseñaba: "Después de esto fue caminando de pueblo en pueblo y de aldea en aldea proclamando la buena noticia del Reino de Dios; lo acompañaban los Doce y algunas mujeres que él había curado de malos espíritus y enfermedades: María Magdalena, de la que había echado siete demonios; Juana, mujer de Cusa, intendente de Herodes; Susana y otras muchas que le ayudaban con sus bienes" (Lc 8, 1-3).

Pero conviene indicar algo más sobre estos sumarios. Es claro que por el hecho mismo de lo que son, meros "sumarios", se puede pensar que no merecen demasiado crédito como fuentes de información histórica. Sin embargo, esta apreciación de conjunto debe ser matizada convenientemente. En este sentido, ya E. Klostermann hizo notar, refiriéndose al texto de Mt 4, 23-25, que Mateo toma este sumario "como motivo u ocasión para un relato de conjunto de toda la enseñanza y curaciones de Jesús". Es decir, no se trata de que la declaración sumaria del evangelista no merezca crédito. Lo que ocurre es que, antes de narrar hechos concretos, el autor del evangelio ofrece una visión de conjunto de lo que después va a contar detalladamente. Por eso, U. Luz dice, con razón, que "Mateo compone un sumario sintético antes de referir detalles de la enseñanza y de la actividad curativa de Jesús. Los numerosos

pasajes que adoptan de nuevo este sumario (además de 9, 35, también 8, 1. 16; 12, 15 s; 14, 35; 19, 2) producen la impresión de lo típico". Y esto quiere decir que "Mateo no intenta ofrecer una exposición histórico-biográfica de la actividad de Jesús. Propone más bien un cuadro general que particulariza después en ejemplos concretos". En el mismo sentido, J. D. Kingsbury afirma que los sumarios de Mt 4, 23 y 9, 35 son la suma de la actividad mesiánica de Jesús. En definitiva, se trata de una repetición de Mt 4, 17, donde Mateo presenta una suma sucinta del Evangelio de Jesús. Se trata de lo mismo que sugiere Mt 10, 7, cuando Jesús envía a los discípulos a la misión". De ahí que, de manera muy resumida, Walter Grundmann ha sintetizado el valor de los sumarios diciendo que "son declaraciones o exposiciones (*Aussagen*) que tienen para la comunidad una especial significación". Lo que en ellos se cuenta no es una invención del evangelista, sino una relación o exposición resumida de la predicación y la actividad de Jesús<sup>10</sup>. O, en otras palabras, son como una declaración o afirmación de las siguientes obras de Jesús<sup>11</sup>.

Por todo esto **comprende la importancia que tiene para la inteligencia total del Reino el sumario inicial de Mc 1, 14-15**, que "narra anticipadamente el relato"<sup>12</sup>. Por eso se encuentran en este sumario los "significados teológicos centrales" del evangelio de Marcos: "entrega" (*paradothênai*), "predicación" (*kerysson*), "buena noticia" (*euaggelíou*), "plenitud del tiempo" (*peplérotai ó kairós*), "Reino de Dios" (*Basileía tou Theou*), "conversión" (*metanoeyte*), "creer" (*pisteíete*)<sup>13</sup>.

### Lo central del mensaje

Lo primero que se puede decir, después de leer los textos que acabo de citar, es que **los evangelios sinópticos, cuando quieren presentar**

7. U. LUX, *El Evangelio según Mateo*, vol. I, Salamanca, 1993, 251.
8. J. D. KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Minneapolis, 1989, 129.
9. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlín, 1968, 111. O como dice este mismo autor, con el primero de sus sumarios, Mateo nos ofrece una "vista de conjunto" (*Überblick*) de los hechos de Cristo. O.c., 111-112.
10. W. GRUNDMANN, o.c., 111.
11. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg, 1986, 86.
12. W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus*, en *Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh, 1986, 95.

en pocas palabras lo más esencial de la predicación y la vida de Jesús, lo resumen en la fórmula "el Reino de Dios"<sup>14</sup>. Por eso, en los evangelios aparecen hasta cinco sumarios (Mc 1, 15; Mt 4, 23-9, 35; Lc 4, 43-44; 9, 1), en los que se sintetiza lo que dijo y lo que hizo Jesús. Y la síntesis es clara: se trata del Reino de Dios. De ahí que, con toda razón, se ha podido decir que "en los evangelios sinópticos, la *Basileía tou Theou* (el Reino de Dios) es el tema central de la predicación del Jesús terreno"<sup>15</sup>. Incluso autores que han intentado tender un puente entre Jesús y el judaísmo, como es el caso de Geza Vermes, no dudan en afirmar que "la quintaesencia del *kérygma* o predicación tanto de Juan el Bautista como de Jesús era la inminencia, la naciente presencia en realidad, del Reino de Dios" (cf. Mt 3, 2; 4, 17; Mc 1, 15)<sup>16</sup>. **Por lo tanto, el centro del mensaje de Jesús no es Dios en sí mismo; ni es Jesús en sí mismo**. Es decir, Jesús no se dedicó a hablar (y menos aún, a especular) sobre Dios o sobre él: sus cualidades, sus derechos, su dignidad, etc. Esto es cierto hasta tal punto que, como sabemos, Jesús nunca se dirige a Dios como "Rey". Con lo que se plantea la sorprendente situación de que un maestro religioso, cuyo mensaje se centra en la predicación del Reino de Dios, elude deliberadamente, incluso en las oraciones en las que parecería de lo más natural, la aplicación de la metáfora regia de uso común para la Deidad<sup>17</sup>.

**Así pues, Jesús lo centró todo, no en Dios, sino en el Reino de Dios**. Es verdad que, en esta fórmula, la palabra "Dios" está en genitivo. Y, según dicen los expertos, se trata de **un genitivo explicativo**, de manera que el Reino de Dios se identifica con Dios<sup>18</sup>, bajo un punto de vista: el

13. W. SCHMITHALS, o.c., 95.

14. Como es sabido, Mateo utiliza, casi siempre, la expresión "Reino de los cielos". Pero esta expresión significa lo mismo que "Reino de Dios", porque *oi ouranoi* (los cielos) no es más que una circunlocución para designar a Dios. Cf. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1974, 120.

15. A. LINDEMANN, *Herrschaft Gottes/Reich Gottes*, en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XV, 200.

16. GEZA VERMES, *La religión de Jesús el judío*, Madrid, 1996, 169. La centralidad del Reino en la enseñanza de Jesús queda también fuertemente destacada en el amplio estudio que le dedica E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Londres, 1987, 120-241.

17. GEZA VERMES, *La religión de Jesús el judío*, Madrid, 1995, 165-166.

18. Cf. B. D. CHILTON, *Regnum Dei Deus est*: ScotJTh, 31, 1978, 261-270. Cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, vol. I, Córdoba, 1993, 109.

de la actuación de Dios en el mundo<sup>19</sup>. Lo cual quiere decir, como ha indicado acertadamente J. Sobrino, lo siguiente: **no está en discusión por un momento que Jesús habló de Dios como Padre, y que ese Padre fue el mismo Dios, el Dios personal suyo, y que ofreció también a otros. Responde que el Reino de Dios es el Reino que para Jesús, incluso "Dios" amplía "el Reino de Dios".**<sup>20</sup>

Esto significa que lo central, en el mensaje de Jesús, **no es Dios, no es Jesús, sino la identificación de Dios con los seres humanos que podemos encontrar en Dios. Este Dios, de otra manera, lo que Jesús quiso decir claramente y sin duda alguna, cómo podemos nosotros encontrar a Dios, que el mismo Jesús nos vino a revelar.** Porque el verdadero problema, cuando está en juego el asunto de Dios, no consiste en tener unas ideas muy claras sobre Dios y sobre Jesús (por muy importante que eso sea), sino en encontrar al Dios de Jesús "donde" ese Dios está realmente y "como" ese Dios quiere realmente que nos relacionemos con Él. Y Dios está "donde" se hace presente el Reino de Dios; y a Dios se le encuentra "como" el Reino de Dios nos enseña que hay que encontrarlo. Más adelante veremos las consecuencias decisivas que esto lleva consigo.

### Reino de Dios y Evangelio

Por otra parte, se comprende mejor que el Reino de Dios es el centro del Evangelio, cuando se cae en la cuenta de **la identificación** (que establecen los tres sinópticos) **del Reino de Dios con el Evangelio.** Esta identificación aparece ya en Mc 1, 14-15, donde se encuentra dos veces la palabra *euaggélion* ("buena noticia"), que se entiende en relación al Reino de Dios anunciado y realizado por la obra de Jesús<sup>21</sup>. **Mateo profundiza aún más esta coincidencia del Evangelio con el Reino.** Porque repite, hasta tres veces, la fórmula "el Evangelio del Reino" (*euaggélion tês basileías*) (Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14), lo que significa que, para Mateo, la "buena noticia" (Evangelio) del Reino es el sumario que resume toda su obra<sup>22</sup>. Teniendo en cuenta dos matizaciones importantes. En primer

19. J. R. BUSTO, *Jesucristo*, en C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, 646.

20. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, Madrid, 1991, 97.

21. Cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, o.c., 52, nota 11; J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, Salamanca, 1986, 75.

lugar, esta identificación entre el Evangelio y el Reino **nos remite a la predicación del Jesús terreno**<sup>23</sup>, es decir, el mensaje del Reino no es una elaboración de la comunidad postpascual, sino que expresa lo más nuclear que quiso comunicar Jesús durante su vida mortal. En segundo lugar, Mateo utiliza la palabra "Evangelio" y, por tanto, también "Reino", para expresar, no sólo lo que Jesús predicaba, sino también sus obras, como consta por lo que se dice en Mt 26, 13<sup>24</sup>. Es decir, lo del Reino de Dios, **no es sólo cuestión de una enseñanza doctrinal**, sino juntamente con eso es también una forma de actuar, un comportamiento, que, como vamos a ver, desencadena unas consecuencias. Por último, la identificación del Evangelio y el Reino está atestiguada también por Lucas, en el sumario que este evangelista presenta de lo que Jesús enseñaba y cómo lo enseñaba: "Después de esto (Jesús) fue caminando de pueblo en pueblo y de aldea en aldea proclamando la buena noticia del Reino de Dios" (*euaggelísomenos tèn basileían toû Theoû*) (Lc 8, 1). Y a continuación, el mismo evangelio añade que Jesús realizaba esta tarea acompañado por los "Doce" y por muchas mujeres, de las que algunas habían estado endemoniadas y enfermas (Lc 8, 2-3). Otra vez se afirma que el Evangelio consiste (por lo menos) en la realización del Reino de Dios. Y no es una casualidad (lo veremos más adelante) que el evangelio de Lucas nos recuerde que Jesús presentaba eso haciéndose acompañar precisamente, no sólo por los "Doce", sino además por bastantes mujeres, cosa que, en aquella sociedad, tenía que sorprender y escandalizar, sobre todo si tenemos en cuenta que algunas de aquellas mujeres eran personas relacionadas con el pecado y con el demonio<sup>25</sup>.

22. J. KINGSBURY dice exactamente que el *euaggélion tês basileías* es "Matthew's own capsule-summary of his work". *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Londres, 1975, 131. Cf. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, Salamanca, 1993, 225.

23. U. LUZ, o.c., 255.

24. Cf. U. LUZ, o.c., 255.

25. Analizaré detenidamente todo esto más adelante. De momento, baste recordar: 1) que la mujer estaba tan marginada como los esclavos y los niños. Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977, 371-387, concretamente en pg. 386. 2) que, en la mentalidad judía del tiempo, la enfermedad se asociaba al pecado (Jn 9, 1-2), es decir, estar enfermo era estar relacionado con una culpa moral. 3) que de algunas de aquellas mujeres, Jesús había expulsado "malos espíritus", especialmente de María Magdalena, "de la que había echado siete demonios" (Lc 8, 2).

Mt 22, 28  
?

Por consiguiente, lo primero que se ha de tener presente, cuando hablamos del Reino de Dios, es que este asunto está en el centro mismo del Evangelio. Hasta el punto de que el Evangelio consiste, en su núcleo más esencial, en la realización del Reino que anunció Jesús. Y hago notar, desde ahora, que intencionadamente hablo de "realización", no simplemente de "predicación". Porque el Reino que presentó Jesús, no se reduce a una doctrina, una enseñanza o una teoría. También la actuación de Jesús, *lo que hacía y cómo lo hacía*, las personas con quienes convivía y, naturalmente, las reacciones que todo eso provocaba, son cosas indispensables, enteramente esenciales, para enterarse de lo que el Evangelio nos enseña cuando habla del Reino de Dios. Todo lo cual, en última instancia, nos viene a decir que al Dios de Jesucristo, y a Jesucristo mismo, los podemos encontrar y relacionarnos con ellos, en la medida, y sólo en la medida, en que encontramos el Reino de Dios y ponemos en práctica lo que esté a nuestro alcance para que ese Reino se haga presente aquí y ahora. Esto es lo que constituye el *centro del Evangelio*, según lo que nos enseñan los sinópticos.

## 2

## LA CLAVE PARA ENTENDER EL REINO

*El anuncio a más de Jesús  
el Reino*

En los evangelios, jamás se da una definición de lo que es el Reino de Dios. Ni los evangelios describen concretamente en qué consiste. Como se ha dicho muy bien, aquí nos encontramos con una paradoja: Jesús habla muchas veces del Reino de Dios, pero nunca dice qué es en concreto<sup>1</sup>. Esto parece indicar que, cuando Jesús hablaba de este asunto, sin duda, se refería a algo que, de la manera que fuese, resultaba familiar para sus oyentes. El problema está en precisar, hasta donde se pueda, qué es lo que aquellas gentes, que escuchaban a Jesús, tenían en su cabeza cuando oían decir: "~~Se ha cumplido el plazo, ya llega el Reino de Dios~~" (Mc 1, 15). En concreto, ¿qué esperaba aquel pueblo cuando se le anunciaba semejante noticia?

## La esperanza y el conflicto

\* Como ha escrito José Luis Sicre, "~~hablar de la esperanza de los contemporáneos de Jesús no resulta fácil~~"<sup>2</sup>. Porque habría que distinguir,

1. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, 98. Este autor nos recuerda la afirmación de W. Kasper: "Jamás nos dice Jesús expresamente qué es ese Reino de Dios. Lo único que dice es que está cerca". *Jesús. el Cristo*, Salamanca, 1986, 86. Ni siquiera en las llamadas parábolas del Reino, Jesús define lo que es ese Reino, aunque recalque su novedad, su exigencia, su escándalo..., pero nunca lo define, "no aclara nunca el concepto de "soberanía de Dios" en cuanto tal. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La Historia de un Viviente*, 130.
2. J. L. SICRE, *El Cuadrante. II. La apuesta. El mundo de Jesús*, Estella, 1997, 299, que cita a P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, París, 1978. Una información, resumida pero muy completa, sobre el Reino de Dios, tal como se es-

junto a la masa del pueblo, los principales grupos político-religiosos. Y, dentro de un mismo ambiente, descubriríamos tendencias distintas e incluso opuestas<sup>3</sup>. En este sentido es claro, como indica el mismo Sicre, que la esperanza de los contemporáneos de Jesús se puede analizar fijándose en cuatro aspectos fundamentales: el nivel *político-social*, el *religioso*, el *existencial* y el *apocalíptico*<sup>4</sup>. Por supuesto, es importante tener muy en cuenta las distintas representaciones del Reino de Dios que se presuponian desde cada uno de esos aspectos. Por eso, es evidente que no podían pensar en el Reino de Dios de la misma manera los revolucionarios socio-políticos (que años más tarde terminaron por denominarse los "zelotas") que los hombres piadosos de la secta de Qumran; o los sumos sacerdotes y senadores, que disfrutaban de su situación privilegiada al amparo de los romanos. Todo esto es incuestionable.

Pero, al analizar cómo vivían las gentes del pueblo y del tiempo de Jesús la esperanza del Reino que iba a venir, hay que tener muy presente un hecho global, que es casi lo más claro en el conjunto de los evangelios sinópticos. Me refiero a lo siguiente: **si es cierto que el mensaje del Reino es central en los evangelios, tan cierto como eso es que, en los mismos evangelios, es igualmente central el conflicto que provocó el mensaje y la vida de Jesús**. Dicho de otra manera, la centralidad del Reino y la centralidad del conflicto son dos datos tan claros, tan insistentemente repetidos, en los evangelios sinópticos, que, habría que estar ciegos para no darse cuenta de la relación que tiene que haber entre lo uno y lo otro, entre el Reino y el conflicto. Quiero decir, la presencia del Reino de Dios, tal como lo planteó y lo vivió Jesús, provocó dos efectos al mismo tiempo: en la gran masa del pueblo, un **entusiasmo desbordante**

peraba en el antiguo judaísmo en su época tardía: textos apocalípticos, sapienciales, Qumran y Filón, en A. LINDEMANN, *Herrschaft Gottes Reich Gottes*, IV. *Neues Testament und spätantikes Judentum*, en TRE, 15, 1986, 196-200. Importante el estudio de O. CAMPONOVO, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, OBO, 58, Freiburg (Schweiz), 1984, que estudia, no sólo el A. T. en general, sino que presta especial atención a la literatura posterior a Antioco IV y los macabeos, la teología de los fariseos, Qumran y grupos similares, los Testamentos de los Doce Patriarcas, los escritos judío-helenísticos y las traducciones judaicas del A. T., concretamente los Setenta y los Targumines, con amplia bibliografía en pg. 453-476.

3. J. L. SICRE, l.c.

4. J. L. SICRE, o.c., 300-304, que describe muy bien estos cuatro niveles.

**te; y en los grupos dirigentes, un rechazo brutal**. Ahora bien, esto significa obviamente que el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios respondía a algo que ansiaban las gentes más sencillas de aquella sociedad, los débiles del tiempo, puesto que, de no ser así, no hubiera provocado tal entusiasmo; mientras que ese mismo mensaje tenía que ser algo que inquietaba, ponía nerviosos y hasta irritaba a los grupos y personas más consideradas, mejor vistas y, en ese sentido, más instaladas en el sistema religioso del pueblo judío, es decir, a las gentes más identificadas con la religión establecida, tal como aquella religión era interpretada y vivida en la primera mitad del siglo primero.

#### El motivo del conflicto

Aquí debo hacer una advertencia importante. Es claro que, en los evangelios, ni una sola vez, los grupos y personas que se enfrentaron a Jesús, ni le echaron en cara, ni lo denunciaron, porque anunciaba el Reino de Dios. **Ni los fariseos, ni los escribas, ni los sumos sacerdotes, jamás acusaron a Jesús por anunciar el Reino**. El problema no se provocó por eso. **El problema se provocó, como veremos después, de un modo: como anunció el Reino. Y, sobre todo, por el modelo o tipo del Reino que presentó Jesús**. Porque, en definitiva, todo aquello (lo que decía y hacía Jesús cuando planteaba el asunto del Reino) era algo que no cabía, ni podía haber, en la calera de los hombres religiosos de aquel pueblo y de aquella sociedad.

Insisto en que los adversarios de Jesús no podían echarle en cara, y menos aún oponerse, a que dijera que ya llegaba el Reino de Dios. Porque eso era lo que más ardientemente deseaban ellos mismos. Cuando aquellos hombres rezaban, por ejemplo, el salmo 145, lo que hacían era pedir que llegara pronto el Reino de Dios, que habría de colmar todos sus anhelos. Lo mismo cuando recitaban los salmos 93, 97, 98, 99. O cuando leían a sus profetas (Is 52, 7; Sof 3, 14-16; Dn 12, 2-3, etc.). Y es importante saber que estas ideas estaban presentes, de manera muy destacada, no sólo en los libros de la Biblia, sino además en los Apócrifos, por ejemplo, en el Salmo de Salomón 17, que probablemente contenía "las ideas más difundidas durante los primeros años del siglo I"<sup>5</sup>.

5. J. L. SICRE, *El Cuadrante*, II, 306. Análisis más detenido de estas ideas en el libro del mismo autor: *De David al Mesías*. Estella. 1995. 323-401.

El problema, por tanto, no estaba en que Jesús anunciara que llegaba el Reino. El problema se planteó, y se convirtió en conflicto mortal, cuando Jesús se puso a explicar cómo entendía él en qué consiste el Reino de Dios y cómo hay que vivir para entrar en ese Reino. O, lo que es lo mismo, quiénes pueden entrar en el Reino y quiénes no. Lo que con este motivo se provocó, llegó a convertirse en un asunto tan grave, que fue lo que le costó la vida a Jesús. Esto es lo primero que se ha de tener presente cuando se trata de estudiar en qué consiste el Reino de Dios, tal como lo entendió y lo vivió Jesús. En otras palabras, aquí está la clave para empezar a entender lo que significa y exige el Reino.

### El Reino que entusiasma

En los evangelios sinópticos se repite insistentemente (utilizando fórmulas diversas) que, en cuanto Jesús se puso a decir que se acercaba el Reino de Dios, aquello produjo, en la gente o, si se quiere, en la masa del pueblo, ~~un entusiasmo de tales proporciones que, a veces, los textos evangélicos rozan la exageración desmesurada~~. En efecto, desde el primer sumario programático, cuando Jesús afirma: "El Reino de Dios está cerca" (Mc 1, 15; Mt 4, 17), lo primero que pasó queda muy bien recordado por el evangelio de Marcos, cosa que se repite, con ligeras variantes, en los otros sinópticos: "Su fama se extendió enseguida por todas partes, llegando a toda la comarca circundante de Galilea" (Mc 1, 28; Mt 9, 26; Lc 4, 14). Pero la cosa no quedó ahí. Porque Mateo repite otra vez que Jesús "recorría Galilea entera... proclamando la buena noticia del Reino". Y añade: "Se hablaba de él en toda Siria... Lo seguían multitudes venidas de Galilea, Decápolis, Jerusalén, Judea y Transjordania" (Mt 4, 23-25). Sin duda, al decir esto, Mateo se inspira en lo que dice el evangelio de Marcos: "También de Judea y de Jerusalén, de Idumea y Transjordania y de las cercanías de Tiro y Sidón, mucha gente, enterándose de las cosas que hacía, acudió a él" (Mc 3, 8). ¿Quiere esto decir que el anuncio del Reino traspasó las fronteras de Israel, de manera que ineresó incluso a gentes del extranjero? Parece que, al hablar de "toda Siria" (*ôlon tèn Syrían*), el evangelio de Mateo se refiere a eso<sup>6</sup>. En todo

6. Así, U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, 253, contra G. Maier, *Matthäus-Evangelium*, vol. I, Neuhausen-Stuttgart, 1979, 96. Por lo demás, para saber si los nombres toponímicos se refieren a Israel, sería preciso aclarar el sen-

caso, lo que está claro es que los evangelios quieren destacar el interés y hasta la impresión generalizada que causó, no ya sólo la persona de Jesús, sino, más concretamente, su enseñanza sobre el Reino, ya que eso es lo que se dice en los textos, como acabamos de ver. Aparte de que, una vez más, hay que recordar que el anuncio del Reino era el tema central de la enseñanza y la actividad de Jesús. Y eso es lo que tanto impresionó e interesó en todo el país y más allá de sus fronteras.

Pero no se trata sólo de los textos citados. El evangelio de Lucas, después de indicar que Jesús curó a muchos enfermos y endemoniados, añade: "Al hacerse de día salió y se marchó a un descampado. El gentío lo andaba buscando; dieron con él e intentaron retenerlo para que no se les fuese. Pero él les dijo: También a otros pueblos tengo que anunciarles el Reino de Dios; porque para eso me han enviado" (Lc 4, 42-43). Aquí es importante notar que, en los textos paralelos de Mateo y Marcos (Mt 8, 14-17; Mc 1, 29-39), no se hace mención de la predicación del Reino. Lucas, sin embargo, relaciona el interés y el entusiasmo del gentío con la conciencia del deber que se le impone a Jesús: *anunciar el Reino de Dios*. En este sentido, se ha dicho acertadamente que lo más significativo de este episodio es que ~~Jesús aparece por primera vez en el evangelio de Lucas, como el predicador del Reino~~, lo que constituye un aspecto decisivo de su misión<sup>7</sup>. Además, la relación entre el gentío, que se apiña en torno a Jesús, y el anuncio del Reino se repite otras veces en el relato de Lucas (Lc 8, 4; cf. 8, 10; 9, 11)<sup>8</sup>.

Una cuestión que aquí es necesario aclarar es el presunto rechazo que encontró Jesús por parte de ciudades enteras, concretamente Corozáin, Betsaida y Cafarnaún (Mt 11, 20-24; Lc 10, 13-15). ¿No es este dato un indicio muy claro de que el entusiasmo popular por Jesús no fue ni tan masivo ni tan incondicional? Lo primero que se debe tener presente aquí

tido que tiene la referencia a la Decápolis, donde había minorías judías considerables. Además, la Decápolis formaba parte del "Israel bíblico". Cf. U. Luz, o.c., 253.

7. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. II, Madrid, 1987, 473.

8. En este texto, Lucas pone una adición redaccional que especifica concretamente el contenido de la enseñanza de Jesús. La redacción de Marcos es más genérica: "Empezó a enseñarles muchas cosas" (Mc 6, 34). Lucas quiere establecer una relación entre la multiplicación de los panes, que va a tener lugar inmediatamente después, y la figura de Jesús como predicador del Reino. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, Madrid, 1987, 78.

es que el texto de Mt 11, 20-24, desde el punto de vista de la narración, está mal colocado, puesto que en Corozáin y Betsaida no se cuenta ningún milagro de Jesús<sup>9</sup>. En Cafarnaún sí se sitúan bastantes curaciones de enfermos (Mt 8, 5-17; 9, 1-34). Pero eso no indica nada cierto e indiscutible de la historia de Jesús, que la mayor parte de su vida se desarrolló lejos de Cafarnaún. Por eso, las palabras de Jesús sobre las tres ciudades se han de entender de manera proleptica. Es decir, la gente sabía que Israel no había hecho penitencia. Y entendieron estas palabras de Jesús como un pronóstico o previsión (*Voraussage*) de la condena de Israel al final de la historia de Jesús<sup>10</sup>. Por otra parte, las palabras contra Cafarnaún, en Mt 11, 23 no pasan de ser un "lugar retórico" en donde se recoge la sentencia contra el rey de Babilonia, en Is 14, 13-15<sup>11</sup>. En cualquier caso, el texto de Mt 11, 20-24 se ha de entender en el género apocalíptico de las palabras de lamento o amenaza<sup>12</sup>. En este sentido, las tres ciudades, Corozáin, Betsaida y Cafarnaún, son como la representación de todo el territorio. Y, desde ese punto de vista, el texto es una llamada al reconocimiento de las propias culpas y, por tanto, al arrepentimiento<sup>13</sup>. Más que esto, no parece que se pueda deducir, con seguridad, ninguna otra conclusión. Sobre todo, si tenemos en cuenta, como voy a explicar enseguida, que el pueblo y las multitudes en general permanecieron fieles a Jesús hasta el final. La insistente repetición de este dato, en los evangelios, no cuadra con la presunta alusión al rechazo masivo de ciudades enteras.

9. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK 1/2, Zurich, 1990, 193.

10. U. LUZ, o.c., 193. En esta misma dirección, ya E. Käsemann había interpretado el legión de las ciudades como una afirmación profética de la cristología primitiva. *Die Anfänge christlicher Theologie*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen, 1968, 93-94.

11. Como "lugares retóricos" se citan también: Am 9, 2; Ez 28, 2-8; 31, 14; Sal 1, 5; Ovidio, *Tristia* 1, 2. 19. U. Luz, o.c., 193. Más información sobre todo este asunto en: J. COMBER, *The Composition and Literary Characteristics of Matth 11. 20-24*: CBQ, 39, 1997, 497-504; L. OBERLINNER, *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu*, SBB, 10, 1980, 86-93.

12. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg, 1986, 249.

13. A. SAND, o.c., 250. Es verdad que hay autores que dicen que las tres ciudades no aceptaron la salvación. Así, por ejemplo, comentando Lc 10, 13, J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, 1993, 254. Según G. SCHNEIDER, lo que viene a decir este texto es que las tres ciudades no cambiaron ante las poderosas obras de Jesús. *Das Evangelium nach Lukas*, en *Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament*, 3/1. Gütersloh, 1984, 230.

Atención aparte merece el rechazo que, según el evangelio de Marcos, Jesús experimentó en Nazaret (Mc 6, 1-6). El texto recuerda, sin duda alguna, "una visita infructuosa que Jesús hizo a su patria chica"<sup>14</sup>. Parece lógico pensar que este dato aislado no invalida el hecho global, insistentemente repetido por el mismo Marcos, de la acogida masiva y entusiasta que encontró Jesús en el conjunto de Galilea. Por otra parte, también en este caso "se puede suponer que el rechazo sufrido (por Jesús) en su patria chica es presentado como paradigma de la incredulidad de Israel"<sup>15</sup>. Pero esto ya sería una "interpretación teológica" del evangelista y no tanto la narración de un rechazo multitudinario del anuncio del Reino de Dios. Eso no se dice en ninguna parte. Ni siquiera se insinúa de la manera que sea<sup>16</sup>. El evangelio de Lucas presenta el rechazo de Jesús en Nazaret en un relato distinto (Lc 4, 16-30). No se trata aquí, naturalmente, de explicar un texto complejo que presenta numerosas dificultades. Lo único que quiero destacar es que, de manera parecida a lo que ocurre con el relato de Marcos, "el rechazo de Jesús por sus compatriotas de Nazaret es una síntesis del gran rechazo que va a experimentar su actividad por parte de su propio pueblo, de su *patria*, en el sentido más amplio de la palabra"<sup>17</sup>. Esta opinión parece suficientemente fundada<sup>18</sup>. Lo que nos lleva a pensar que, también en este caso, estamos ante una interpretación teológica sobre el rechazo de Israel hacia Jesús, cosa que no coincide con un presunto rechazo "del pueblo sencillo" ante el mensaje del Reino.

### Un entusiasmo que duró hasta el fin

Por lo tanto, tenemos una primera constatación muy clara: los evangelios insisten, de manera explícita y en contextos distintos, en que la predicación y la actividad de Jesús, concretamente por lo que se refiere

14. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, Salamanca, 1986, 270.

15. J. GNILKA, o.c., 270.

16. Hay quien piensa que lo único que se puede deducir de este pasaje es "que Jesús predicó sin éxito en su patria chica. Todo lo demás son intentos de la tradición cristiana para enfrentarse a este hecho difícilmente comprensible". E. GRÄSSER, *Jesus in Nazareth (MK 6, 1-6a)*, en E. Grässer y otros, *Jesus in Nazareth*, BZNW, 40, 1972, 13.

17. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. II, Madrid, 1987, 429.

18. Cf. R. L. STURCH, *The "Patria" of Jesus*, ITS, 28, 1977, 94-96.

al asunto del Reino de Dios, **provocó un entusiasmo generalizado entre las gentes que oían sus palabras y se beneficiaban de sus hechos.** Como es sabido, las alusiones a este entusiasmo de la gente se repiten con frecuencia, sobre todo en el evangelio de Marcos (1, 28. 37. 45; 2, 2; 3, 7. 20; 4, 1; 5, 21. 24; 6, 31. 34; 8, 1; 9, 14; 10, 1. 46), pero también en Mateo (13, 1-2; 14, 13-15. 34-36; 20, 29) y en Lucas (4, 15; 5, 1; 6, 17; 8, 4; 12, 1; 21, 38)<sup>19</sup>. Y aquí es importante recordar que el interés masivo de la gente, por lo que decía y hacía Jesús, no decae, como se suele decir, a partir de la confesión de Pedro en Cesarea (Mc 8, 27-38). Es cierto, como ha indicado R. Aguirre, que desde este momento y hasta la entrada en Jerusalén, es decir, en la sección de "el camino" hacia la ciudad (Mc 8, 27-10, 52), encontramos fundamentalmente enseñanzas de Jesús circunscritas a los discípulos. Pero, como acertadamente ha dicho J. Sobrino, "la historicidad de la crisis galilea no puede consistir en el abandono de las multitudes, tal como lo pretende Ch. Dodd"<sup>20</sup>. Porque, según el excelente análisis de R. Aguirre, "el capítulo 6 de Jn no supone un giro en la actitud de la gente ni una disminución de su eco popular"<sup>21</sup>. En Mc 8, 34, la gente es destinataria, junto con los discípulos, de la enseñanza de Jesús. Cuando baja del monte de la Transfiguración encuentra a sus discípulos rodeados de gente que corre a saludarle (Mc 9, 14-15). La escena del epiléptico que sigue (Mc 9, 16-29) refleja

19. Para todo este asunto, cf. R. AGUIRRE, *Jesús y la multitud a la luz de los sinópticos*, en R. AGUIRRE y F. GARCÍA LÓPEZ (eds.), *Escritos de Biblia y Oriente*. Miscelánea conmemorativa del 25 aniversario del Instituto Español Bíblico y Arqueológico (Casa de Santiago) de Jerusalén, Salamanca - Jerusalén, 1981, 259-282.

20. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, San Salvador, 1996, (3 ed.), 261. La explicación de la llamada "crisis galilea", que, hace más de veinticinco años, intentó dar F. Mussner, no resulta convincente. Según este autor, todo consistiría en que, primero, Jesús se dirige a Israel con la oferta del Reino escatológico; pero, después del rechazo de esa oferta por parte Israel, Jesús se habría quedado distante con su oferta. Todo se podría resumir diciendo que se pasa del Mesías al Mesías del sufrimiento (*Von Messias zum Leidensmessias*). *Gab es eine "galiläische Krise"?*, en P. HOFFMANN (ed.), *Orientierung an Jesús. Zur Theologie der Synoptiker*, Freiburg, 1973, 250. Pero, ante este intento de explicación, se tiene la impresión de estar más ante una determinada tesis cristológica que ante la lectura histórica (en cuanto eso es posible) de lo que allí realmente ocurrió.

21. R. AGUIRRE, *Jesús y la multitud a la luz del evangelio de Juan*, en *Estudios Eclesiásticos*, 218-219, 1980, 1068.

con claridad la presencia de la gente en torno a Jesús. En Mc 10, 1, "de nuevo" la multitud acude a Jesús. Y en Mc 10, 46 se dice que "bastante gente" le acompañaba. Finalmente, cuando entra en Jerusalén, "muchos" le precedían y le seguían gritando (Mc 11, 7-9)<sup>22</sup>.

Más aún, durante la estancia en Jerusalén en los días que precedieron a su muerte, los dirigentes judíos querían matarle a traición, porque temían un tumulto en el pueblo (Mc 14, 1-2). Y poco antes dice el mismo Marcos que "todo el mundo estaba asombrado de su enseñanza", de manera que por eso las autoridades no se atrevían a acabar con él (Mc 11, 18), cosa que se repite en Mc 12, 12<sup>23</sup>. Y, por la teología del evangelio de Juan, sabemos que el entusiasmo popular fue lo que decidió a los dirigentes a matar a Jesús. En un texto de singular importancia histórica, referido al final del ministerio de Jesús, se afirma que fue precisamente el eco popular, que Jesús suscitaba, lo que le convirtió en peligroso porque podía dar pie a la intervención de los romanos (Jn 11, 47-54)<sup>24</sup>. ~~En definitiva, el entusiasmo de la gente, ante el anuncio del Reino<sup>25</sup>, duró hasta el final de la vida de Jesús. Sin duda alguna, aquellas gentes vieron, en el mensaje del Reino, algo que colmaba sus aspiraciones más profundas.~~

### ¿Quiénes se entusiasmaron por el anuncio del Reino?

Pero aquí hay que aclarar una cuestión fundamental. Cuando los evangelios hablan de la "gente", que se entusiasma ante el mensaje de Jesús, en concreto, ¿a quién se refieren? Hay un dato claro: cuando el evangelio de Mateo habla, por primera vez, del "gentío" que seguía a Jesús (Mt 4, 25), precisamente porque "recorría Galilea entera... proclamando la buena noticia del Reino" (Mt 4, 23), el texto griego utiliza la expresión *óchloi polloí*, que significa literalmente "muchas gentes". El

22. Cf. R. AGUIRRE, o.c., 263-264.

23. Cf. R. AGUIRRE, o.c., 265-267.

24. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao, 1987, 51.

25. Es verdad que, en el evangelio de Juan, el término "Reino de Dios" casi falta por completo (excepción en Jn 3, 3. 5). Pero también es cierto que el equivalente objetivo del Reino de Dios en la teología joánica es sobre todo la "vida" (*zoé*). Cf. U. LUZ, *Basileía*, en H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, 612. Y la decisión de matar a Jesús se tomó precisamente porque había devuelto la vida a Lázaro (cf. Jn 11, 45-46).



sustantivo *óchlos* (muchedumbre, pueblo numeroso, gentío) vuelve a aparecer en textos muy significativos, que expresan la respuesta popular al mensaje del Reino. Así, el evangelio de Marcos empieza el discurso de las parábolas del Reino (cf. Mc 4, 11. 26. 30) diciendo que se reunió un "gentío enorme" (*óchlos pleistos*) (Mc 4, 1). Y Lucas presenta a Jesús como el predicador del Reino (Lc 4, 43) justamente cuando dice que "las gentes" (*oi óchloi*) lo buscaban y querían retenerlo (Lc 4, 42). También el "gentío" (*óchlou polloû*) es el que escucha las parábolas del Reino (Lc 8, 4); y a las "gentes" (*óchloi*) les habla Jesús del Reino de Dios (Lc 9, 11). Por eso, según creo, el sustantivo *óchlos* es el término que se repite con más frecuencia, en los evangelios sinópticos, cuando hablan de la multitud, el pueblo o el gentío, que se reúne en torno a Jesús. De manera que Mateo lo utiliza 49 veces, Marcos 38 veces y Lucas 41<sup>26</sup>, mientras que otros vocablos parecidos, como *laós* (pueblo), *plêthos* (multitud) o *éthnos* (nación) aparecen con menos frecuencia<sup>27</sup>.

Por supuesto, para hacer un análisis exhaustivo de la relación de las masas populares con Jesús, sería necesario estudiar detenidamente los cuatro vocablos que acabo de indicar. Pero mi intención, en este momento, se limita a algo más concreto: la respuesta entusiasta de la "gente" al anuncio del Reino. Ahora bien, como acabo de decir, eso se expresa, en los sinópticos, principalmente y de manera muy destacada con el término *óchlos*. En todo caso, está fuera de duda que fue el "gentío" (la "muchedumbre") el que acogió, positivamente entusiasmado, el mensaje del Reino. Ahora bien, ¿a quién se refieren los evangelios cuando hablan de ese "gentío"?

El origen del sustantivo *óchlos* (de etimología incierta) es elocuente. En el griego clásico (atestiguado desde Píndaro), significa la "muchedumbre del pueblo" o el "gentío", en contraposición especialmente a los nobles o a la clase superior. Es "la masa carente de orientación y caudillaje, la plebe carente de significado político e intelectual"<sup>28</sup>. En los LXX, se expresa con esta palabra la "multitud del pueblo" (Dan 3, 4) o el "tropol de gente" (Dn 10, 6). En Lev 24, 16, se refiere a la asamblea

26. R. MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zurich, 1958, 127.

27. Sólo *laós* se acerca en el evangelio de Lucas: 36 veces. Cf. R. AGUIRRE, *Jesús y la multitud a la luz de los sinópticos*, 279.

28. R. MEYER, *Ochlos*: TWNT V, 582-583.

del pueblo que ha de lapidar al blasfemo. En otros pasajes significa el "pelotón" de los torpes o bien el "ejército" de los "mercenarios" (Nm 20, 20; Is 43, 17)<sup>29</sup>. Según esto, cuando los evangelios hablan de la "gente" (*óchlos*), la mayoría de las veces designan la multitud desorganizada de gentes, que vienen para oír a Juan Bautista (Lc 3, 7. 10) o a Jesús, o esperan de éste la curación (Mt 4, 25; 5, 1, etc.). Jesús dirige su palabra y su misericordia precisamente a esos seres humanos que no tienen ninguna cualidad especial (Mt 9, 33), y les da de comer (Mt 14, 19). La postura opuesta está representada por los círculos dirigentes, por los fariseos y los letrados, que desprecian al *óchlos*, como "masa" de los que carecen de educación y no guardan la Ley. Según la formulación durísima del evangelio de Juan, se trata de "la plebe que no entiende de la Ley y está maldita" (Jn 7, 48-49), los '*am bâ'âres*'. Por eso, en los evangelios, a estas "gentes" se les asocia con la enfermedad (Mt 4, 25; 14, 15; 15, 30-31; 19, 2; Mc 3, 9-10; 5, 24-25; Lc 5, 15; 6, 17; 9, 11), con el demonio (Mt 4, 25; 17, 14-18; Mc 3, 9-11; 9, 17-18; Lc 6, 17-19; 9, 38-39), con el pecado (Lc 3, 7; 5, 29), con el hambre (Mt 14, 19-23; 15, 32; Mc 8, 1-2; Lc 9, 12). De manera que Jesús sentía compasión de aquella "gente" porque "andaban maltrechos y derrengados como ovejas sin pastor" (Mt 9, 36). Y es importante caer en la cuenta de que el evangelio de Mateo pone estas palabras en boca de Jesús<sup>31</sup> precisamente cuando va a comenzar el discurso de la misión, en el que el tema central del mensaje es que "ya llega el Reino de Dios" (Mt 10, 7).

La conclusión que se desprende de cuanto acabo de decir es clara: lo que Jesús anunciaba y lo que ponía en práctica, cuando los evangelios hablan del Reino de Dios, era algo que provocó un entusiasmo desbordante y masivo entre las gentes más sencillas, las más pobres, las más desgraciadas e ignorantes de Galilea, ante todo. Pero también en las

29. Los distintos matices del término *óchlos*, en los LXX, se encuentran en P. KATZ: TWNT V, 583-585. Cf. H. BIETENHARD, *Pueblo*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, Salamanca, 1983, 446.

30. H. BIETENHARD, o.c., 446. Bibliografía en TWNT X, 1208. También en P. ZINGG, *Das Wachsen der Kirche*, Göttingen, 1974, 61-63.

31. Parece que aquí Mt recoge materiales de Mc 6, 7-13. 30 s y de la fuente Q (Lc 10, 2-16). Cf. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, vol. 2, en EKK 1/2, Zurich, 1990, 77; S. SCHULZ, *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich, 1972, 404-419.

gentes de más ínfima condición venidas de otras partes, incluso de la capital, Jerusalén. Esto, me parece a mí, es lo primero, lo más claro, lo que más se repite en los textos evangélicos. Y esto, por tanto, es lo primero que se debe tener en cuenta cuando se trata de interpretar y de explicar lo que significa el Reino de Dios.

Más adelante, en el capítulo 9, trataré con más detención el tema de la relación entre Jesús y el pueblo (*óchlos*). Sin duda, habrá quienes piensen que idealizo románticamente al pueblo, como si "los malos" fueran los dirigentes religiosos, mientras que "los buenos" serían las masas populares. Volveré sobre este asunto. Porque aquí tocamos una cuestión capital. Lo que, de momento, me interesa dejar bien claro es que no se trata de un problema de "buenos" y "malos". Si los evangelios destacan con tal fuerza la relación positiva, que existió entre Jesús y el pueblo, no es porque las masas populares fueran intachables y gentes honradas a carta cabal. Lo que allí estaba en juego no era un problema *ético*, sino un problema de *poder*. Jesús no se puso de parte de los "buenos" y en contra de los "malos". Jesús se puso de parte de los "débiles", de los "nadies", de los que sufrían más de la cuenta por causa de quienes acaparaban un poder que se traducía en agresiones constantes a la vida de aquellas gentes. Ahora bien, ¿qué quiere decir todo esto?

### El entusiasmo de la gente sencilla

Por lo pronto, tenemos una cosa clara: lo que Jesús quería decir, cuando hablaba del Reino, produjo inmediatamente un entusiasmo masivo en las gentes más sencillas de Galilea y en otras similares de las regiones circundantes. Ahora bien, para comprender lo que esto significa, lo primero que tenemos que hacer es enterarnos de cómo vivían aquellas gentes. Afortunadamente, desde hace más de treinta años, historiadores y sociólogos vienen estudiando este asunto. De manera que, en este momento, tenemos datos bastante seguros que nos informan de cómo funcionaba la sociedad en la que Jesús anunció el Reino<sup>32</sup>.

32. Los resultados de estos estudios están muy bien resumidos por J. L. SICRE, *El Cuadrante*, parte II, *La apuesta. El mundo de Jesús*, Estella, 1997, 279-297. La bibliografía, en pg. 297. Sigue siendo fundamental el estudio de G. E. LENSKEY, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Nueva York, 1966. Estudios más recientes: G. ALFÖLDY, *Die römische Gesellschaft*, Wiesbaden, 1986; A. J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*,

Pues bien, según la clasificación de Lensky (generalmente aceptada), las sociedades agrarias del tiempo de Jesús se componían de nueve clases de personas. Pero estas clases estaban estructuradas de tal forma que había un abismo de distancia entre las cinco más altas y las cuatro inferiores. Las cinco clases superiores eran: la clase *dirigente*, la clase *gubernante*, la clase de los *subalternos*, la de los *comerciantes* y la clase *sacerdotal*<sup>33</sup>. De momento, no me detengo en el análisis de estos grupos. Lo que nos interesa ahora es saber cómo vivían las cuatro clases inferiores. Estas eran, ante todo, los *campesinos*, a los que pertenecía "la inmensa mayoría de la población"<sup>34</sup>. O, como indica Sicre, "el pequeño campesinado constituía la gran masa del pueblo"<sup>35</sup>. Estas gentes vivían de unos ingresos totales que rondarían los 200 denarios, lo que en aquel tiempo era lo mínimo para sobrevivir<sup>36</sup>. Además, "la carga que suponía aguantar al estado y a las clases privilegiadas recaía sobre las espaldas de la gente humilde y, en particular, sobre las de los labradores rústicos"<sup>37</sup>. Hoy diríamos que aquellas gentes vivían de una "agricultura de subsistencia", es decir, un trabajo que les daba estrictamente para tener lo indispensable. Con frecuencia, no podían ni pagar los impuestos. Y, en los casos más trágicos, terminaban perdiendo la tierra y pasaban a engrosar la masa de los pobres, con muy pocas probabilidades de recuperar la posición anterior<sup>38</sup>.

Edimburgo, 1989; W. BÖSEN, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Freiburg, 1985; D. A. FIENSY, *The Social History of Palestine in the Herodian Period. The Land is Mine*, Nueva York, 1991; R. L. ROHRBAUGH, *The Social Location of the Marcan Audience*, BthB, 23, 1993, 114-127; J. D. CROSSAN, *Jesús: Vida de un campesino judío*, Barcelona, 1994. En esta obra se recoge una abundante bibliografía sobre toda esta temática en p. 523-541. Del mismo autor y en forma más divulgativa: *Jesús: biografía revolucionaria*, Barcelona 1996. Por lo demás, sigue siendo básico el conocido estudio de J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977, cuya primera edición alemana es de 1966. Pero este trabajo se limita a la sociedad de la capital Jerusalén.

33. Un resumen de cómo estaban estructurados estos grupos, en J. L. SICRE, *El Cuadrante*, p. II, 281-292. De manera más resumida, en J. D. Crossan, *Jesús: Vida de un campesino judío*, 80-81.

34. J. D. CROSSAN, *Jesús: Vida de un campesino judío*, 81.

35. J. L. SICRE, *El Cuadrante*, p. II, 292, que cita a W. Bösen, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, 186-187.

36. J. L. SICRE, o.c., 292.

37. G. LENSKEY, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, 266. Cf. J. D. Crossan, *Jesús: Vida de un campesino judío*, 81.

38. J. L. SICRE, o.c., 293.

Por debajo de los campesinos, estaban los *artesanos*. Estos eran un colectivo mucho más reducido, ya que, según parece, a este grupo pertenecía sólo un cinco por ciento de la población. Como dice Lensky, "en casi todas las sociedades agrarias, la clase de los artesanos se reclutaba originariamente entre las filas de los campesinos desposeídos y los hijos de éstos, carentes de derechos hereditarios"<sup>39</sup>. Por eso, se puede decir que los ingresos medios de los artesanos nunca llegaron a alcanzar ni siquiera el nivel (ya muy limitado) de los campesinos<sup>40</sup>. Sin duda, Jesús pertenecía a esta clase de personas, puesto que sabemos que era obrero manual que trabajaba la madera o la piedra (Mc 6, 3)<sup>41</sup>. En todo caso, cuando decimos que Jesús era carpintero, debemos evitar interpretar la palabra "carpintero" en el sentido que hoy le damos, es decir, el de respetable individuo de clase media, conocedor de un oficio cualificado y bien remunerado. Nada de eso. En la sociedad en que vivió Jesús, un *tékton* (obrero manual) era un pobre hombre que pertenecía a la clase baja<sup>42</sup>. Es decir, un individuo que estaba situado por debajo de los arruinados campesinos y muy cerca de los últimos en la escala social, los "impuros" y los "despreciables". En la misma situación que Jesús, se encontraban los pescadores (Pedro, Andrés, Santiago, Juan) que le acompañaban, de los que indica acertadamente Sicre: "Aunque no fuesen indigentes, carecían de poder y de influjo en la sociedad"<sup>43</sup>.

39. G. LENSKY, o.c., 278.

40. G. LENSKY, o.c., 278; J. D. CROSSAN, *Jesús: Vida de un campesino judío*, 81.

41. El sustantivo *tékton* corresponde al latino *faber* y no se limita al solo oficio de carpintero, sino que indicaría, más bien, al obrero de la construcción, porque carpintero o carretero tiene en cuenta sólo un aspecto. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, Salamanca, 1986, 268. Por lo demás, como ha indicado J. P. MEIER, a lo largo de todo el N.T., la palabra "carpintero" (*tékton*) sólo aparece en Mc 6, 3 y Mt 13, 55: en el primer texto, aplicada a Jesús; en el segundo, a José. Por consiguiente, el "hecho" universalmente conocido de que Jesús era carpintero pende del hilo de medio versículo. Sin embargo, esto no debe llevar a suponer que Mc 6, 3 sea inexacto, sobre todo porque no había razón para que Marcos, o los predicadores cristianos antes que él, se atrevieran a atribuir a Jesús una ocupación que no gozaba de especial prominencia en su sociedad. J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. I, Estella, 1998, 292.

42. J. D. CROSSAN, *Jesús: biografía revolucionaria*, Barcelona, 1996, 39-40.

Matizando más, J. P. MEIER indica que Jesús sería "uno de los pobres que tenían que trabajar duramente para vivir". *Un judío marginal*, vol. I, 293.

43. J. L. SICRE, o.c., 294.

Al margen de "campesinos" y "artesanos", estaban los considerados *impuros y degradados*, que eran personas cuyo origen y ocupación las mantenían alejadas de la gran masa de la población. Estas gentes se clasificaban en dos grupos, según la conocida división que establece J. Jeremias<sup>44</sup>. Por una parte, estaban los "impuros por el origen", que no podían unirse a familias legítimas. Tales eran los bastardos, los esclavos del templo, los hijos de padre desconocido, los expósitos y los eunucos. Por otra parte, los más numerosos eran los "impuros por profesión", grupo en el que se incluía una cantidad considerable de personas, según los oficios que desempeñaban. Y así, había "oficios de ladrones" (asnerizo, camellero, marinero, cochero, pastor, tendero, médico, carnicero), "oficios despreciables", concretamente a causa del mal olor que despedían quienes se dedicaban a esas tareas (recogedor de basura, fundidor de cobre, curtidor), los "sospechosos de inmoralidad" (orfebre, cardador de lino, molero, buhonero, tejedor, barbero, blanqueador, sangrador, bañero, curtidor) y, finalmente, los oficios que estaban "directamente basados en el fraude" (jugador de dados, usurero, organizador de concurso de pichones, traficantes de productos del año sabático, pastor, recaudador de impuestos y, en general, los publicanos). Quienes ejercían alguno de estos oficios estaban incapacitados para prestar testimonio y, en ese sentido, se equiparaban a los esclavos judíos, de los que dice J. Jeremias que "la dura realidad era frecuentemente más ruda que la legislación rabínica" sobre los derechos y deberes de estas personas<sup>45</sup>. Y a todos los mencionados hay que añadir todavía los "impuros por enfermedad", especialmente los leprosos. Pero del problema de la enfermedad, y lo que representaba en aquel tiempo, tendremos que hablar despacio más adelante.

Por último, en el estrato más bajo, se encontraba la clase de los *despreciables*, que "estaba formada por una gran diversidad de individuos, entre los que cabría enumerar a los pequeños delincuentes y criminales, los mendigos, los subempleados itinerantes o sin trabajo fijo y, en general, a cuantos se veían obligados a vivir de su ingenio o de la caridad pública"<sup>46</sup>.

44. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977, 289-327.

45. J. JEREMIAS, o.c., 327.

46. G. E. LENSKY, o.c., 281; J. D. CROSSAN, *Jesús: Vida de un campesino judío*,

A todo lo dicho, hay que añadir todavía algo que me parece fundamental. Todas estas gentes constituían más del noventa y cinco por ciento de la población del estado judío en tiempos de Jesús<sup>47</sup>. Y, como es lógico, en personas que vivían en una cultura oral, casi todos eran analfabetos<sup>48</sup>. Teniendo en cuenta, además, que aquella cultura era muy distinta a la nuestra, sobre todo en una cosa: mientras que, para la gente de nuestro tiempo, los intereses y la preocupación central giran en torno a la economía, los valores determinantes del mundo mediterráneo del siglo primero eran el honor y la vergüenza<sup>49</sup>. Quiero decir con esto que el hecho de pertenecer a estas clases más bajas de la sociedad judía del tiempo de Jesús, además de llevar consigo el sufrimiento y las privaciones que implica la pobreza, era algo más humillante que lo que hoy nosotros podemos imaginar. En definitiva, eran gentes de ínfima condición, no sólo por su situación económica, sino, sobre todo, por su configuración social y cultural. Sin olvidar, por supuesto, que, en aquel pueblo (como ha pasado toda la vida en todos los pueblos del mundo), había corrupción, lacras y miserias morales, cosa que sabemos perfectamente por las frecuentes alusiones a pecadores, publicanos, prostitutas y en general gentes que no eran precisamente ejemplares.

### Dos conclusiones decisivas

Los datos, que acabo de analizar, nos llevan directamente a dos conclusiones que son, ante todo, obvias; y más que nada, decisivas.

47. Cf. J. D. CROSSAN, *Jesús: biografía revolucionaria*, 41.

48. J. D. CROSSAN, o.c., 41-42. Se discute si Jesús sabía leer y escribir. Hay tres textos en los evangelios que parecen indicar que poseía esa formación básica (Jn 8, 6; 7, 15; Lc 4, 16-30). Pero se trata de textos que plantean serios problemas y no ofrecen garantías de seguridad al respecto. De todas maneras, dado lo que era la educación judía y la alfabetización en tiempos de Jesús, parece que, desde una "argumentación indirecta", se puede afirmar que Jesús, de hecho, sabía leer y escribir. Estudia detenidamente este problema J. P. MEIER, *Un judío marginal*, 279-290.

49. Tal es el resultado de las investigaciones llevadas a cabo, en las últimas décadas, por los especialistas (principalmente norteamericanos) en la antropología cultural, que cada día resulta más imprescindible para el conocimiento del Nuevo Testamento. Estos especialistas pertenecen al llamado "The Context Group" ("El Grupo del Contexto"). Me refiero aquí concretamente a los resultados que presenta el estudio de B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella, 1995, 45-49. Con bibliografía sobre este punto en pg. 81-83.

La primera conclusión es que, si lo que decía Jesús cuando hablaba del Reino, entusiasmó masivamente a la gente más sencilla de aquel pueblo, sin duda alguna lo del Reino tenía que ser algo muy sencillo también, algo que estaba al alcance de los más pobres y analfabetos, un mensaje que entendían los más simples y despreciados de aquella sociedad. Es importante tener esto muy presente siempre que hablamos del Reino de Dios. Si el anuncio del Reino entusiasmó a los más ignorantes, es que el contenido de ese anuncio está al alcance de cualquiera, por más simple y analfabeto que sea. Más aún, del conjunto de los relatos evangélicos se deduce que sintonizaron rápidamente con el mensaje del Reino, no sólo los pobres y los ignorantes, sino además los corruptos, es decir, gentes que no se distinguían precisamente por su vida intachable. Y debo añadir que la teología, al menos en este punto capital, se ha empobrecido notablemente por no haber escuchado a los pobres y en general a las gentes de ínfima condición. Porque si el magisterio de los teólogos es importante en la Iglesia, también es importante en ella el magisterio de los sencillos, los que no tienen nada que decir en este mundo (*népioi*), ya que es a ellos a quien Dios revela sus misterios más profundos, los misterios que se ocultan a los "sabios" y "entendidos" (Mt 11, 25-27; Lc 10, 21 s)<sup>50</sup>. De la misma manera que el "saber de Dios" no se encuentra ni en el "sabio", ni en el "letrado", ni en el "estudioso del mundo éste" (1 Co 1, 20); como tampoco parece que eso vaya por el camino de los "intelectuales", ni el de los "poderosos", ni el de la gente de "buena familia" (1 Co 1, 26). Todo lo contrario, la *sophía tou Theou* está, más bien, asociada a "lo necio", a "lo débil", a "lo plebeyo", a "lo despreciado", incluso a "lo que no existe" (1 Co 1, 27-28), es decir, a lo que no cuenta para nada en esta vida<sup>51</sup>. Sin duda alguna, el contenido del

50. El texto proviene claramente de Q y expresa, en última instancia, quiénes son los que se enteran de la cercanía del Reino de Dios y lo que eso representa. Cf. S. SCHULZ, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich, 1972, 213-228.

51. Serían los que son nada ni conocen nada. Cf. G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1985, 184. Según A. DEISSMANN, el cristianismo primitivo fue un movimiento sostenido por las clases inferiores. *Licht vom Osten*, Tübingen, 1923, 115. Si bien es importante tener en cuenta que aquí no se trata solamente de un planteamiento sociológico, sino que, además, se ha de tener en cuenta el plano teológico, en relación a Rm 4, 17, en cuanto que Dios justifica y da vida donde sólo existe la nada y la muerte. Cf. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII/1, 210-211.

Reino de Dios es algo que se tiene que interpretar a partir del hecho básico que representa el que fue comprendido inmediatamente por los últimos y los más ignorantes de este mundo. Con lo cual quiero decir: si se interpreta de otra manera, al margen de este hecho básico, es que eso no es ni puede ser lo que Jesús quiso enseñar.

~~El anuncio del Reino~~ es que, si el mensaje del Reino, no sólo fue entendido por los últimos de este mundo (económicamente, culturalmente y hasta religiosamente), sino que, además, entusiasmó a aquellas gentes, eso quiere decir que ~~el anuncio de Jesús respondía a algo que aquel pueblo deseaba y hasta necesitaba de manera apremiante. En otras palabras, lo que Jesús decía sobre el Reino tenía que ser algo que venía a satisfacer aspiraciones y esperanzas muy hondas y muy básicas de los más pobres, ignorantes y marginados de aquella sociedad.~~ En este sentido, es verdad que quien acepta el mensaje de Jesús, llega "a la auténtica relación natural del hombre con Dios, no puede ya vivir de otra manera que anhelando ante todo el Reino de Dios", lo cual lo lleva a actuar como actúa el mismo Dios, es decir, a una vida de servicio, de perdón, de misericordia, de amor, como ha dicho acertadamente Pannenberg<sup>52</sup>. Esto es cierto, no cabe duda. Pero esto, además de ser demasiado genérico, se queda a medio camino. Porque perdón, misericordia y amor son cosas que las necesita todo el mundo, lo mismo el rico que el pobre, el sabio o el ignorante, el poderoso y el débil. Sin embargo, los evangelios van más lejos. Porque el mensaje del Reino no entusiasmó a todo el mundo. Lo que Jesús dijo sobre el Reino entusiasmó al *óchlos* (pueblo), la masa de los que carecían de bienes, de educación y además no guardaban la ley. Pero, al mismo tiempo (como vamos a ver enseguida), lo que Jesús dijo indignó, enfureció y hasta escandalizó a grupos y personas que despreciaban al *óchlos* y que no podían soportar aquel entusiasmo popular. Y pienso, también aquí, que esto es determinante para poder enterarnos de lo que significa el Reino que Jesús anunció.

En resumen: lo primero que hemos de tener presente, cuando tratamos de comprender lo que significa el Reino de Dios, es que el anuncio de Jesús sobre este asunto produjo un entusiasmo masivo en el pueblo más sencillo. Lo cual quiere decir, ante todo, que lo del Reino es algo

que los más ignorantes entienden enseguida. Y, en segundo lugar, es algo que sin duda responde a las carencias que tienen las gentes de ínfima condición, es decir, es algo que resulta buena noticia (evangelio) para los pobres, los débiles, los marginados de toda índole y sea cual sea su marginación, aun cuando se trate de una marginación en la que han caído por culpa propia. A partir de estos presupuestos, tenemos que empezar a comprender lo que se nos quiere decir cuando en los evangelios se habla del Reino. Con esto no está dicho todo. Ni mucho menos. Pero esto es imprescindible para entender lo demás.

52. W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca, 1974, 288. Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, Madrid, 1991, 153.

## EL YUGO DE LA LEY

## Las esperanzas de los contemporáneos de Jesús

Cuando se intenta precisar, más en concreto, qué pretendió comunicar Jesús cuando centró todo su mensaje en el Reino de Dios, es frecuente empezar recordando las esperanzas de los contemporáneos de Jesús, ya que el Reino de Dios sería, sin duda, la respuesta a tales esperanzas<sup>1</sup>. Así, por ejemplo, José Luis Sicre enumera acertadamente los diversos niveles en los que se situaban tales esperanzas: el nivel político-social, el religioso, el existencial y el apocalíptico<sup>2</sup>. Todo esto, por supuesto, se debe tener en cuenta. Pero con tal que nunca perdamos de vista que el mensaje del Reino de Dios era un mensaje "religioso". Y que, por tanto, respondía a esperanzas "religiosas", *tal como esas esperanzas se planteaban en la sociedad y en el tiempo de Jesús*, no varios siglos antes, ni tampoco algunos años después, sobre todo a partir del año 70, cuando Jerusalén fue arrasada por los romanos y, con ello, cae el poder sacerdotal y se impone la influencia determinante de los rabinos, los "doctores de la Ley"<sup>3</sup>.

Esto supuesto, la pregunta que hay que hacerse es la siguiente: ¿qué esperaban los judíos del tiempo de Jesús cuando pensaban en el Reino de Dios? Desde luego, está fuera de duda que los contemporáneos de Jesús esperaban, con vivos deseos, la venida del Reino de Dios. Porque,

1. Sobre este punto, cf. P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, París 1978.
2. *El Cuadrante*, parte II, 300-304.
3. Un excelente análisis de este cambio y sus consecuencias, en H. KÜNG, *El Judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Madrid, 1993, 132-137.

para aquellas gentes, "con la instauración de este Reino alcanzaría la idea de la soberanía de Dios sobre Israel su verdad y realidad plenas. Dios, por supuesto, era rey de Israel, pero no ejercía aún su soberanía en medida plena"<sup>4</sup>. Por eso se anhelaba, con tal fuerza, la llegada del Reino. Pero la pregunta es: ¿cómo tenía que realizarse este Reino? ¿qué condición se exigía como absolutamente necesaria para la venida del Reino?

### El cumplimiento de la Ley

Una cosa hay clara, como indica E. Schürer: "Un israelita no podía concebir el *latréúein Theô* (el culto a Dios) sino en forma del culto oficiado en el templo y como observancia de la Torá (Ley), por lo que no es preciso decir que ambas cosas se mantendrían durante el reinado del Mesías. Tal es, en todo caso, la opinión generalmente aceptada"<sup>5</sup>. Por consiguiente, es seguro que los judíos del tiempo de Jesús pensaban que el Reino de Dios tenía que incluir necesariamente el cumplimiento más exacto de la Torá (la Ley divina). Pero aquí no vendrá mal hacer una observación importante. No se trata de que, en el judaísmo del tiempo de Jesús, se identificara la realización del Reino de Dios con el cumplimiento de la Ley. Porque eso empobrecería la idea que los contemporáneos de Jesús tenían sobre el Reino. Lo que sí es cierto es que, en la religiosidad de aquellas gentes, se tenía el convencimiento de que la condición necesaria para la llegada del Reino de Dios era el sometimiento fiel a la Ley.

En efecto, en la literatura rabínica antigua, el Reino de Dios está íntimamente relacionado, no sólo con el exacto cumplimiento de la Torá, sino, más en concreto, con la aceptación del "yugo de los mandamientos", de manera que la conexión entre el "yugo" y el *malkât sâmajim* (Reino de los Cielos) es frecuente en los escritos de los rabinos antiguos, cosa que está sobradamente atestiguada<sup>6</sup>. Pero, al citar esta fuente de información, es necesario tener presente que en ella hay textos que

4. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. II, Madrid, 1985, 684.

5. O.c., 688.

6. Véase la documentación que aporta, en este sentido, L. JACOBS, *Herrschaft Gottes/Reich Gottes*, III, *Judentum*, en *Theologische Real-encyklopädie*, vol. XV, 1986, 192-193, con indicación de las fuentes y de bibliografía en pg. 195-196.

pueden ser posteriores al año 70, por tanto, posteriores al tiempo de Jesús. Por eso, en este punto concreto, lo que interesa es saber si, a principios del siglo primero, se pensaba ya en que el Reino de Dios vendría cuando el pueblo se sometiera plenamente al "yugo de la Ley".

Ahora bien, en este sentido, tenemos un testimonio bastante seguro. Se trata de los *Salmos de Salomón*, que se encuentran entre los apócrifos del Antiguo Testamento, concretamente en el salmo 17<sup>7</sup>. Los *Salmos de Salomón* son un conjunto de 18 salmos, de origen oscuro. Se suele admitir que proceden de los fariseos<sup>8</sup>, aunque recientemente se ha cuestionado esta procedencia<sup>9</sup>. El salmo 17, según la teoría más aceptada, fue escrito en los años 63-60 a.C.<sup>10</sup>. El tema central de este salmo es que Yahvé es el único rey de Israel. Es decir, el salmo expresa lo que las gentes piadosas y observantes del tiempo de Jesús esperaban cuando pensaban en el Reino de Dios o hablaban de él. Esto supuesto, los vv. 22-25 de este salmo describen la purificación que llevará a cabo el esperado Mesías. Y lo hacen utilizando siete verbos de gran dureza, que tienen por objeto a "pecadores", "paganos", "extranjeros", "naciones impías". Los verbos son "quebrantar", "purificar", "expulsar", "quebrar", "machacar", "aniquilar", "dejar convictos"<sup>11</sup>. Por tanto, según la piedad judía del tiempo de Jesús, la labor del Mesías tendría que ser destructiva contra todo lo que se consideraba como pecado, infidelidad, paganismo. Pues bien, en este contexto de ideas, el v. 30 del salmo 17 dice así: "Obligaré a los pueblos gentiles a servir bajo su yugo; glorificará al Señor a la vista de toda la tierra y purificará a Jerusalén con su santificación, como al principio". Por consiguiente, ya en tiempo de Jesús, en la piedad popular se tenía la convicción de que el Reino de Dios se realizaría cuando las gentes se sometieran al "yugo". Es verdad que esta palabra, en el contexto del Salmo 17 de Salomón, no se refiere directamente al "yugo de la Ley", sino al sometimiento a Dios. Pero sabemos que, en el lenguaje

7. A. DÍAZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. III, Madrid, 1982, 49-55.

8. Cf. J. L. SICRE, *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, Estella, 1995, 361.

9. R. R. HANN, *The Community of the Pious: The Social Setting of the Psalms of Solomon*, *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 17 (1988), 169-189.

10. J. L. SICRE, *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, 361.

11. J. L. SICRE, o.c., 366-367.

figurado del Antiguo Testamento, el "yugo" significa, entre otras cosas, el sometimiento a los mandamientos de Dios. De ahí que los pecadores son los que rompen el yugo del Señor (Jr 2. 20: 5. 5)<sup>12</sup>.

Pero, antes que en los *Salmos de Salomón*, estas ideas ya se encuentran en el *Libro de los Jubileos*, de mediados del siglo II antes de Cristo. En este libro (50, 9-11), se describe el sábado como "un día del Reino santo eterno". En otras palabras, la abstinencia sabática de "todo trabajo de las ocupaciones de los hijos de los hombres", y una dedicación plena al culto por medio de ofrendas de incienso y de dones y sacrificios en el santuario, simbolizan y logran místicamente el Reino de Dios en la tierra". Es decir, el sometimiento a lo que Dios manda era considerado, durante la etapa sumamente creativa de la literatura judía que se inicia con el período macabeo, como la condición indispensable para "lograr el Reino de Dios en la tierra". Igualmente, en la literatura rabínica, a juicio de una autoridad en esta materia como es Geza Vermes, junto a la cuestión teórica relacionada con la naturaleza del Reino de Dios, los rabinos tenían que afrontar también el problema práctico de cómo se podían relacionar con él los individuos, cómo debían asumir "el yugo del Reino de los Cielos" (*ol malkhut shamayim*)<sup>13</sup>. La respuesta era que el primer acto religioso y el más importante era el reconocimiento de la soberanía de Dios, de manera que eso tenía prioridad sobre el cumplimiento de los preceptos de la Torá. Pero lo interesante aquí es ver cómo formulaba esta cuestión Rabí Yehosúa ben Qorjá, refiriéndose al *Shema*<sup>14</sup>, la profesión de fe y plegaria fundamental de todo israelita. El texto de Rabí Yehosúa dice así: "¿Por qué el "Oye Israel" precede a "ocurrirá si obedecéis?" Para que cada cual acepte primero el yugo del Reino de los Cielos y después el yugo de los mandamientos"<sup>15</sup>. Igualmente, en la liturgia de la sinagoga, se rezaba, probablemente antes del año 70, la oración conocida como

12. Cf. J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon*, París, 1911, 355; O. CAMPONOV, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, OBO 58, Freiburg (Suiza), 1984, 224-225. Creo que en este mismo sentido utiliza GEZA VERMES la referencia que hace al Salmo de Salomón 17, que lo considera como "la expresión más vigorosa" del mesianismo regio en siglo I a.C. *La religión de Jesús el judío*, 152.

13. GEZA VERMES, *La religión de Jesús el judío*, 156-157.

14. *La religión de Jesús el judío*, 161.

15. (mBer 2, 2). Citado por G. VERMES, o.c., 162.

"Reinos" (*malkhuiyot* o *malkhuiyot*), una colección de diez versículos bíblicos significativos, que incluía ante todo tres versículos de la Torá (Ex 15. 18; Nm 23. 21; Dt 33, 5)<sup>16</sup>. De nuevo nos encontramos con la conexión entre el Reino y el sometimiento a la Ley. Más aún, esta relación entre el Reino y el yugo de la Ley está atestiguada en una oración judía, que se data en la primera mitad del siglo III, pero que, en su contenido sustancial, es mucho más antigua, ya que representa la concepción del Reino de Dios desde el comienzo de nuestra era, cosa que está fuera de duda. La oración habla literalmente del "yugo de tu soberanía (reino)", "como está escrito en la Ley"<sup>17</sup>. Por último, el mismo planteamiento se encuentra en Qumrán; por ejemplo, en las "Plegarias cotidianas", se relaciona "la ley que ordenaste por mandato de Moisés" con "su Reino de sacerdotes y su pueblo santo" (4Q 506, 131-132)<sup>18</sup>.

Pero no sólo en la literatura judía del tiempo se utiliza la metáfora del yugo. Sabemos que Jesús la utilizó también (Mt 11, 29-30). Y los recientes comentarios al evangelio de Mateo explican este texto en el sentido de una referencia clara al Reino de Dios, que implica la subversión del sometimiento al yugo que presentaban los escribas y fariseos como condición indispensable para la llegada del anhelado Reino<sup>19</sup>. En

16. GEZA VERMES, o.c., 163.

17. G. E. MOORE, *Judaism in the First Century of the Christian Era*, vol. I, Cambridge, 1927, 434. Además, la idea del Reino de los cielos como un yugo, se encuentra atestiguada también, según E. E. URBACH, en Filón, cuando trata el tema del amor y del miedo en nuestras relaciones con Dios. *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalén, 1987, 404-405.

18. Textos similares se encuentran en: (1QM XII, 7-8) y (1QM XIX, 1-2).

19. "Cargar con el yugo" era una expresión corriente entre los rabinos: yugo del Reino, de la Torá, del Cielo, de los preceptos, etc. Significa que todo hombre está comprometido en esta obediencia, como un esclavo en su trabajo. P. BONNARD, *Evangelio según Mateo*, Madrid, 1976, 261. En el mismo sentido: R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, en *Die Neue Echter Bibel*, I/1, Würzburg, 1985, 106; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, I/1, Freiburg, 1986, 439; U. LUTZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK, I/1, Zurich, 1990, 216-222. El texto de Mt 11, 29-30 es probablemente una creación redaccional, relacionada con los vv. 25-27, que provienen de la fuente Q. En cualquier caso, el evangelio de Mateo expresa aquí "la interpretación que Jesús da de la ley, y no la de los fariseos". W. Schenk, *zygon*, en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1996, 1741.



cualquier caso, esto quiere decir que Jesús da por conocida la metáfora del sometimiento a Dios mediante el yugo. Y si el evangelio de Mateo añade que se trata de un yugo "suave", es decir, agradable a la hora de usarlo (*chrestós*)<sup>20</sup>, eso quiere decir obviamente que el yugo que proponían escribas y fariseos resultaba pesado y hasta intolerable. Por eso, se ha dicho con razón que Mateo expresa aquí cómo concibe Jesús "el futuro del Reino de Dios"<sup>21</sup>. Por lo demás, no sólo en el evangelio de Mateo, sino además por Hch 15, 10 (cf. 15, 5) y Ga 5, 1, nos consta que la Ley divina se entendía, en el judaísmo del tiempo, como el "yugo" que los israelitas tenían que llevar. Además, en la literatura de entonces, el "yugo" era de por sí una imagen frecuente en relación con la esclavitud<sup>22</sup>.

Por lo tanto, es seguro que los judíos contemporáneos de Jesús, especialmente los escribas y fariseos, esperaban la venida del Reino de Dios cuando el pueblo se sometiera al yugo de la Ley<sup>23</sup>. Es decir, sin duda alguna, al pueblo se le enseñaba que el Reino vendría cuando todos se sometieran al yugo de las observancias legales. Y eso significa que la esperanza que las gentes de aquel pueblo podían tener, estaba condicionada fundamentalmente por la idea de un sometimiento incondicional a "los faros pesados que cargaban en las espaldas" (Mt 23, 4) del pueblo (*ómblos*) (Mt 23, 1) los escribas y fariseos (Mt 23, 3). Y con eso, aquellos presuntos dirigentes, en realidad, lo que hacían era cerrar "a los hombres el Reino de Dios" (Mt 23, 13), tal como Jesús lo entendía. Porque, como enseguida vamos a ver, Jesús presentó el Reino de manera que aquellos dirigentes no lo podían entender, ni estaban dispuestos a aceptarlo. De ahí que, como antes dije, lo mismo el Reino de Dios que el conflicto son dos realidades centrales en los evangelios y, por tanto, en la vida de Jesús. Lo cual quiere decir que el Reino y el conflicto están determina-

dos el uno por el otro. En otras palabras, si Jesús se metió en el conflicto mortal, que le costó la vida, es porque presentó el Reino de Dios de una manera radicalmente opuesta a lo que enseñaban y esperaban los dirigentes judíos. Ellos querían imponer el Reino bajo la condición inexorable del sometimiento al yugo de la Ley, mientras que Jesús vivió el Reino y habló del Reino de forma que entusiasmó al pueblo pobre y sencillo, que, por lo visto, no estaba dispuesto a cargar con semejante yugo.

Ahora bien, si las cosas ocurrieron así, la pregunta es: ~~¿cómo presentó Jesús el Reino de Dios?~~ **en consecuencia, ¿por qué la presentación que hizo Jesús del Reino entusiasmó tan apasionadamente al pueblo? Y, a su vez, ¿por qué todo aquello irritó y escandalizó a escribas, fariseos y dirigentes en general?**

20. De *chráomai* (usar), vendría a significar: "fácil de llevar". Cf. M. ZERWICK, *Analysis Philologica N.T. graeci*, 28.

21. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 222.

22. H. SCHLIER, *La carta a los galatas*, Salamanca, 1975, 266, con abundante documentación en nota 344.

23. En este sentido, se ha dicho acertadamente que "los rabinos lo entendían (el Reino) de forma ética: en la medida en que uno se somete a la Ley, está aceptando el Reinado de Dios. "Aceptar el yugo del Reino de los Cielos" era sinónimo de cumplir la Ley". R. AGUIRRE, *El Reino de Dios y sus exigencias morales*, en *La mesa compartida*, 135.

## EL REINO Y LA VIDA

Quando los evangelios hablan de la vida, bien sea utilizando el verbo "vivir" (*záo*) o el sustantiva "vida" (*zoé*), algunas veces se refieren inequívocamente a "esta" vida (Mt 9, 18; 27, 63; Mc 5, 23; Lc 2, 36; 12, 15; 16, 25). Pero el uso más frecuente de los términos "vivir" y "vida" en los sinópticos, nos remite a la "otra" vida, es decir, a la plenitud de la vida más allá de la muerte (Mt 7, 17; 18, 8. 9; 19, 16. 17. 29; 25, 46; Mc 9, 43. 45; 10, 17. 30; Lc 10, 25. 28; 18, 18. 30; 24, 5. 23)<sup>1</sup>. Por otra parte, los textos que utilizan el término "vida" en relación con el Reino de Dios, se refieren a la vida en el más allá. Por ejemplo, en el relato del hombre rico, que preguntó a Jesús lo que tenía que hacer para heredar la "vida eterna" (Mc 10, 17 par), se habla enseguida de la dificultad que tienen los ricos para entrar en el Reino de Dios (Mc 10, 23 par), lo que hace pensar, al menos a primera vista, que el mensaje del Reino se refiere a la "otra" vida. Esta idea se ve reforzada por los textos que vinculan el Reino de Dios con "la consumación del tiempo" o con los "ángeles", como ha hecho notar E. P. Sanders<sup>2</sup>.

Sin embargo, en cuanto se lee la amplia documentación de los evangelios sinópticos sobre el Reino de Dios, enseguida se advierte que, por más que el Reino tenga su consumación definitiva en la plenitud de la

1. Si bien hay textos que no se refieren a esta vida, sin más, sino a la vida con alguna connotación de tipo trascendente (Mt 4, 4; Mc 12, 27; Lc 4, 4; 15, 13. 24. 32; 17, 33; 20, 38).
2. Por ejemplo: Mt 13, 40-42. 47-50; cf. Mt 24, 3 par; 24, 30 par; 25, 31. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Londres, 1987, 142-143.

vida, más allá de la muerte, lo más claro y lo más inmediato es que el Reino, tal como lo presentó Jesús, **es una realidad presente y operante en esta vida**. En este sentido, se ha dicho con razón que "no puede haber ninguna duda de que Jesús afirmó repetidamente que el Reino de Dios pertenecía a su propio aquí y ahora"<sup>3</sup>. De ahí que las "proclamaciones explícitas" de los evangelios afirman que el Reino es una realidad que está, desde que lo anunció Juan Bautista, "a mano" (Mc 1, 15 par), "ha llegado a vosotros" (Mt 12, 28 par) y está "en medio de vosotros" (Lc 17, 20 s)<sup>4</sup>. No cabe duda. El Reino de Dios es algo que, se explique como se explique, está ante todo en este mundo y actúa en la vida presente.

**El problema está en saber cómo se debe entender la presencia del Reino en este mundo y en esta vida.** En el capítulo anterior, hemos visto que los dirigentes del judaísmo en tiempo de Jesús vinculaban la llegada del Reino al sometimiento del pueblo (y de todos los pueblos) al "yugo de la Ley". Ahora bien, ¿cómo entendían los dirigentes judíos el sometimiento a la Ley? Es cierto que la Ley de Moisés no se limitaba a minucias rituales, sino que abarcaba toda la esfera de la vida judía. Por ejemplo, establecía normas para la agricultura, el comercio y la propiedad de bienes. Se ocupaba del matrimonio, de las indemnizaciones por los perjuicios materiales que pueda sufrir una persona. La Torá legislaba sobre el robo, la violación, el homicidio y muchas otras cuestiones civiles y penales sobre las que tienen competencia tribunales y jueces<sup>5</sup>. Todo esto era así. Pero nunca debemos olvidar que todas estas cuestiones de la vida social, que hoy llamamos "seculares", para los judíos y otros pueblos de la antigüedad, estaban regidas "por normas divinas"<sup>6</sup>. Además, la Ley judía se ocupaba ampliamente, como bien sabemos, de cuestiones estrictamente "religiosas". Pero es un hecho que la distinción que hacían los rabinos, entre los mandamientos que se referían a las relaciones con Dios y los que regulaban las relaciones humanas, exigían la misma "compensación de arrepentimiento ante Dios"<sup>7</sup>. Es decir, en defi-

3. GEZA VERMES, *La religión de Jesús el judío*, 171.

4. GEZA VERMES, o.c., 178.

5. GEZA VERMES, *La religión de Jesús el judío*, 27. Más ampliamente, para todo este asunto, cf. E. P. SANDERS, *Jewish Law from Jesús to the Mishnah: Five Studies*, 1990, citado por G. Vermes, l.c.

6. GEZA VERMES, o.c., 28.

7. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 249.

nitiva, cuando los escribas y fariseos le enseñaban a la gente que el Reino de Dios llegaría el día en que todos se sometieran al "yugo de la Torá", en el fondo, lo que estaban diciendo es que el Reino de Dios se haría presente, en la sociedad humana, como un asunto esencialmente "religioso". En otras palabras, el Reino de Dios era comprendido, por los dirigentes del judaísmo, en primer lugar como "religión" y empezando por la "religión". Por supuesto, la religión se ocupaba de la vida entera. Pero aquello era, del comienzo al fin, "religión" y estaba regido y enjuiciado en todo momento por la "religión".

Ahora bien, esto condicionó de manera decisiva el conflicto de los dirigentes judíos con Jesús. Porque, tal como hablan los sinópticos, si bien es cierto que el Reino de Dios tiene una dimensión trascendente, como ya he dicho, y en ese sentido es un asunto, en última instancia, "religioso", no es menos verdad que los textos evangélicos empiezan presentando el Reino de manera que a lo primero y a lo más inmediato que afecta ese Reino es a necesidades "humanas" y a situaciones "humanas" enteramente básicas. Es decir, según los sinópticos, el Reino no es el resultado del sometimiento a ningún "yugo" ni, por tanto, exige como condición el pasar por ninguna esclavitud, ni siquiera en relación a Dios. Todo lo contrario, el Reino de Dios llega a los seres humanos, ante todo, como liberación del sufrimiento, de la indignidad y de la muerte. Esto es lo que escribas y fariseos no entendieron ni estuvieron dispuestos a aceptar. Pero esto precisamente es lo que se pone de manifiesto en las *curaciones de enfermos*, en las *expulsiones de demonios* y en el *mensaje de las bienaventuranzas*. En este sentido, se puede decir que los evangelios establecen una relación fundamental entre el Reino y la vida. Y aunque ya he dicho que, en el uso lingüístico de los sinópticos, no se da la relación entre Reino y vida, es un dato patente que los relatos evangélicos afirman, de maneras diversas, que el Reino se hace presente remediando las situaciones más graves de la vida y aliviando los sufrimientos de esta vida.

### La curación de enfermos

Lo primero que dicen los evangelios sinópticos, cuando presentan a Jesús anunciando la llegada del Reino, es que eso iba asociado a la curación de enfermos. La relación directa entre la presencia del Reino y las

curaciones está expresamente afirmada por Mateo y Lucas: "Y recorría toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando el evangelio del Reino y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo" (Mt 4, 23). Y el mismo Mateo insiste inmediatamente: "Y le trajeron todos los que se encontraban mal con enfermedades y sufrimientos diversos, endemoniados, lunáticos y paráliticos, y los curó" (Mt 4, 24)<sup>8</sup>. Lucas, en un contexto distinto, viene a decir lo mismo: "Al ponerse el sol, todos los que tenían enfermos de lo que fuera se los llevaron; y él aplicaba la mano a cada uno de ellos, y los curaba" (Lc 4, 40). Pero el mismo Lucas dice enseguida que la gente intentaba "retenerlo para que no se les fuese. Pero él les dijo: también a otros pueblos tengo que anunciarles el Reino de Dios, porque para eso he sido enviado" (Lc 4, 42-43). Es evidente que, en este caso, el evangelio de Lucas une el sumario, en el que resume la actividad de Jesús: curar enfermos<sup>9</sup>, con el texto en el que presenta la "declaración del protagonista": su tarea es anunciar el Reino<sup>10</sup>.

Además, esta relación directa e inmediata entre el anuncio del Reino y la curación de enfermos está atestiguada explícitamente en otros momentos y pasajes fundamentales: cuando Jesús va a elegir a los "Doce" (Mt 9, 35) y los envía a la misión (Mt 10, 1, 7; Lc 9, 1-2); cuando se especifica el grupo que acompañaba a Jesús (Lc 8, 1-2); y en la misión que han de llevar a cabo los setenta y dos (Lc 10, 8-9). Especial atención merecen los textos en los que Jesús les dice a los discípulos lo que tienen que hacer en la misión a la que los envía. En esos textos, el mandato de "anunciar que ya llega el Reino de Dios" va unido siempre al mandato paralelo de "curar enfermos" (Mt 10, 7; Lc 9, 2; 10, 8). Es decir, esas curaciones son los "signos que prueban la realidad del Reino de Dios"<sup>11</sup>. El Reino "liberador" que se hace ya presente en la actualidad<sup>12</sup>. Y se hace presente interesándose por el ser humano en lo más básico y elemental: la curación de todo achaque y enfermedad, devolviéndole la

8. El evangelio de Mateo insiste en que Jesús curaba "toda" enfermedad: 4, 23; 8, 16; 9, 35; 10, 1; 12, 15; 14, 35. Cosa que también afirma Lucas: 4, 40; 6, 19. Cf. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, 251-252.

9. El sumario indica una actividad continuada, cosa que se expresa mediante tres imperfectos: *etherapeuen, exércheto, ouk eia*. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. II, Madrid, 1986, 468.

10. J. A. FITZMYER, o.c., 473.

11. P. BONNARD, *Evangelio según Mateo*, 226.

12. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, vol. I, Freiburg, 1986, 364.

salud e incluso la vida ("resucitar muertos". Mt 10, 7; cf. 11, 5). Y no conviene olvidar que estamos hablando del "discurso de la misión"<sup>13</sup>, es decir, de lo central o, si se quiere, lo esencial que (a juicio de los evangelistas) Jesús quiso que sus discípulos comunicaran en la tarea y el destino que les encomendaba.

Por supuesto, toda esta documentación sobre la relación entre el Reino y la curación de enfermos, se podría interpretar como interés por la "persona", su salud, su dignidad, etc. Quien quiera verlo de esa manera, está en lo cierto. En todo caso, sea que hablemos de la "persona", sea que hablemos de la "salud", parece que, en último término, lo que está en juego es la "vida humana" en toda su plenitud. Es indudable que, en la teología de los evangelios sinópticos, el Reino de Dios incluye, como elemento indispensable, la tarea, el empeño y hasta la lucha por asegurar (o por devolver) a las personas la plenitud de la vida humana. Con esto, no se trata de decir que el Reino de Dios se reduzca a eso. Lo que se quiere decir es que *donde no hay empeño y lucha por asegurar (en la medida de lo posible) la plenitud de la vida, no puede hacerse presente el Reino de Dios*. Por lo demás, no hace falta decir que no se trata de "hacer milagros". Por la sencilla razón de que eso no está al alcance de cualquiera que se ponga a ser discípulo de Jesús. Lo que Jesús pide no es hacer "cosas extraordinarias", que llamen la atención y que rompan las pretendidas "leyes de la naturaleza". Lo que Jesús quiere de su comunidad de discípulos es que defiendan la vida y alivien el sufrimiento de los seres humanos. Eso sí está al alcance de todo el que quiera hacerlo.

### Le expulsión de demonios

Pero hay más. En un texto fundamental, conservado por la fuente Q<sup>14</sup>, Jesús afirma que la señal distintiva, de que el Reino de Dios ya ha

13. Se trata, por supuesto, de una "composición redaccional" del evangelio de Mateo, que tiene su origen en la fuente Q y en Mc 6, 8-13. Cf. A. POLAG, *Fragmenta Q*, Munich, 1982, 42-49. Además, parece que este discurso de la misión refleja la experiencia misional y el trabajo de la comunidad de Mateo. H. FRANKEMÖLLE, *Yahwe-Bund und Kirche Christi*, NTA, 10, Munich, 1984, 134. Cf. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, 358.

14. S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 203-213. Como es sabido, la fuente Q es la que se expresa en los pasajes comunes a Mateo y Lucas, que no proviene del evangelio de Marcos.

llegado, está precisamente en que él expulsa los demonios con el poder de Dios (Mt 12, 28; Lc 11, 20)<sup>15</sup>, lo que se refiere, como voy a explicar, a la curación de enfermos.

En efecto, la simple lectura de los tres evangelios sinópticos indica claramente que los "enfermos" y "endemoniados" son dos grupos que van asociados, casi siempre, el uno al otro<sup>16</sup>. Porque, como se ha dicho muy bien, "las expulsiones de demonios y las curaciones de enfermedades son cosa idéntica para el hombre de la cultura antigua (Mc 1, 32-34 par; Mc 3, 10-12 par; Lc 6, 18 s)"<sup>17</sup>. Y aunque es verdad que pueden establecerse ciertas diferencias entre los relatos de milagro y exorcismo<sup>18</sup>, en realidad tales diferencias se reducen a que "el terapeuta tiene que vérselas con las repercusiones del demonio, el exorcista con su existencia"<sup>19</sup>. Pero, en todo caso, sabemos que los sufrimientos y los males en general se consideraban, en tiempos de Jesús, estrechamente ligados

15. Mateo lo formula diciendo "con el Espíritu de Dios", mientras que Lucas habla del "dedo de Dios". Pero ambas expresiones son, en el fondo, equivalentes en cuanto que indican el poder de Dios (cf. Ex 8, 15; Dt 9, 10; Sal 8, 4). Cf. P. BONNARD, *Evangelio según Mateo*, 279; J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, Madrid, 1987, 346.

16. Los textos se multiplican en este sentido: Mt 4, 24; 7, 22; 8, 16-17; 9, 32; 10, 8; 12, 22; 17, 15-18; Mc 1, 32. 34; 6, 12-13; 16, 17-18; Lc 4, 40-41; 8, 2; 9, 1; 11, 14; 13, 32.

17. O. BÖCHER, *daimónion*, en H. BALZ y G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, 818; Id., *Dämonen*, en *Theologische Real-encyklopädie*, vol. XVIII, 279-286, con amplia bibliografía; Id., *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*, BWANT, Stuttgart, 1970; Id., *Christus Exorcista*, BWANT, Stuttgart, 1972. Prescindo aquí de la discutida cuestión que se refiere a la existencia o inexistencia del demonio. Sobre este asunto, aparte de los estudios que acabo de citar, puede consultarse el importante trabajo de H. HAAG, *El diablo, un fantasma*, Barcelona, 1969. Aunque, en todo caso, no sé si tiene mucho sentido preguntarse por la existencia del demonio, ya que quien se hace esa pregunta, está suponiendo que ya sabe "lo que es" el demonio. Y por eso se cuestiona si "eso" existe o no existe. Cuando, en realidad, lo primero que se necesita poner en claro es "lo que entendían" los hombres de la antigüedad cuando hablaban de demonios o de posesiones diabólicas. Y "eso", en última instancia, no está claro. Por eso, me parece más correcto limitarnos a lo que es incuestionable, al menos en los evangelios: la relación que, en tiempos de Jesús, se establecía entre demonios y enfermedades. Puede consultarse, sobre esta problemática, el estudio de J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Jesús y los demonios*, en la obra en colaboración *Fe y Justicia*, Salamanca, 1981.

18. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, Salamanca, 1986, 259.

al demonio y sus fuerzas malélicas<sup>20</sup>. Lo cual quiere decir que el enfermo era una persona que, no sólo sufría en su cuerpo, sino que, además, era tenido por un ser contagiado por influencias demoniacas.

## Las Bienaventuranzas

El Reino implica y exige, como ya se ha dicho, el interés por la persona, su salud, su dignidad, su vida entera. Esto queda claro en la relación que los evangelios establecen entre el Reino de Dios y las curaciones de enfermos y endemoniados. Pero seguramente queda aún más patente en el mensaje de las Bienaventuranzas.

Naturalmente, no se trata aquí de hacer una exégesis completa de las dos versiones de las Bienaventuranzas, la de Mateo (5, 2-12) y la de Lucas (6, 20-23). Porque ni eso es el propósito de este estudio, ni semejante tarea puede entrar en los inevitables límites de este trabajo. Además, la literatura exegética y teológica sobre las Bienaventuranzas es tan abundante y tan rica que yo no sé lo que mi aportación podría añadir o lo que ya se ha dicho sobre el tema<sup>21</sup>. Por eso aquí sólo se trata de responder a esta pregunta: ¿qué aporta el mensaje de las Bienaventuranzas para comprender mejor la relación entre el Reino de Dios y la vida y la dignidad de los seres humanos?

Lo primero que se debe tener en cuenta es que la opinión más común y autorizada, entre los especialistas en esta materia, es que las tres primeras Bienaventuranzas del evangelio de Lucas (6, 20-21) son seguramente las más originales e incluso se puede afirmar que quizá se remontan a Jesús mismo<sup>22</sup>. Así pues, lo primero y lo más seguro es que Jes

19. G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formengeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh, 1974, 94. Citado por GNILKA, o.c., 259.

20. U. B. MÜLLER, *Krankheit*, III, en TRE, 19, 684. Con bibliografía en pg. 68.

21. Baste tener en cuenta que, por ejemplo, el estudio de F. Camacho sobre las bienaventuranzas de Mateo ofrece 24 páginas de bibliografía, hasta el año 1986. F. CAMACHO, *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mt 5, 3-10*, Madrid, 1986, 251-275. Bibliografía sobre las Bienaventuranzas de Lucas, en J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. II, 625-626.

22. Cf. en este sentido: U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, 280; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, 117; J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. II, 598; J. P. MEIER, *A marginal Jew*, vol. II, Nueva York, 1993, 319.

declaró dichosos a "los pobres" (Lc 6, 20; Mt 5, 3), a "los que tienen hambre" (Lc 6, 21a; Mt 5, 6) y a "los que lloran" (Lc 6, 21b; Mt 5, 5)<sup>23</sup>. Por otra parte, es también seguro que las Bienaventuranzas, como pieza fundamental del Sermón del Monte, formulan las características y exigencias básicas del Reino de Dios, puesto que este sermón es el "evangelio del Reino" (*euaggélion tês basileías*), de acuerdo con Mt 4, 17 y 4, 23<sup>24</sup>. De hecho, las Bienaventuranzas se abren, tanto en Mateo como en Lucas, por la dicha que se promete a los pobres porque de ellos "es el Reino de Dios" (Mt 5, 3; Lc 6, 20b). Por supuesto, como bien se ha dicho, "para Jesús, lo decisivo es la promesa incondicional, categórica, de salvación dirigida a las personas que se encuentran en una situación desesperada"<sup>25</sup>. Pero aquí es determinante comprender que no se trata solamente de una esperanza "apocalíptica", que se realizaría únicamente en la otra vida y más allá de este mundo. Precisamente porque a todos los que viven en situaciones desesperadas (pobreza, hambre y sufrimiento) se les dice que de ellos "es (éstin) el Reino de Dios" (Mt 5, 3; Lc 6, 20b) (no sólo que "será"), por eso la salvación, es decir, la solución "brilla ya" y "se hace ya realidad" para esas personas "en la dedicación de Jesús a los desclasados, en la convivencia con ellos y en la alegría experimentada por el gozo del amor de Dios"<sup>26</sup>.

La consecuencia, que obviamente se deduce de todo esto, es que el Reino de Dios se hace presente, no sólo dando vida a los que carecen de salud y dignidad (enfermos y endemoniados), sino además cambiando

el mismo sentido, S. SCHULZ, *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich, 1972, 76; H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium* (HThK) I, 1969, 330. No opina así J. Dupont, *Les Béatitudes*, 2713. Por eso, según J. Gnifka, esta postura está avalada por un "consenso" (l.c.). Si bien hay quienes piensan que fue Lucas el que cambió la forma original, en tercera persona (como hace Mateo), y formuló las Bienaventuranzas en segunda persona. Cf. J. A. FITZMYER, o.c., 600; J. P. MEIER, o.c., 320. Por lo que se refiere a la primera bienaventuranza, la lista de autores que consideran más original el texto de Lucas, en F. CAMACHO, *La proclama del reino*, 107, nota 292, en pg. 209.

23. Según esto, las añadiduras que puso Mateo serían: 1) los pobres "de espíritu"; 2) los que tienen hambre "y sed de justicia"; 3) los "aflijidos" (*penthoûntes*), en vez de los que "lloran".

24. J. D. KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Minneapolis, 1989, 266.

25. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, 255.

26. U. LUZ, o.c., 256.

las situaciones sociales desesperadas que se traducen en pobreza, hambre y sufrimiento. El problema concreto que se presenta, para muchos cristianos, al intentar comprender y aceptar el mensaje de las Bienaventuranzas está seguramente, no tanto en la dificultad que lógicamente lleva consigo el hecho de resolver las situaciones de pobreza, hambre y sufrimiento, sino que, como acertadamente ha indicado U. Luz, "una larga historia hermenéutica" ha desembocado en dos cosas: 1) la *etización* de las Bienaventuranzas, convertidas en "un catálogo de virtudes"; 2) la *interiorización*, que ha hecho que "pasen a primer plano, cada vez con más fuerza, las virtudes religiosas: humildad, renuncia al mundo y al pecado, perseverancia en la fe, etc."<sup>27</sup>. Y como prueba de todo esto, el mismo U. Luz recuerda un texto de J. G. Herder, para quien "bienaventurados son los que pueden prescindir de todo... porque el cielo está en su alma"<sup>28</sup>. O, en palabras de P. Bultmann, "pobres de espíritu" son aquellos que aguardan el futuro plenamente cósmico de Dios "y que se liberan internamente en tal espera de aquello que los ata al aquí y ahora"<sup>29</sup>. Es evidente que, desde el momento en que las Bienaventuranzas se ven "reducidas" a meras "virtudes" y además a virtudes "religiosas", la fuerza transformadora del mensaje del Reino se ve inevitablemente mutilada. Porque en esas condiciones siempre habrá cristianos que contenten su alma y su conciencia con una saludable religión, por más que en la vida de mucha gente haya demasiada hambre y demasiado sufrimiento.

### La dignidad de la vida

El problema no estaba sólo en la intervención del demonio, sino, sobre todo, en que la enfermedad se consideraba como un mal y un castigo directamente relacionado con el pecado. Dicho de otra manera, el enfermo era un ser humano que tenía, no sólo una *vida amenazada*, sino, además, una *vida indigna*. En efecto, según las tradiciones de los pueblos del Oriente antiguo, las enfermedades se interpretaban de acuerdo con valoraciones de carácter sagrado, concretamente en relación con el peca-

27. *El evangelio según Mateo*, 301.

28. *Christliche Reden*, 22, en *Werke*, 36, Karlsruhe, 1826, 11.

29. *Marburger Predigten*, Tübingen, 1966, 1821. Citado por U. LUZ, o.c., 302, nota 120.

do y, por tanto, como maldición divina. Esta manera de entender la enfermedad estaba profundamente arraigada en Israel, ya desde las tradiciones del Pentateuco (Ex 9, 14 s; Nm 12, 9-14; Lev 26, 14-16; Dt 28, 21 s)<sup>30</sup>. Como ya notó acertadamente G. von Rad, la antigua afirmación: "Yo, Yahvé, soy tu médico" (Ex 15, 26) tenía en su origen un sentido muy realista, programático y quizás también polémico<sup>31</sup>. Por eso, desconfiar del interés de Yahvé por curar, recurriendo a los médicos, era un acto de incredulidad (2 Cro 16, 12). Porque el sufrimiento venía de Yahvé, él sólo podía curar y vengar al paciente (Job 5, 18). De todas maneras, finalmente en Israel se introdujo la idea de que el médico también cumplía una misión (Eclo 38, 1-15). En todo caso, el convencimiento de la íntima conexión entre el pecado y la enfermedad corporal era el presupuesto tácito, pero fundamental, de los complicados ritos y ceremoniales de purificación que se imponían a los enfermos<sup>32</sup>.

Esta relación entre la enfermedad y el pecado era una idea comúnmente admitida en la sociedad y en el tiempo de Jesús. Probablemente tal relación aparece ya en el relato de la curación del paralítico, cuando Jesús, de manera sorprendente, antes de curar al enfermo y, al parecer, sin venir a cuento, empieza por perdonarle sus pecados (Mc 2, 6 par)<sup>33</sup>. En el evangelio de Juan, la conexión entre enfermedad y pecado está atestiguada claramente (Jn 5, 14), especialmente en el relato de la curación del ciego de nacimiento: en cuanto los discípulos se cruzan con aquel desgraciado, la pregunta es "quién pecó", puesto que había nacido de aquella manera (Jn 9, 2). Y la misma mentalidad reaparece en otros escritos del Nuevo Testamento. Por ejemplo, cuando san Pablo afirma

30. Cf. J. SCHARBERT, *Krankheit*, II, *Altes Testament*, en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XIX, 1990, 682.

31. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1972, 345. Cf. J. HEMPEL, *Ich bin der Herr, dein Artz*, ThLZ, 1957, 806-826; N. LOHFINK, *Ich bin Jabwe, dein Artz*, en *Ich will euer Gott werden*, Stuttgart, 1981, SBS, 100, 11-73.

32. Así, por ejemplo, en los Salmos: 32, 1 s; 38, 3 s; 39, 9, 12; 41, 5; 69, 6; 103, 3; 107, 17 s. G. VON RAD, o.c., 346. Para analizar más a fondo toda esta mentalidad, cf. J. SCHARBERT, *Krankheit*, II, *Altes Testament*, 680-683, con amplia bibliografía en pg. 683.

33. Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 116. Para la concepción judía sobre este asunto, cf. H. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1961, vol. I, 495.

que el mal comportamiento de los cristianos de Corinto es la causa de que entre ellos hubiera tantos enfermos y achacosos e incluso que murieran tantos (1 Co 11, 29-30)<sup>34</sup>. La misma idea vuelve a aparecer en la carta de Santiago (St 5, 15). Sin duda alguna, la enfermedad era, lo mismo para Israel que para el cristianismo primitivo, no sólo una cuestión que afectaba a la medicina, sino sobre todo un fenómeno religioso<sup>35</sup>.

### Lo primero para Jesús

Es determinante tener en cuenta esta manera de interpretar las enfermedades cuando se trata de analizar lo que los evangelios nos quieren decir en los numerosos relatos de curaciones, tanto de enfermos como de endemoniados. Porque, tal como están redactados tales relatos, lo más claro que hay en ellos es que el Reino de Dios se manifiesta, primordialmente, en dar vida. Vida en plenitud a los que la tienen disminuida, amenazada o insegura (enfermos). Y vida digna, vida rescatada de la humillación y del desprecio, a los que tienen que soportar el ser vistos como pecadores o incluso como endemoniados. Si lo primero para Jesús es el Reino, lo primero para Jesús es la vida. Así, para entender lo que significa el Reino, hay que empezar por lo más elemental, lo más inmediato, lo que todo el mundo entiende y lo que todos necesitamos y apetecemos, como lo más básico: el instinto de vivir. Y vivir con seguridad y con dignidad.

Soy consciente de que, al decir todo esto, estoy repitiendo cosas que ya he dicho antes. Es posible que por eso, este libro pueda resultar pesado para algunos lectores. Sin embargo, aun a riesgo de correr ese peligro, insisto aquí en que lo primero para Jesús es la vida, porque con ello lo que pretendo dejar claro, desde ahora, es que lo primero para Jesús no es la religión. Hubo tiempos en que, por la religión, se le quitó a la gente la vida. Y hoy en día, por la religión, se les limitan a las personas sus derechos fundamentales o se atenta contra su dignidad. Es claro que la religión que haga eso (sea la que sea), no entra ni puede entrar en el proyecto evangélico del Reino de Dios.

34. Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. II, Madrid, 1987, 514. Cf. O. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/2, 36.

35. H. FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus*, en *Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament*, 17/2, Gütersloh, 1994, 716.

### "Esta" vida y la "otra" vida

Me parece que entender el Reino, a partir de todo lo que acabo de explicar, es seguramente lo más claro y lo más inmediato que aparece en los evangelios. No insisto más en este punto que ya está suficientemente explicado.

Por otra parte, al hablar así del Reino, no lo estamos recortando, ni lo estamos reduciendo, ni lo estamos rebajando. Sencillamente, lo estamos poniendo en su sitio. Y reconocemos todo el rango que tiene. Porque lo más importante y lo más grande que nos ha dado Dios es la vida. De manera que el Dios de nuestra fe se presenta, en los escritos del Nuevo Testamento, como el "Dios viviente"<sup>36</sup>. Y Jesús dice que él es "la vida" (Jn 14, 8). Lo que pasa es que la teología, cuando se ha puesto a especular sobre el asunto de la vida, ha hecho un lamentable servicio a nuestra posibilidad de entender el Evangelio. Porque, concretamente a partir de santo Tomás, la distinción y la separación (demasiado simple) entre lo que pertenece a la vida sin más y lo que está por encima de la vida, o sea, la famosa distinción entre lo *natural* y lo *sobrenatural*, ha llevado a teólogos y estudiosos del Evangelio a explicar lo del Reino de tal manera que, con demasiada frecuencia, no se ha caído en la cuenta de que lo básico, lo fundamental, el punto de partida está (y tiene que estar) en "esta" vida<sup>37</sup>. Por supuesto, como después explicaré, el Reino, que tiene su centro en esta vida, sólo alcanzará su plenitud total más allá de esta vida. Y en ese sentido, se puede y se debe hablar de vida "eterna". Pero con tal que esa plenitud de salvación, que esperamos por la fe, no nos lleve a sucumbir en dos peligros que se han dado y se siguen dando entre teólogos. Primero, desviar la atención y el interés de "esta" vida a la "otra". Segundo, hablar del Reino y de la vida con tal embrollo de conceptos y palabras que, a la hora de la verdad, casi nadie se ente-

36. Mt 16, 16; 26, 63; Jn 6, 57; Hch 14, 15; Rm 9, 26; 14, 11; 2 Co 3, 3; 6, 16; 1 Ts 1, 9; 1 Tm 3, 15; 4, 10; Hb 3, 12; 9, 14; 10, 31; 12, 22; 1 Pe 1, 23; Ap 4, 9. 10; 7, 2; 10, 6; 15, 7.

37. Para todo el problema de la distinción entre lo "natural" y lo "sobrenatural", con la controversia y matizaciones que se han hecho al respecto en el presente siglo, cf. K. RAHNER, *Sobrenatural, Orden*, en *Sacramentum Mundi*, vol. VI, Barcelona, 1976, 389-396, con la bibliografía fundamental sobre el tema. Buena exposición del problema y su desarrollo, en L. F. LADARIA, *Antropología Teológica*, Roma, 1983, 141-170. Con bibliografía abundante.

ra, ni de lo que es el Reino, ni de lo que es la vida que nos aporta el Reino<sup>38</sup>. Tengo la impresión de que en esto se han atascado demasiados intentos de explicar lo que es el Reino de Dios.

Por supuesto, la pregunta más frecuente que se han planteado los teólogos sobre el Reino de Dios no se refiere (directamente) a la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. La gran pregunta que se ha hecho la teología (desde el siglo XIX) es *cuándo* viene el Reino de Dios. Quiero decir: lo que más ha preocupado a los teólogos es si el Reino vendrá en el futuro y sólo en el futuro último, o sea, al final de los tiempos, como pensó A. Schweitzer<sup>39</sup>, si ya vino y se cumplió en la vida y en la actividad de Jesús, según la opinión de Ch. Dodd<sup>40</sup>, o si, más bien, hay que adoptar una postura intermedia, que se resumiría en el "ya pero todavía no", la fórmula que adoptó O. Cullmann<sup>41</sup>.

Ahora bien, a mí me parece que esta pregunta sobre *cuándo* se realiza el Reino de Dios, en el fondo, nos remite a la *cuestión de la vida* en la que se realiza el Reino. Porque, como muy bien ha observado Jon Sobrino, "para responder al cuándo hay que saber el qué es el Reino de Dios"<sup>42</sup>. Y, como acabamos de ver, el Reino se relaciona, ante todo, con la vida. O dicho más claramente, la realización del Reino es la realización de la vida. El problema está en que muchos teólogos, en cuanto se plantea el asunto de la vida, se hacen un lío con la interminable discusión sobre si el Reino se refiere a "esta" vida o a la "otra" vida. En otras palabras, si el Reino tiene o no tiene una dimensión futura. Es verdad que, sobre este punto, existe una discusión de fondo, que se viene arrastrando desde el siglo pasado. Que el Reino apunta a un futuro que esperamos alcanzar, es algo que hoy no se duda. Pero, como ha escrito acertadamente Julio Lois, "en realidad la cuestión más discutida se centra en cómo entender esa dimensión futura del Reino. ¿Futuro inminente?"

38. Para todo el asunto de las relaciones entre la vida, la fe y la salvación, véase: J. CASTILLO, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1977, 181-277.

39. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Lebens-Jesu-Forschung*, Munich, 1966, 402-450.

40. Ch. DODD, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1961, 146 ss.

41. O. CULLMANN, *La historia de la salvación*, Barcelona, 1967, 217-226. Para todo este asunto, véase el excelente resumen que hace J. SOBRINO, *Jesucristo libertador*, Madrid, 1991, 143-146.

42. *Jesucristo libertador*, 146.



¿Futuro cercano? ¿La inminencia o cercanía fue más bien creación de aquella comunidad postpascual? ¿Pensó Jesús que el Reino futuro era una realidad trascendente que llevaría consigo el fin del mundo o lo entendió más bien como una transformación de la historia y no como una superación de la misma? Está aquí en juego nada menos que la incidencia en la historia del proyecto de Jesús y, por tanto, el cómo han de relacionarse con la realidad sus seguidores/as al asumir ese proyecto"<sup>43</sup>.

Yo creo que esta complicada discusión deja de tener sentido en cuanto caemos en la cuenta de que la relación más directa e inmediata del Reino es con "esta" vida. Quiero decir: o negamos el valor histórico de la insistente afirmación de los evangelios sobre el entusiasmo que suscitó, en la gran masa del pueblo más simple, el anuncio de la llegada del Reino; o no tenemos más remedio que aceptar que lo del Reino se refiere a lo que aquellas gentes más deseaban y más necesitaban. Y eso era, sin duda alguna, por lo menos, *vivir*. Y, además, *vivir con dignidad*.

### El Reino como plenitud de vida.

Pero hay más. El entusiasmo de la gente se comprende mejor si tenemos en cuenta algo más concreto que ya he dicho antes. Los dirigentes religiosos de aquel pueblo, concretamente escribas y fariseos, esperaban la venida del Reino como un yugo: *el yugo de la Ley*. Es decir, para aquellos dirigentes, el Reino vendría en cuanto el pueblo se sometiera incondicionalmente, no sólo a las exigencias éticas de la Torá, sino además a los incontables preceptos y observancias y ritualismos que los letrados cargaban sobre las abrumadas espaldas de la pobre gente. Y eso significa obviamente que el pueblo sencillo tenían que pensar en la venida del Reino como una carga insostenible que le iban a echar encima, además de las muchas cargas de escasez, de hambre, de sufrimientos y de miseria, que ya llevaban soportando tantos años. ~~Rues bien, estando así las cosas se comprende el sentido exacto y el alcance que tuvo el entusiasmo popular que se produjo en cuanto Jesús se puso a decirle a aquel pueblo que ya llegaba el Reino, pero no como lo anunciaban los dirigentes, no como el yugo de la religión que le iba a oprimir aún más, sino como vida, como libertad, como gozo y alegría, como dignidad.~~

43. J. LOIS, *La investigación histórica sobre Jesús*, en Frontera. Pastoral Misionera, n. 4, octubre-diciembre 1997, 418.

para cuantos se veían y eran vistos como indignos, como pecadores despreciables o como endemoniados peligrosos. ~~En definitiva, el Reino como plenitud de vida.~~ Ahora bien, esto tuvo que provocar inevitablemente un enfrentamiento: el conflicto entre los dirigentes y Jesús. Con esto llegamos al punto capital para entender lo que quiso decir Jesús cuando se puso a anunciar el Reino.

## EL CARÁCTER CONFLICTIVO DEL REINO

## Defender la vida es un riesgo

He analizado la relación entre el Reino y la vida. Y el punto de referencia para este análisis ha sido lo primero, lo más inmediato, que dicen los evangelios sinópticos cuando presentan a Jesús anunciando la llegada del Reino: su actividad en favor de la vida, mediante las numerosas curaciones de enfermos y endemoniados. Y también en el Sermón del Monte, el "evangelio del Reino"<sup>1</sup>, en la proclama de las Bienaventuranzas, donde Jesús se pronuncia en favor de quienes tienen la vida más amenazada: los pobres, los hambrientos y los que sufren. Esta relación entre el Reino y la vida de los seres humanos aparece expresamente destacada en numerosos relatos de Mateo y Lucas. Lo cual no quiere decir que el evangelio de Marcos ignore la conexión entre el Reino y la vida, en el sentido ya explicado en el capítulo anterior. Todo lo contrario. Marcos afirma la relación entre Reino y vida con la misma (o más) fuerza que Mateo y Lucas. Pero no sólo eso. La sorprendente originalidad de Marcos está, sobre todo, en que nos hace caer en la cuenta de que la defensa de la vida es un asunto comprometido y arriesgado. Porque ponerse de parte de la vida y defender la vida, como la defendió Jesús, es algo que no se puede hacer impunemente. Jesús defendió la vida de los que la tienen más amenazada y más pisoteada, pero eso le llevó directamente al inevitable enfrentamiento con los enemigos de la vida. Concretamente, el enfrentamiento con los que cometen las agresiones

1. Según la ya referida y feliz formulación de J. D. KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, 266.

más hondas contra la vida humana, que son, no sólo los hombres del poder político, sino además, y de la manera más sutil y camuflada, los hombres del poder religioso. Al menos, eso es lo que pasaba en la sociedad del tiempo de Jesús, tal como Marcos presenta lo que ocurrió cuando el propio Jesús se puso a decir que llegaba el Reino de Dios y, además, cuando se puso a actuar de acuerdo con las exigencias del Reino que anunciaba. Por lo demás, al hablar de "hombres del poder religioso", sabemos, por el conjunto de los evangelios, que tales hombres fueron, en concreto, los escribas (Mc 3, 22; 2, 6. 16) y fariseos (Mc 2, 16. 18. 24; 3, 6), primero; y a medida que fue avanzando la vida y el conflicto de Jesús, los ancianos (senadores) y, sobre todo, los sumos sacerdotes. De todo esto se tratará con más detalle en los capítulos siguientes.

### Anuncio del Reino y conflicto

Como es bien sabido, Marcos introduce el relato de la tarea apostólica de Jesús en Galilea con un sumario, breve y condensado, en el que resume lo más fundamental, el núcleo o contenido esencial, de lo que el mismo Jesús quiso transmitir (Mc 1, 14-15). Este sumario, como ya indiqué antes, recopila los términos teológicos centrales del relato de Marcos: "cumplimiento del tiempo", "Reino de Dios", "conversión", "fe", "Evangelio"<sup>2</sup>. Esto indica con claridad hasta qué punto es determinante este sumario para interpretar y comprender el conjunto de episodios que Marcos expone a continuación<sup>3</sup>. Por otra parte, como ya expliqué en su momento, el concepto clave, en este sumario, es el Reino de Dios. Ahora bien, lo primero que se dice, al introducir el tema del Reino, es que Jesús empieza su ministerio a partir de un hecho trágico: "después que Juan fue entregado" (Mc 1, 14). El verbo que utiliza Marcos, en este caso (*paradidomi*), es el mismo que se repite para hablar del final, también

2. SCHMITHALS, W., *Das Evangelium nach Markus*, en *Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament*, 2/1, Würzburg, 1979, 95.

3. Sobre la centralidad de este sumario, están generalmente de acuerdo los comentaristas. Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 74; R. PESCH, *Das Markus-evangelium*, I, Freiburg, 1976, 100; J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg, 1981, 47. Otra cuestión es si aquí se recoge un *ipsissimum verbum* de Jesús, cosa que, de hecho, se discute. Pero, en todo caso, como se ha dicho acertadamente, se trata de "una nueva y atinada formulación de su predicación del Reino". J. GNILKA, o.c., 75.

trágico, de Jesús (Mc 9, 31; 10, 33; 14, 41)<sup>4</sup>. El comienzo de la actividad de Jesús se sitúa en un contexto conflictivo. Así, la causa del Reino queda marcada por el conflicto desde el primer momento<sup>5</sup>.

### ¿Por qué el conflicto?

La pregunta que obviamente se plantea aquí es: ¿por qué el asunto del Reino resulta conflictivo hasta el punto de que, desde el primer momento, se está hablando de enfrentamiento y, por cierto, de enfrentamiento mortal? La serie de episodios que Marcos relata a continuación del sumario programático inicial da la respuesta a esta pregunta. En efecto, en cuanto Jesús reúne a los primeros discípulos (Mc 1, 16-20), es decir, una vez que Jesús ha empezado a formar el grupo que constituirá la comunidad a partir de la cual va a anunciar el mensaje del Reino, enseguida Marcos sitúa ocho relatos en los que aparece, insistentemente repetido, el enfrentamiento de Jesús con la religión instituida: sus leyes, sus tradiciones, sus autoridades. Hasta desembocar en el complot, organizado por el poder religioso y el poder político, para matar a Jesús (Mc 3, 6). Naturalmente, no es mi intención analizar aquí estos ocho relatos, ya que eso está fuera de lo que yo pretendo en este estudio. Sólo quiero hacer caer en la cuenta de dos cosas, que explico a continuación.

### Lo constante en la actuación de Jesús

Lo primero que los ocho episodios tienen en común, al relatar la actuación de Jesús, es la *defensa de la vida y la dignidad de la vida*. Esto está claro cuando sana al endemoniado en la sinagoga (Mc 1, 21-27), ya que, para Marcos, enfermos y endemoniados son, en definitiva, lo mismo: personas que tienen la vida disminuida o amenazada (Mc 1, 32. 34; 6, 12-13; 16, 17-18) y, en cualquier caso, llevan una vida indigna, al ser gentes consideradas como esclavos del demonio<sup>6</sup>. La defensa de la vida

4. Cf. J. GNILKA, o.c., 75; W. POPKES, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT*, en *ATHANT* 49, Basel-Zurich, 1967, 143-145.

5. C. BRAVO, *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina*, Santander, 1986, 82-83.

6. Donde más claramente aparece esta mentalidad popular acerca de la posesión diabólica es en el relato del endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-20). El endemoniado se relaciona con el cementerio y los sepulcros (vv. 2. 3. 5) y con cadenas

está aún más clara en el relato siguiente, que empieza por la curación de la suegra de Pedro (Mc 1, 30-31), y afirma a continuación que "curó a muchos enfermos de diversos males y expulsó a muchos demonios" (Mc 1, 34). Sea cual sea el origen de esta indicación genérica<sup>7</sup>, lo que resulta indiscutible es que Marcos quiere afirmar, basándose en el hecho de alguna curación concreta<sup>8</sup>, la significación de Jesús como defensor de la integridad y dignidad de la vida. Eso, por lo menos, es lo que aparece con más claridad en el relato<sup>9</sup>. Esto mismo queda aún más patente en el episodio que Marcos sitúa inmediatamente después: la curación del leproso (Mc 1, 40-45). Sabemos que la lepra es considerada, en la Biblia y en el judaísmo, como uno de los peores males que pueden afectar al ser humano. De manera que la curación de esta enfermedad se comparaba con la resurrección de un muerto<sup>10</sup>. Obviamente, en este caso, la acción de Jesús en defensa de la vida es más significativa y, como veremos enseguida, más conflictiva.

El relato del parálítico, que viene a continuación (Mc 2, 1-12), se sitúa en este mismo contexto de ideas. Jesús empieza por perdonarle los pecados (v. 5) y a continuación le devuelve la salud (vv. 11-12). Es decir,

y grillos (v. 4), es decir, se trata de una situación de muerte y de esclavitud, según el término *pedais*, que connota un cautivo de guerra, reducido a esclavo. Cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos*. Córdoba, 1995, 434-435. Para la mentalidad de aquel tiempo, no podía haber mayor indignidad.

7. Se discute si la afirmación de las curaciones masivas pertenece a la tradición (en la que se basa Marcos para su relato) o es, más bien, redaccional, es decir, es fruto de la redacción que elabora el propio Marcos. Para esta cuestión, véase J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 100.
8. Cf. J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, 70.
9. Digo esto porque, al leer no pocos comentarios exegéticos, uno tiene inevitablemente la impresión de que los estudiosos se esfuerzan, con derroches de ingenio, por descifrar cuestiones que, con frecuencia, no pasan ni pueden pasar de ser meras hipótesis (si tal formulación pertenece a la tradición o a la redacción, si la comunidad de Marcos estaba en ésta o en aquella situación, etc), mientras que no destacan suficientemente lo que resulta más obvio, lo más patente en el texto, lo que el evangelista quiere comunicar a los creyentes. Un ejemplo, concreto y elocuente, de lo que acabo de decir, es la serie de hipótesis que se han hecho acerca del relato de la curación del leproso (Mc 1, 40-45). De estas hipótesis nos da cuenta J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 105-106.
10. Cf. J. GNILKA, o.c., 107. Más ampliamente en R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?*, Freiburg, 1970, 52-113.

Jesús le concede la plenitud de la vida, puesto que, no solamente le da el vigor a su cuerpo, sino que además le restituye la dignidad de la que estaba privado por causa de la lacra religiosa y social que representaba el ser tenido por un pecador. Aquí es importante destacar que, según la interpretación más autorizada, el significado original de este pasaje no está en afirmar el poder del "Hijo del hombre" (v. 10), sino en destacar el rasgo humano de Jesús, que da vida al hombre entero, liberándolo en su cuerpo (parálisis) y en su espíritu (pecado, culpa, lacra social)<sup>11</sup>.

Inmediatamente después de la curación del parálítico, Marcos sitúa dos sucesos íntimamente relacionados entre sí: el llamamiento del publicano Leví y el banquete que Jesús y sus discípulos comparten con publicanos y pecadores (Mc 2, 13-17). Lo importante, para lo que aquí se trata de estudiar, es la sentencia que el evangelista pone en boca de Jesús al final de todo el relato: "No necesitan médico los sanos, sino los enfermos" (v. 17). Se ha discutido si esta sentencia estaba o no estaba en la primera redacción del evangelio o fue, más bien, una añadidura posterior<sup>12</sup>. Lo más seguro es que la sentencia pertenece a la primera redacción, ya que Marcos incluyó en su evangelio una serie de frases que expresan una intuición "natural" que se expresa mediante una contraposición (Mc 2, 19. 27; 3, 4; 7, 15; 12, 17)<sup>13</sup>. Ahora bien, la sentencia de Jesús habla de médico y de sanación de enfermos. Con lo que el evangelio quiere expresar que la comida compartida, símbolo de coincidencia, de comunión y de participación con los comensales, es la afirmación de que el Reino de Dios (cf. Mc 14, 25; Lc 13, 29; 14, 16 ss) se realiza en la restitución de la vida en plenitud: alimento, dignificación de pecadores y excluidos y hasta disfrute y gozo del vivir, tal como se manifiesta en quien celebra un gran banquete<sup>14</sup>.

Esto mismo se viene a decir en el pasaje sobre el ayuno, que Marcos pone a continuación (Mc 2, 18-22). Aquí hay que destacar que, en este contexto de explicación de lo que significa en concreto el anuncio del

11. Cf. en este sentido, E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin, 1966, 103-104.
12. En favor de esta opinión se inclina, por ejemplo, R. PESCH, *Zöllnergastmahl (Mk 2, 15-17)*, en *Mélanges bibliques* (homenaje a B. Rigaux), Gembloux, 1970, 75. Citado por J. GNILKA, o.c., 122.
13. Cf. J. GNILKA, o.c., 122.
14. Cf. W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus*, 171.

Reino, Jesús interpreta su presencia en la comunidad cristiana como una fiesta de bodas. De manera que ésa es la razón por la que los miembros de la comunidad "no pueden ayunar" (v. 19). Si tenemos en cuenta que el ayuno, en las religiones antiguas y concretamente en la Biblia, expresaba una relación directa, no sólo con la penitencia y la purificación, sino además con el duelo y el luto<sup>15</sup>, entonces es claro que el Reino se manifiesta y se realiza en la vida y, más concretamente, en la fiesta por excelencia de la vida, que es el banquete de bodas. Con un matiz importante: el ayuno, no sólo el prescrito por la ley, sino sobre todo el voluntario, se había destacado con mayor firmeza durante los dos últimos siglos anteriores al cristianismo<sup>16</sup>. Pues bien, en este contexto, Jesús afirma la presencia del Reino como banquete de boda, es decir, como fiesta y gozo compartido. Y sabemos que, en este planteamiento, coincide la tradición de la fuente Q que nos transmiten Mateo y Lucas (Mt 11, 16-19; Lc 7, 31-35)<sup>17</sup>. Jesús, a diferencia de Juan bautista, no ayuna, sino que come y bebe hasta ser considerado como un comilón y un borracho. Teniendo en cuenta que el mismo Jesús ha afirmado, poco antes, que Juan no pertenecía al Reino de Dios<sup>18</sup>. Más aún, el más pequeño en el Reino es más grande que Juan (Mt 11, 11; Lc 7, 28). Pero, sobre todo, en la tradición común a Mateo y Lucas, el Reino se explica como un banquete (Lc 14, 15-16), concretamente como un banquete de boda organizado por un rey (Mt 22, 2). Sin duda alguna, en los evan-

gelios sinópticos, el Reino de Dios se comprende a partir de lo que, en la vida, representa la mesa compartida<sup>19</sup>, en su manifestación más exuberante: el gozo y el disfrute de una gran fiesta de bodas.

Por último, Marcos completa esta secuencia de los ocho relatos, en favor de la vida, con dos episodios relacionados con la observancia del sábado: la transgresión de la Ley que cometieron los discípulos cuando se pusieron a arrancar espigas (Mc 2, 23-28); y la curación del manco en la sinagoga (Mc 3, 1-6). En ambos casos, lo que aparece, de manera más clara y más directa, es precisamente la defensa de la vida. En el primero, porque los discípulos tenían hambre, como indican expresamente Mateo y Lucas (Mt 12, 1; Lc 6, 1)<sup>20</sup>. Además, Marcos también habla enseguida del problema del hambre (Mc 2, 25-26), con lo que viene a decir que el sustento de la vida se antepone al sometimiento a las observancias legales. En el segundo relato, la referencia a la vida es más explícita. La pregunta de Jesús lo dice con fuerza: "¿Qué está permitido en sábado: hacer el bien o hacer el mal; salvar una vida o matar?" (v. 4)<sup>21</sup>. Es decir, lo que Jesús plantea no es simplemente la curación de un lisado, sino el problema más radical, que se puede plantear, cuando se trata de enjuiciar para qué sirve la religión, simbolizada (en este caso) en el sometimiento a la observancia del sábado. En otras palabras, lo que el Evangelio plantea es la cuestión decisiva: ¿para qué está la religión en

15. Cf. P. GERLITZ, *Fasten/Fasttage*, en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XI, 42-43, con amplia bibliografía en pg. 44-45.

16. J. GNILKA, *El Evangelio según san Marcos*, vol. I, 132.

17. S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der evangelisten*, Zürich, 1972, 379-386.

18. En Lc 16, 16, se dice que "la ley y los profetas llegaron hasta (*mechri*) Juan; desde entonces se anuncia el Reino de Dios". La preposición *mechri* puede tener dos sentidos: inclusivo o exclusivo. Por eso, en principio, la expresión "hasta Juan" es necesariamente ambigua. Podría incluir a Juan en el Reino o también excluirlo. Sin embargo, en la perspectiva de Lucas, la figura de Juan y el tiempo de su ministerio marcan el período de transición: acaba el "tiempo de Israel" y se inaugura la nueva etapa, el "tiempo de Jesús". Cf. J.A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, 730. Un estudio más amplio de este asunto, en W.G. KÜMMEL, "Das Gesetz und die Propheten". *Lukas 16, 16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologia der Lukasschriften*, en O. BÖCHER - K. HAACKER (Eds.), *Verborum Veritas*, Hom. a Gustav Stählin, Wuppertal, 1970, 89-102.

19. Ha estudiado precisamente este punto, con amplitud y profundidad, R. AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Santander, 1994.

20. Marcos omite la alusión al hambre porque quiere concentrar la atención sobre la acción de arrancar espigas, que, desde el punto de vista fariseo, constituía una transgresión de la Ley. J. MATEOS, F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, 259. El arrancar espigas se consideraba como trabajo de recolección: "Porque no está permitido arrancar una planta de arroz, una rama, ni siquiera cortar una hoja o cualquier tipo de fruto" Filón, *Vita Mos.* 2, 22. Citado por J. GNILKA, *El Evangelio según san Marcos*, vol. I, 142, nota 270.

21. Estrictamente, el texto no habla de *dsóé* (vida), sino de *psyché* (alma). Pero, como se ha dicho muy bien, aquí *psyché* expresa la persona humana como objeto de los verbos *sósai*, que significa "hacer salvo" o "guardar incólume", y *apokteínai*, que indica "dar muerte". R. PESCH, *Das Markusevangelium*, vol. I, 192. En el mismo sentido, de "salvar un vida o matar", traduce J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 145. La misma contraposición se encuentra, por ejemplo, en J.P. MEIER, *A marginal jew*, vol. II, 682.

este mundo? ¿para dar vida o para dar muerte?<sup>22</sup>. Teniendo en cuenta un matiz importante: los judíos permitían ayudar al que estaba amenazado de muerte, aunque fuera sábado; lo que no permitían era curar al que podía esperar al día siguiente<sup>23</sup>. Pero Jesús aquí radicaliza el problema que, como sabemos por la experiencia histórica, tantas veces ha planteado, y sigue planteando, la religión, a saber: si la religión es fuente de vida o es fuente de muerte. Y, por desgracia, somos conscientes de que las religiones han cometido, y siguen cometiendo, demasiadas agresiones contra la vida humana.

Hay, por tanto, un hilo conductor y hasta un denominador común en los ocho relatos que Marcos sitúa a continuación del breve sumario, que introduce y resume la tarea de Jesús: el anuncio del Reino de Dios. Ahora bien, ese hilo conductor y ese denominador común es la vida, como queda atestiguado en la pregunta más fuerte, que plantea Jesús precisamente en el relato final, el que cierra la sección: "¿Qué está permitido en sábado: hacer el bien o hacer el mal; salvar una vida o matar?" (Mc 3, 4). Lo verdaderamente decisivo para Jesús es la defensa de la vida, la dignificación de la vida y hasta el disfrute de la vida<sup>24</sup>. Con estos

22. Como se ha dicho muy bien, "como este precepto (el del sábado) se consideraba cima y compendio de toda la Ley, todo precepto que apele a la voluntad divina ha de servir para potenciar la vida y la libertad del hombre, no para someterlo y disminuirlo". J. MATEOS - E. CAMACHO, o.c., 280.

23. Se sabe que los seguidores de la escuela de Hillel discutían con los de Schammai si era lícito en sábado consolar a los afligidos y visitar a los enfermos. J. GNILKA, o.c., 148. No creo que sea aceptable disminuir la fuerza del pasaje aduciendo que la alusión a la "vida" sea simplemente una expresión semítica que equivalía a la curación de enfermos, como sugiere J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, 106. Por lo demás, como ha dicho GEZA VERMES, "el principio general nunca ha planteado dudas en el judaísmo: la salvación de la vida tiene prioridad siempre". *La religión de Jesús el judío*, 39. La cuestión está en sí, en aquel tiempo, se podía curar a un enfermo que no presentaba peligro de muerte.

24. Decir que el Reino de Dios incluye también "el disfrute de la vida" no es, en modo alguno, pretender recortar las exigencias y renunciaciones que conlleva la predicación de Jesús sobre el Reino. Esa expresión se refiere a lo que los mismos evangelios nos indican cuando presentan el Reino como un banquete de bodas, como una fiesta de gozo y alegría. Es decir, se trata de defender la vida en su totalidad y con todas sus consecuencias. Lo cual, como veremos más adelante, lleva consigo exigencias durísimas, que pueden conducir a la misma muerte, como

relatos, Marcos quiere expresar lo mismo que afirma la tradición común a Mateo y Lucas: que el Reino se hace presente y se realiza allí donde se defiende y se potencia la vida.

### El conflicto por defender la vida

Lo segundo que hay en común en los ocho relatos, que coloca Marcos inmediatamente después del anuncio programático del Reino, es lo siguiente: ponerse de parte de la vida, tal como, de hecho, funciona la sociedad, es algo que no se puede hacer impunemente. De ahí, la segunda cosa, que aparece en los ocho relatos mencionados: *el conflicto que desencadena la defensa de la vida*. En efecto, en los ocho episodios aparece siempre, de una manera o de otra, el conflicto que provoca la actuación de Jesús. Y es claro que Marcos ha seleccionado estos relatos y los ha unido precisamente con esa intención. Mateo y Lucas, que cuentan los mismos hechos<sup>25</sup>, los sitúan en contextos distintos, porque su intención no es aunarlos en torno al tema del conflicto, como hace Marcos. Los comentaristas a este evangelio suelen indicar que los relatos de conflicto están agrupados en Mc 2, 1-3, 6<sup>26</sup>. Pero, en realidad, las situaciones conflictivas, en el evangelio de Marcos, empiezan antes. En cuanto se indica el proyecto de Jesús, anunciar el Reino (Mc 1, 14-15); y enseguida de la llamada a los discípulos (Mc 1, 16-20), el primer relato de este evangelio es un hecho conflictivo (Mc 1, 21-27), puesto que Jesús habla de tal manera que la gente interpreta sus palabras como una desautorización de la autoridad doctrinal (los escribas) (v. 22). Ahora bien, lo sorprendente del relato es que el desprestigio de aquellos "teólogos" provoca, de mane-

de hecho le ocurrió al mismo Jesús. Precisamente por defender la vida de manera tan radical, se provocó el conflicto que Jesús tuvo que soportar. Y es que, seguramente, preferimos cualquier renuncia a la renuncia más profunda de todas, que consiste en jugarnos la seguridad, el prestigio y la vida por dar vida a los demás.

25. Sólo el relato del endemoniado, en la sinagoga (Mc 1, 21-28), se repite únicamente en Lc 4, 31-37.

26. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, vol. I, 149-151; J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, 83; P. MOURLON BEERNAERT, *Jésus controversé. Structure et théologie de Marc 2, 1 - 3, 6*: NRTh, 95 (1973), 129-149; J. DEWEY, *The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2, 1 - 3, 6*: BJL, 92 (1973), 394-401; cf. E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, 33.

ra automática y al mismo tiempo (como un mismo fenómeno) el conflicto con el "espíritu inmundo", que se hace presente en un individuo (v. 23). Sea cual sea la interpretación que se dé al asunto del "demonio"<sup>27</sup>, lo que aparece de manera más clara y más directa es que, desde el primer instante en que Jesús empezó a "enseñar" (v. 21), se provoca un conflicto de tales dimensiones que la cosa termina en "convulsiones", "gritos" (v. 26) y "desconcierto" general (v. 27)<sup>28</sup>. Y todo esto, en definitiva, porque Jesús habla y actúa de tal manera que libera al hombre de las fuerzas que "satanizan" la vida de los seres humanos. El tema está perfectamente planteado: la defensa y la dignificación de la vida desencadena inmediatamente el enfrentamiento con los enemigos de la vida. Esos enemigos son, en este caso, ante todo, el demonio. Pero, no sólo el demonio. Porque el relato de Marcos está formulado de tal manera que, junto al demonio, se desautoriza también a los escribas, los dirigentes ideológicos de la religión establecida<sup>29</sup>.

El primer conflicto, que acabo de analizar sumariamente, se produjo un sábado (Mc 1, 21). Este dato es determinante para comprender la gravedad del enfrentamiento, que allí se inició y que enseguida fue en aumento, hasta terminar en la decisión de matar a Jesús (Mc 3, 6). La cuestión está en que la ley que obligaba a descansar el sábado era, para los judíos de aquel tiempo, una cosa tan importante que, no sólo se desarrolló en un tratado extenso y complicadísimo<sup>30</sup>, sino que, sobre todo, la violación deliberada del descanso sabático se castigaba con la

27. Para el problema general de milagros y exorcismos de Jesús, cf. J. GNILKA, *El evangelio según Marcos*, vol. I, 258-262.

28. Tal es el sentido del verbo *ekthambeomai*, que expresa intensidad o magnitud (Mc 9, 15; 14, 33; 16, 5. 6) y de *hapantes*, intensivo de *pantes*, que quiere decir "todos sin excepción". J. MATEOS - F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, 138.

29. Sobre los escribas, su poder sobre el pueblo, basado en el *saber*, y la veneración de la gente hacia ellos, cf. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977, 249-260; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid, 1985, vol. II, 372-389; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen, 1969 (WUNT 10), 242-248. Los "ideólogos" de una institución religiosa son el soporte sobre el que se sostiene la religión. Tales ideólogos "legítiman" a la institución, ante el pueblo, y justifican sus pretensiones. Lo cual es tanto más importante cuanto que, como sabemos, las instituciones religiosas basan su poder fundamentalmente, no en la coacción externa, sino en las convenciones que los fieles internalizan a partir de la doctrina que los teólogos les suministran.

pena de muerte<sup>31</sup>. Pues bien, estando así las cosas, sabemos con seguridad que Jesús quebrantó repetidas veces la ley del sábado<sup>32</sup>. Y lo que aquí se debe destacar es que las dificultades, que todo esto le acarreó a Jesús, comenzaron antes de lo que se suele decir. Porque el hecho es que la cosa empezó ya desde el primer día en que Jesús se puso a enseñar. En efecto, a la expulsión del demonio en la sinagoga (Mc 1, 21), siguió inmediatamente la curación de la suegra de Pedro (Mc 1, 29-31). Esto, también en sábado, en horas en que no se podía curar, puesto que "al anochecer, cuando se puso el sol" (Mc 1, 32), es cuando la gente le llevó los enfermos para que los curase. En otras palabras, la gente observa el descanso del sábado, pero (según el relato de la curación de la suegra de Pedro) parece que Jesús no se sometía a tal observancia. Es decir, desde el primer día, Jesús *se comportó* de tal manera que, de hecho, se puso al margen de la Ley religiosa del judaísmo de su tiempo. Intencionadamente quiero subrayar que, antes que *teorizar*, Jesús se puso a *actuar*<sup>33</sup>. En otras palabras, el comportamiento de Jesús, desde el primer momento de su ministerio, fue claramente conflictivo<sup>34</sup>. Y fue conflictivo, no porque Jesús fuera un sujeto difícil, desequilibrado o caprichosamente díscolo y perturbador, sino por una razón básica, fundamental: *la defensa de la vida*, cosa que se puso de manifiesto en la expulsión del demonio (Mc 1, 25-26), al sanar a la suegra de Pedro (Mc 1, 30-31) y, por supuesto, en las numerosas curaciones que realizó al atardecer. El Reino de Dios se hizo presente, desde el primer día, como fuerza de vida. Pero

30. Un análisis detallado de la complicada casuística que esto llevaba consigo, en E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. II, 606-614.

31. Cf. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1974, 323-324.

32. Mc 2, 23-28 par; Lc 13, 10-17; 14, 1-6; Jn 5, 1-18; 9, 1-41. Como se ha dicho muy bien, los conflictos de Jesús relativos al sábado podrían contarse entre los rasgos más seguros de la tradición acerca de Jesús. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, 323, nota 9. Cf. E. LOHSE, *Sabbaton*: TWNT VII, 1-35; 22 nota 172.

33. Una vez más, hay que insistir en que, según la casuística legal establecida, "la intervención de un médico se permitía únicamente cuando corría peligro la vida". E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. II, 613.

34. Desde este punto de vista, resulta inadmisibles la gratuita afirmación de E. Schweizer, según el cual Jesús no fue un revolucionario, sino que se integró en la normal vida religiosa de su pueblo. Citado por J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, 65.

también como fuerza de vida que inmediatamente entró en conflicto con los enemigos de la vida.

### Hasta marginarse por dignificar a los marginados

Esta situación, con las dificultades que tuvo que entrañar, se fue agravando progresivamente. A renglón seguido, en cuanto Marcos indica que Jesús "fue predicando... por toda Galilea" (Mc 1, 39), el relato de la curación del leproso (Mc 1, 40-45) expresa, con una fuerza difícil de entender en nuestra sociedad y en nuestra cultura, el empeño y el compromiso de Jesús por defender la dignidad de la vida; y también la conflictividad que eso desencadena. En efecto, ahora mismo, curar a un leproso es una acción buena y meritoria. En la sociedad en que vivió Jesús, este asunto se veía de otra manera. En la Biblia y en el judaísmo de aquel tiempo, la lepra era uno de los peores males que podían afectar al ser humano (Lv 13; Nm 12). Porque quien tenía semejante desgracia era, no sólo un enfermo incurable y repugnante<sup>35</sup>, sino además –y sobre todo– un impuro, un castigado por Dios (Nm 12, 9 s; Lv 13, 45 s; 2 Re 5, 27; 2 Cro 26, 16-21), ya que la lepra era "la hija primogénita de la muerte" (Job 18, 13), y el que la padecía "quedaba fuera de la sociedad, temerosa de verse físicamente contagiada y religiosamente contaminada"<sup>36</sup>. Hasta el punto de que el leproso tenía que vivir en descampado y estaba obligado a avisar a gritos de su estado de impureza para que nadie se le acercara (Lv 13, 45-46). En otras palabras, el leproso era el marginado total: físicamente, socialmente y religiosamente. Ahora bien, Jesús liberó a este hombre de semejante marginación. Y lo liberó por completo. Porque le devolvió la salud<sup>37</sup> y, sobre todo, le restituyó la dignidad que la religión establecida le había quitado, ya que, como acabo de indicar, las convicciones religiosas le metían a la gente en la cabeza la idea de que Dios era el que, ante todo y sobre todo, rechazaba al desgraciado que padecía la lepra.

35. Para los rabinos, curar a un leproso era tan difícil como resucitar a un muerto. Cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, vol. I, 143; J. MATEOS - F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, 182.

36. J. MATEOS - F. CAMACHO, o.c., 182.

37. La orden de ir a los sacerdotes (v. 44) es la confirmación de la curación. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 106.

Pero el relato del leproso dice algo mucho más importante. Porque afirma, no sólo que Jesús liberó a aquel hombre de la marginación, sino además que eso le costó a Jesús pasar a ser él un marginado. ¿Por qué? La cosa se comprende. La ley religiosa judía prohibía tocar a los leprosos, de manera que quien los tocaba incurría en impureza (Lv 5, 3; Nm 5, 2-3). Y Jesús curó al leproso tocándolo (v. 41). Además, en cuanto se vio sano y purificado, el hombre se dedicó a pregonar, a los cuatro vientos, lo que Jesús había hecho con él. Y eso significaba (y significa) que Dios acepta a los que la religión excluye<sup>38</sup>. Ahora bien, eso era (y sigue siendo) tocar en lo más delicado y en lo más comprometedor. Porque equivalía a desautorizar las prescripciones de una religión que oprimía y marginaba a los más desgraciados. Y eso (desautorizar a quien se considera la autoridad suprema) no se puede hacer impunemente. Por eso el evangelio añade enseguida: "en consecuencia, Jesús no podía ya entrar manifiestamente en ninguna ciudad; se quedaba fuera, en despoblado" (v. 45). Es verdad que el resto del evangelio de Marcos no avala esta interpretación, puesto que según Mc 2, 1 Jesús entra en Cafarnaún. Es cierto también que el texto paralelo de Lc 5, 16 indica, más bien, que Jesús se retiraba a sitios solitarios para orar. De todas maneras, puede pensarse que Marcos, al indicar que Jesús tenía que quedarse en lugares solitarios, bien podría estar sugiriendo hasta dónde llegó la solidaridad de Jesús con los más marginados de aquella sociedad. Es sabido que los leprosos tenían que vivir fuera de la ciudad, alejados de la convivencia con los demás (Lv 13, 46). Y eso justamente es lo que le empezó a pasar a Jesús a partir del momento en que curó al leproso. Como se ha dicho muy bien, "el que elimina la lepra, es decir, saca de la marginación, se ha convertido en un impuro para la Ley, en un marginado para la religión y la sociedad"<sup>39</sup>. De ser esto así, estaríamos tocando el centro mismo del problema: el Reino de Dios se hace presente dando vida, dignificando la vida; pero eso, sorprendentemente, desemboca en el conflicto más hondo. El conflicto con quienes anteponen sus intereses (por más religiosos que sean) a la integridad y a la dignidad de las personas. La solidaridad con el marginado, si es que se toma en serio y con todas sus consecuencias, termina en marginación. Es decir, liberar de la mar-

38. J. MATEOS - F. CAMACHO, o.c., 188.

39. J. MATEOS - F. CAMACHO, o.c., 189.



ginación lleva consigo compartirla. Al menos, así parece entender este asunto el evangelio de Marcos<sup>40</sup>.

### Hasta ser considerado como un blasfemo

En la sección que abarca desde Mc 2, 1 hasta 3, 6, se destaca aún más la decisión de Jesús por defender la vida, en toda su integridad, y, al mismo tiempo, el conflicto que eso provoca<sup>41</sup>. Esto aparece, ante todo, en el relato de la curación del paralítico y el perdón de los pecados (Mc 2, 1-12). Sobre el significado de este relato se han planteado muchas cuestiones, especialmente si lo esencial, que aquí se nos quiere transmitir, es el poder del "Hijo del hombre" para perdonar los pecados, según se indica en el v. 10<sup>42</sup>. Por supuesto, creo que todas esas cuestiones son importantes, tanto desde el punto de vista de la exégesis como en cuanto se refiere a la cristología. Pero, al leer los comentarios sobre este pasaje, uno tiene la impresión de que, con frecuencia, no caemos en la cuenta de lo más evidente y lo más sencillo, que el texto evangélico<sup>43</sup> nos viene a decir y, por tanto, no nos enteramos de ello. Ahora bien, habría que

40. Por eso, a mi entender, parece enteramente insuficiente la interpretación del v. 45 que se queda solamente en la explicación del mandato que impone Jesús al leproso de guardar silencio. En este sentido, por ejemplo: R. PESCH, *Das Markusevangelium*, vol. I, 146; J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 110; J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, 78. Por otra parte, tampoco parece suficiente la explicación que dice que Jesús debe ocultarse, pues le buscan por doquier, pidiéndole milagros. X. PIKAZA, *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*, Estella, 1995, 45.

41. Se ha dicho que, en esta sección, aparece una unidad temática, que resume los conflictos de Jesús en Galilea. Conflictos, concretamente, con los escribas y fariseos. J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, 83. Cf. P. BEERNAERT, *Jésus controversé. Structure et théologie de Marc 2, 1-3, 6*: NRTb, 95 (1973), 129-149; W. THEISSEN, *Erzählung der Befreiung. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2, 1-3, 6*, Würzburg-Stuttgart, 1974, (*Forschung zu Bibel* 21).

42. Para esta cuestión y todo lo que comporta, concretamente si ahí el evangelio de Marcos habla del "Hijo del hombre" o del "hombre" sin más, cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 117-118. Que se trata del "hombre", es la opinión que defienden J. MATEOS - F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, 212, con bibliografía sobre este punto. Más información sobre el tema en: L.S. HAY, *The son of man in Mk 2, 10 and 2, 28*, JBL, 89 (1970), 69-75; K. KERTELGE, *Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung (Mk 2, 10)*, en *Orientierung an Jesus*, Freiburg, 1973, 205-213.

estar ciegos para no ver que, en este relato, hay tres cosas clarísimas. Ante todo, que lo primero que hace Jesús con aquel desgraciado que le ponen delante, es perdonarle los pecados (v. 5). Con eso, no sólo le libera de los sentimientos de culpa que inevitablemente conlleva el verse como pecador, sino que, además, le restituye, ante la mucha gente que allí se agolpaba (v. 2), la dignidad que le había quitado la religión desde el momento en que identificaba "enfermo" con "pecador"<sup>44</sup>. En segundo lugar, Jesús sana a aquel hombre de su enfermedad (v. 11-12), es decir, hace que quien no tenía una vida normal, en plenitud de facultades, la tenga de hecho. Se puede discutir si la intención original del relato fue afirmar la bondad de Jesús, que sana a un enfermo, o fue demostrar el poder del Hijo del hombre para perdonar los pecados<sup>45</sup>. En todo caso, lo que está fuera de duda es que Jesús le devolvió la vida plena a aquel desdichado. Y lo tercero que aparece con toda claridad en este episodio es que Jesús, por hacer lo que hizo, se metió en un conflicto gravísimo. Porque dio pie, fundadamente, para que los dirigentes ideológicos de la religión (los escribas) lo acusaran de blasfemia (v. 6-7). Tal acusación era inevitable, en aquel momento. Porque, según la doctrina judía, el perdón de los pecados era privilegio exclusivo de Dios (Dt 6, 4; cf. Ex 34, 7; Is 43, 25; 44, 22). De ahí, la acusación de blasfemia. Y sabemos que, en la Ley judía, la blasfemia tenía que ser castigada con pena de muerte (Nm 15, 30-31; Lv 24, 10-23)<sup>46</sup>. En el relato de la pasión, eso fue justamente lo que motivó la sentencia definitiva para matar a Jesús (Mc 14, 64).

43. No entro, por tanto, en las interminables elucubraciones sobre si determinados versículos (por ejemplo, 5b-10) pertenecen al relato original o son una inclusión posterior. Cf. J. GNILKA, o.c., 112, con bibliografía en notas 123-126.

44. Sobre este punto, cf. H. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, München, 1961, vol. I, 495. Se discute si aquí subyace la concepción del demonio de los pecados como originante de la enfermedad. En este sentido, se cita: 1 Sam 16, 14-23; 2 Sam 24, 15 s; Is 37, 36; Num 5, 11-31; Job 2, 7. Cf. O. BÖCHER, *Christus exorcista. Dämonismus und Taufe im N.T.*, 1972, (BWANT 96), 72; Id., *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, 1970 (BWANT V/10), 155-156. En contra de esta opinión se pronuncia J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 116. En todo caso, el texto remite a la relación enfermedad-pecado, que se mantiene como principio. Cf. J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, 87.

45. Lo primero, es la idea que defiende E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, 103-104. El segundo matiz se encuentra, por ejemplo, en J. GNILKA, o.c., 119.

46. J. GNILKA, o.c., 116-117.

En resumen: Jesús hace presente el Reino de Dios, en este caso, dando vida (al curar la enfermedad) y dignificando la vida (al liberar del estigma del pecado). Pero eso provoca inmediatamente el conflicto con la religión establecida. Un conflicto que implica sentencia de muerte. Y que, de hecho, terminó en muerte, ya que no es casualidad que Jesús fuera finalmente condenado a morir precisamente por blasfemo. Dicho en pocas palabras: mientras que el Reino de Dios es vida, la religión que se enfrentó a Jesús es muerte.

### El respeto a lo más elemental

Pero el conflicto entre el Reino de Dios y los enemigos de la vida no se detiene en la acusación de blasfemia, ni se limita a eso. El conflicto invade otros sectores de la vida. No sólo la salud. Ni sólo la dignidad de las personas. También afecta al respeto más elemental que merece todo ser humano. Esto aparece, con bastante claridad e incluso con fuerza, en la invitación que Jesús hace al publicano Leví para que entre a formar parte del grupo de los discípulos, y en la comida, que se organiza a continuación, en la que Jesús comparte mesa y mantel con "publicanos y pecadores" (Mc 2, 13-17). Como he dicho, el relato tiene fuerza. Incluso, según creo, una fuerza mayor de lo que seguramente imaginamos. Por dos razones. Primero, por la relación que Jesús establece con los *publicanos*. Segundo, por lo que, en aquella cultura, representaba la *mesa compartida*, es decir, participar con otras personas en una comida o un banquete.

En cuanto a los publicanos<sup>47</sup>, se sabe de ellos lo siguiente. No eran funcionarios civiles, sino los arrendatarios que cobraban los impuestos de un distrito. Por el evangelio de Lucas, sabemos que en Jericó existía un "jefe de publicanos" (*architelônes*) (Lc 19, 1.2). Lo normal, en los evangelios, es designarlos simplemente como "publicanos" (*telônes*)<sup>48</sup>. El pro-

47. Información básica en E. SCHÜRER, *Historias del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. I, Madrid, 1985, 483-486, con bibliografía en pg. 484-485, nota 101. También en R. PESCH, *Das Markusevangelium*, vol. I, 169-170; J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 322-323; W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus*, 168. Además, para este pasaje, cf.: R. PESCH, *Das Zöllnergastmahl. Mk 2, 15-17*, en *Mélanges... B. Rigaux*, Gembloux, 1970, 63-87; H. BRAUN, *Gott, die Eröffnung des Lebens für die Nonkonformisten. Erwägungen zu Mk 2, 15-17*, en *Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen, 1973, 97-101.

blema que representaban estos individuos para la población en general, era doble. Ante todo, porque, al cobrar los impuestos que imponían los romanos o Herodes Antipas en Galilea<sup>49</sup>, eran colaboracionistas con los opresores más odiados por el pueblo. En segundo lugar (sobre todo), porque el sistema de cobro se prestaba a injusticias y arbitrariedades increíbles. La cosa consistía en que los publicanos arrendaban los impuestos de un distrito por una suma fija anual. Si la recaudación excedía dicha suma, la diferencia en su favor se convertía en ganancia, pero si no llegaba a la cantidad contratada, tenían que asumir las pérdidas. El asunto se complicaba por un factor inquietante: los impuestos, que cada ciudadano tenía que pagar, no estaban claramente estipulados, es decir, había un amplio margen para la arbitrariedad y la rapacidad del recaudador de turno<sup>50</sup>. Todo esto explica por qué, en el lenguaje popular, los "publicanos" iban normalmente asociados a los "ladrones", a los "pecadores", a los "paganos", a los "tramposos" y a las "prostitutas" (Mt 23, 31-32) o también a los "adúlteros" (Lc 18, 11)<sup>51</sup>. Naturalmente, esta clase de sujetos estaba incluida en las listas de oficios que, quienes los ejercían, estaban privados de los derechos cívicos y políticos que podía poseer todo israelita. Y, como es lógico, eran la gente más despreciada y aborrecida por el público<sup>52</sup>. Como añade J. Jeremias, todo esto "permite apreciar la monstruosidad que constituyó el que Jesús llamase a un publicano a ser discípulo íntimo suyo (Mt 9, 9 par; 10, 3) y el que anunciase la Buena Nueva a los publicanos y a los pecadores bajo el símbolo de un banquete comunitario"<sup>53</sup>.

Con esto venimos al segundo motivo que explica la fuerza de este relato. Me refiero al hecho de participar en una comida con publicanos y pecadores (v. 15-16). Poco importa precisar (si es que se puede precisar) que Marcos incluyera lo de la comida con estas gentes para solucionar el

48. Cf. E. SCHÜRER, o.c., 484. Posiblemente, los simples publicanos eran los individuos de que se servían los jefes de publicanos para el cobro de los impuestos. En todo caso, como enseguida diré, el odio del pueblo se refería a los "publicanos" en general, sin más concreciones.

49. Así consta por la información que aporta E. SCHÜRER, o.c., 483-484.

50. Cf. E. SCHÜRER, o.c., 486.

51. Las citas pertinentes, en J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 322-323.

52. J. JEREMIAS, o.c., 323.

53. L.c.

problema de si podían comer juntos antiguos judíos y antiguos paganos<sup>54</sup>. El hecho es que el evangelio nos presenta a Jesús participando en un banquete con aquellas gentes indeseables. Y esto era un punto decisivo, en aquel momento, y tiene que ser determinante para nosotros ahora. La cuestión está en comprender lo que representaba la comida compartida, en la cultura judía del tiempo de Jesús. Este asunto ha sido ampliamente estudiado. Los resultados de la investigación han sido recogidos, entre otros, por el profesor Rafael Aguirre<sup>55</sup>. El problema está en que "los judíos, que aceptaban el trato con paganos en las sinagogas, mercados y calles, mantenían una separación estricta a la hora de compartir la mesa"<sup>56</sup>. Y la razón es que, en Israel, de una manera similar a como se detecta en el sistema de castas de la India, había un paralelismo entre la normas del *connubium* y las del *convivium*: sólo se podía contraer matrimonio dentro del grupo en el que se podía comer<sup>57</sup>. Es decir, compartir la mesa se equiparaba a compartir la vida. Y por eso, sin duda, es por lo que no se podía comer con cualquiera. Esta manera de pensar y, más concretamente, de interpretar el significado de las comidas, era característica de los fariseos, que centraban toda su vida en la más estricta observancia de la Ley y en las exigencias de pureza ritual que la Ley imponía. En este sentido, se ha dicho con razón que "en la ideología farisea, los alimentos y la comida constituían un eslabón de enlace entre el templo, con su altar, y la casa privada, con su mesa. Para los fariseos, las rigurosas regulaciones de pureza referentes al templo, al sacerdocio y a los sacrificios se extendían a la cama y a la mesa de todo judío observante"<sup>58</sup>.

Ahora bien, si, por una parte, sabemos que los publicanos eran gentes hasta tal punto despreciadas y odiadas en aquella sociedad; y si, por

54. Es la cuestión que plantea J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 124.

55. R. AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Santander, 1994. Con abundante bibliografía. Deben consultarse además dos estudios clásicos, que siguen teniendo actualidad: J. JEREMIAS, *Jesus als weltvollender*, Gütersloh, 1930, 74-79; O. HOFIUS, *Jesus Tischgemeinschaft mit dem Sündern*, Stuttgart, 1967, 11 ss.

56. O.c., 39.

57. O.c., 35.

58. J. H. ELLIOT, *Household and Meals vs. Temple purity replication patterns in Luke-Acts*, *Biblical Theology Bulletin*, 21 (1991), 103. Citado por R. AGUIRRE, *La mesa compartida*, 44.

otra parte, comer con alguien se equiparaba a compartir la vida con quien se comía, entonces resulta perfectamente comprensible lo que allí pasó. Lo indica claramente la pregunta que hicieron a los discípulos "los escribas del partido de los fariseos" (v. 16): "¿por qué come con los publicanos y pecadores?" (v. 16). Obviamente, esto equivalía a preguntar: ¿cómo se explica que vuestro Maestro comparta la vida con los impuros, con los despreciables? Lo cual viene a decir, sin duda alguna, que aquellas personas eran hasta tal punto despreciables, desde el punto de vista de la más estricta ortodoxia religiosa, que con tales individuos no se podía ni comer. Porque, en definitiva, lo que no se podía era compartir la vida con ellos.

La conclusión es clara. La religión, al menos tal como se manifestó en los más estrictos observantes del judaísmo, divide a las personas y a los grupos humanos. Y divide porque desprecia a quienes no se ajustan a las estrictas observancias que imponen los códigos religiosos. En este sentido, es claro que la religión se traduce, con frecuencia, en agresiones a la vida de los seres humanos. Y eso, ni más ni menos, es lo que acentuó el conflicto entre los dirigentes religiosos y Jesús. No podía ser de otra manera. Porque, en definitiva, lo que afirma Jesús es que su misión no es invitar a los que se tienen por justos basándose en la observancia de la Ley. Tal es el sentido de la conclusión final: "No he venido a invitar a justos, sino a pecadores" (v. 17). Jesús excluye del Reino a sus interlocutores (los escribas fariseos), que se creen justos. Como se ha dicho muy bien, "se produce así una subversión teológica: los que piensan pertenecer por propio derecho al pueblo de Dios y excluyen de él a otros, quedan fuera del Reino, mientras los excluidos por ellos son admitidos en él. El Reino de Dios y la institución y ley judía son inconciliables"<sup>59</sup>. El conflicto, entre el Reino y los que (desde sus convicciones religiosas) desprecian a las personas, es tajante. En otras palabras, el conflicto, entre el Reino y los enemigos de la vida, es total.

### En contra de cuanto significa muerte

Este conflicto se acentúa en el relato que Marcos sitúa inmediatamente después. Se trata del enfrentamiento a causa del ayuno (Mc 2, 18-

59. J. MATEOS - F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, 236.

22). La cuestión está en que los hombres más religiosos, que se mencionan en los evangelios, "los discípulos de Juan y los fariseos" (v. 18)<sup>60</sup>, eran fieles observantes, no sólo del ayuno prescrito por la Ley, sino, sobre todo, del ayuno voluntario, que se practicaba con mayor firmeza en determinados ambientes judíos durante los dos últimos siglos anteriores al cristianismo<sup>61</sup>. Por el contrario y de manera sorprendente, los discípulos de Jesús no hacían caso de semejantes observancias (v. 18).

Ahora bien, el ayuno era, en la cultura judía, sinónimo de mortificación y humillación ante Dios, un acto de renuncia y sufrimiento que tenía por objeto conmovir a Dios para que salvara al pueblo de las desgracias que sufría. Así, por ejemplo, en Is 58, 1-12. Esto indica obviamente que, detrás de esa práctica tradicional, se ocultaba toda una mentalidad religiosa, una manera de entender a Dios. En definitiva, lo que este relato de Marcos viene a plantear es que Jesús entiende a Dios de manera distinta a como lo entendía la religión establecida en su tiempo. Y, por eso, entiende también de manera diferente cómo hay que relacionarse con Dios. O dicho en otras palabras, Jesús veía y practicaba la religión, no sólo de forma distinta a como se entendía en la sociedad de su tiempo, sino, sobre todo, de forma enteramente opuesta. Porque, mientras que para la religión oficial, el encuentro con Dios se conseguía a base de sufrir (eso, ni más ni menos, era el ayuno), para Jesús el encuentro con Dios se realiza en el gozo y el disfrute de la vida. Eso y no otra cosa es lo único que puede significar la réplica de Jesús a los que le preguntan por qué sus discípulos no ayunan. Al afirmar que los amigos del novio no pueden ayunar mientras el novio está con ellos (v. 19), el evangelio de Marcos no pretende decir que el título de "esposo" es un predicado cristológico<sup>62</sup>, sino que describe sencillamente la alegría que Jesús aporta a la vida de los seres humanos<sup>63</sup>.

60. De los esenios no hablan directamente los evangelios. De ellos sabemos que vivían una intensa religiosidad. Pero se trataba de una religiosidad disidente, puesto que habían roto con las instituciones oficiales de Israel y se habían marginado de la convivencia social. Un buen estudio, entre otros, el de Ph.R. Davies, *Behind the Essenes. History and Ideology in the Dead Sea Scrolls*, Atlanta, 1987. Pero, sobre todo, recomiendo la excelente información que aporta J. L. SICRE, *El cuadrante*, vol. II, 192-222, especialmente 213 ss.

61. Así lo indica expresamente J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 132. Cf. R. Arbesmann, RAC VII, 447-524, especialmente en 471.

### **El Reino no admite ni componendas ni compromisos**

Pero el relato de Marcos va más lejos. Porque radicaliza la postura de Jesús hasta el límite. En efecto, a renglón seguido de la descalificación del sufrimiento y la tristeza (experiencias que simboliza el ayuno), Jesús afirma que, en la nueva situación (el Reino de Dios), **no se debe intentar hacer componendas o buscar soluciones de compromiso, armonizando lo nuevo y lo antiguo, porque semejante actitud es perjudicial y destructiva**. A eso se refiere el doble dicho, el del remiendo de paño nuevo en el vestido viejo (v. 21) y el del vino nuevo en odres viejos (v. 22). En el fondo, como se ha dicho con toda exactitud, se trata de **la incompatibilidad entre las formas o instituciones de la antigua alianza y el Reino de Dios**. Jesús ha anunciado **el cambio de época** (Mc 1, 15: "Se ha cumplido el plazo"); la "buena noticia" proclamada por él significa la novedad; de "nuevo" ha sido calificado su modo de enseñar (Mc 1, 27); la ley sobre lo impuro (Mc 1, 40 ss), la discriminación religiosa y el exclusivismo judío (Mc 2, 15 ss) no tienen valor para él; su práctica del perdón ha chocado con la teología oficial (Mc 2, 5-6). **Y el núcleo de la nueva realidad es la nueva relación entre Dios y el hombre**. Esta novedad no

62. Así, J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 133, que afirma: "A favor de la utilización de "novio" como predicado mesiánico judío no se ha logrado presentar hasta ahora más que una sola prueba rabínica (Pesiq 149a). L.c., nota 224. Lo que no resulta convincente es que el mismo Gnilka, afirme enseguida que, en el v. 19b y 20, lo mismo que en Mt 25, 1 y Jn 3, 29, se trata de un predicado cristológico. No entiendo cómo, en la redacción de Marcos, si en un caso no se trata de un predicado cristológico, sí lo sea inmediatamente después.

63. J. GNILKA, o.c., 133; J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, 99. En cuanto a la afirmación del v. 20: "Pero llegarán días en que les arrebaten el novio; entonces, aquel día, ayunarán", se plantea la cuestión que ha formulado muy bien Gnilka: ¿Se establece una confrontación entre el tiempo de la alegría y el del luto (cf. Jn 16, 16-24) o se contraponen los tiempos de ayuno y no ayuno? O.c., 134. Los comentarios recientes suelen indicar que el v. 20 alude a la praxis del ayuno, que se practicó en comunidades judeo-cristianas, cosa que se indica en la *Didajé* 8, 1. Pero, aparte de que no se tiene un conocimiento seguro acerca de las costumbres primitivas del ayuno cristiano (Gnilka, l.c.), parece determinante recordar que la expresión "llegarán días" se refiere a un hecho determinado, la muerte de Jesús. Y, además, en la enseñanza de los profetas, esa expresión alude al acontecimiento liberador (Jer 16, 14; 23, 5; 30, 2; 31/38, 31). Jesús, pues, habla del hecho de su muerte, no de una conmemoración de ella. Así, J. MATEOS - F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, 247-248.

puede encajar en lo antiguo. Todo intento de hacerlo sería inútil: lo antiguo mostraría aún más su insuficiencia, incapaz como es de resistir la fuerza de lo nuevo<sup>64</sup>. Jesús, por tanto, llega *hasta el extremo en su conflicto con la religión establecida: el Reino de Dios es "lo nuevo", tan radicalmente nuevo, que al solo intento de compaginarlo con las prácticas religiosas tradicionales, llevaría al desastre total*. El Reino no es el resultado de dosificar la tristeza (ayuno) con la alegría (boda). El Reino es vida en plenitud, con todas sus consecuencias. Y sabemos que hay vida en plenitud donde hay gozo, disfrute y alegría.

### La vida está antes que la religión

Por último, el conflicto entre los enemigos de la vida y el mensaje del Reino alcanza su expresión más fuerte y todo su dramatismo en los dos relatos finales de la sección: las dos violaciones de la ley del sábado, cuando los discípulos arrancan espigas (Mc 2, 23-28) y cuando Jesús curó al hombre con el brazo atrofiado (Mc 3, 1-6). Y digo que aquí el conflicto alcanza su dramatismo extremo por la sencilla razón de que todo termina con la sentencia de muerte para Jesús. Marcos lo dice expresamente: "Nada más salir de la sinagoga, los fariseos se pusieron a planear con los del partido de Herodes el modo de acabar con Jesús" (Mc 3, 6). A partir de ese momento, se puede decir que Jesús estaba prácticamente sentenciado a muerte. ¿Por qué? Según creo, ha sido J. Jeremias quien mejor ha resumido la situación que se plantea en estos relatos<sup>65</sup>. Ante todo, tenemos numerosos testimonios de que Jesús quebranta la rigurosa ley del sábado (Mc 2, 23-28 par; 3, 1-6 par; Lc 13, 10-17; 14, 1-6; Jn 5, 1-18; 9, 1-41)<sup>66</sup>. De manera que, como se ha dicho,

64. J. MATEOS - F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, 249.

65. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, 323-324.

66. Los estudiosos, que han investigado las relaciones entre Jesús y el judaísmo, no están de acuerdo, sin más, en que Jesús fuera un transgresor del sábado. Geza Vermes, por ejemplo, ha escrito: "Las curaciones que se atribuyen a Jesús en sábado son escasas y están muy distanciadas en el tiempo. De los tres hechos reseñados, el caso del hombre con una mano seca lo atestiguan los tres evangelistas sinópticos (Mc 3, 1-6; Mt 12, 9-14; Lc 6, 6-11), pero la curación de la mujer encorvada (Lc 13, 10-17) y la de un hombre que padecía hidropesía sólo la atestigua Lucas (13, 10-17; 14, 1-6). Los observadores hostiles y conservadores consideran inquietante el comportamiento de Jesús, pero no claramente

los conflictos de Jesús relativos al sábado podrían contarse entre los rasgos más seguros de la tradición acerca de Jesús<sup>67</sup>. Por otra parte, es determinante tener en cuenta que la violación del precepto sabático estaba penada, en la ley judía, con la muerte. Pero con un matiz importante: según el derecho judío contemporáneo, un crimen capital no llegaba a ser objeto de juicio sino después que el autor había sido advertido notoriamente ante testigos, y quedaba asegurado de antemano que el infractor había obrado deliberadamente<sup>68</sup>. El primero de los dos relatos, el de las espigas, nos habla de la advertencia de que fue objeto Jesús (Mc 2, 24; cf. Jn 5, 10) y de la declaración que él hizo en el sentido de que estaba quebrantando el sábado por convicción (vv. 25-28). Por tanto, el siguiente quebrantamiento del sábado pondría en grave peligro su vida, sobre todo cuando se nos informa de que lo estaban acechando (Mc 3, 2). Por eso se comprende que, después del segundo quebrantamiento del sábado, al curar al hombre del brazo atrofiado (Mc 3, 1-6), inmediatamente se decretó su muerte (v. 6)<sup>69</sup>. El relato, pues, apunta claramente al destino final de Jesús, que fue su ejecución como un transgresor, un malhechor<sup>70</sup>.

La *conclusión*, que se desprende por sí sola de todo lo dicho, es clara. Por una parte, en cuanto Jesús presenta su programa, "ya llega el Reino de Dios" (Mc 1, 15), se suceden una serie de hechos que tienen un denominador común: *la defensa de la vida y la dignidad de la vida*. Por otra parte, en esos mismos hechos aparece juntamente *el conflicto que desencadena la defensa de la vida*. Ahora bien, a la vista de estos hechos, a cualquiera se le ocurre la inevitable pregunta: ¿por qué precisamente defen-

67. ilícito". *La religión de Jesús el judío*, 38-39. Por su parte, E. P. SANDERS califica estos relatos de violación del sábado como "extraordinariamente irrealistas". *Jesus and Judaism*, 265.

68. Cf. E. LOHSE, TWNT VII, 1-35. Amplia bibliografía sobre este tema, en W. BEILNER, *Sabbaton*, en H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, 523-524; TWNT X, 1258 ss.

69. Numerosos testimonios, en este sentido, se encuentran en J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, 323, nota 10, que remite los artículos del mismo autor: *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte*, ZNW, 36 (1937), 205-221; 209-213.

70. J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, 107.

70. Cf. W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus*, 191; cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, vo. I, 195; E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, 129.

der y dignificar la vida es una cosa que acarrea conflicto y, por cierto, un conflicto mortal? Desde el punto de vista de las personas que buscan el bien y la verdad, en nuestro tiempo, esta pregunta tiene una respuesta relativamente sencilla: en este momento y tal como están las cosas, ponerse de parte de la vida es, sin más remedio, lo mismo que enfrentarse con todos los que cometen tantas y tantas agresiones contra la vida, ya sean los poderes económicos, los poderes políticos o simplemente los incontables agentes de terrorismo que pululan por todas partes. Pero esto es lo que espontáneamente se nos ocurre hoy. Sin embargo, la cuestión es: tal y como presenta el Evangelio los hechos, en realidad, ¿quiénes eran allí y entonces los enemigos de la vida? Pues bien, planteada la pregunta en estos términos, la respuesta no ofrece lugar a duda: *los enemigos de la vida eran los "hombres de la religión"*.

En efecto, los relatos evangélicos son, en este sentido, contundentes y (para mucha gente) desconcertantes. Desde el primer episodio, el del endemoniado de la sinagoga (Mc 1, 21-27), el conflicto se plantea, antes que con el demonio, con los escribas (Mc 1, 22-27), es decir, con los teólogos del tiempo, la autoridad doctrinal de la religión establecida. A continuación, las curaciones en sábado, que ya habían empezado en plena sinagoga (Mc 1, 21) y que siguen en casa de Pedro (Mc 1, 29-31), eran entonces, como ya he dicho, un delito que los dirigentes religiosos castigaban con la pena de muerte. El conflicto con la religión se agudiza, a renglón seguido, al curar al leproso (Mc 1, 40-45), de manera que la reinserción del marginado más marginado de aquel tiempo fue posiblemente motivo de conflicto (la redacción de Marcos sugiere algo en ese sentido) para Jesús. Curar al paralítico y devolverle su dignidad (Mc 2, 1-12), le cuesta a Jesús la peor acusación, la que al final le llevó a la muerte, la acusación de ser un blasfemo, según la opinión de los escribas (Mc 2, 7) y de acuerdo con la solemne sentencia de las supremas autoridades religiosas (14, 64). Enseguida Marcos, lo mismo que Mateo y Lucas, plantean otro conflicto, el que se produjo por causa de la comida en la que Jesús compartió mesa y mantel con publicanos y pecadores (Mc 2, 13-17; Mt 9, 9-13; Lc 5, 27-32). Y en este caso también, los que no soportan que se comparta el alimento que sustenta la vida, con el gozo y la satisfacción que eso lleva consigo, son "los escribas del partido de los fariseos" (Mc 2, 16), es decir, los estudiosos de la religión que interpretaban la Ley y fundamentaban su observancia<sup>71</sup>. Inmediatamen-

te después, otro enfrentamiento, esta vez motivado porque los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban, mientras que los seguidores de Jesús no se sometían a esa práctica religiosa (Mc 2, 18-22; Mt 9, 14-17; Lc 5, 33-39). Estamos en las mismas: los hombres religiosos de aquel tiempo entendían el camino hacia Dios como un camino de renuncia y sufrimiento, mientras que Jesús lo entiende como una fiesta de bodas (Mc 2, 19). Otra vez, los que no toleran la fiesta de la vida, la fiesta del amor y del disfrute (la boda), frente a los que, con Jesús, "no pueden ayunar" (Mc 2, 19). Queda patente cómo y hasta qué punto los dirigentes religiosos eran, en la sociedad de aquel tiempo, auténticos enemigos de la vida. Y para terminar, los conflictos a causa del sometimiento o la libertad frente a la ley del sábado (Mc 2, 23-28; 3, 1-6)<sup>72</sup>. Ya he dicho que aquí Jesús se juega su propia vida, puesto que todo termina con la decisión de matarlo (Mc 3, 6). Por tanto, lo que está en juego no es simplemente el sometimiento a la religión en una de sus múltiples observancias legales, como podría parecer a primera vista. La cuestión es, nada más y nada menos, que la disyuntiva entre la vida y la muerte. Porque exactamente eso es lo que pregunta Jesús: "¿Qué está permitido en sábado... salvar una vida o matar?" (Mc 3, 4; Lc 6, 9). Cosa que parece excesiva y fuera de lugar, puesto que allí nadie se debatía entre la vida y la muerte. El hombre, al que se refiere Jesús, no pasaba de ser lisiado (Mc 3, 1). Sin embargo, Jesús quiso, desde aquel momento, llegar al fondo del problema decisivo que tenemos que plantearnos todos los que practicamos la religión. El problema es éste: nuestras observancias religiosas, no tal como nosotros las pensamos, sino como de hecho funcionan, ¿dan vida o dan muerte? ¿potencian la vida o generan fuerzas de destrucción, de sufrimiento y de muerte? Este es el asunto. Ahora bien, ante una cuestión tan radical, lo que el Evangelio presenta, de manera provocativa, es que quienes, en aquel momento, se enfrentaban a la vida eran los observantes religiosos por excelencia, los fariseos: primero, al anteponer la obediencia a la necesidad de comer (Mc 2, 23-24); segundo, al querer matar a Jesús por el delito de ser libre ante la Ley, preci-

71. Cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, 233.

72. Mateo y Lucas los sitúan en contextos distintos, pero siempre un conflicto a continuación del otro (Mt 12, 1-8. 9-14; Lc 6, 1-5. 6-11). Además, Lucas aporta otros materiales sobre este asunto (Lc 13, 10-17; 14, 1-5).

samente para dar vida plena al que la tenía limitada, el lisiado de la sinagoga (Mc 3, 6).

Los relatos, que acabo de analizar, son sólo una parte, limitada y pequeña, del relato total de la vida y la muerte de Jesús. Un relato que tiene como centro el proyecto del Reino de Dios. Pero, además, un relato en el que el Reino de Dios está asociado al conflicto. De manera que, tanto la exégesis de los evangelios como las cristologías de los últimos cuarenta años, han vinculado el anuncio del Reino al rechazo y a la muerte de Jesús<sup>73</sup>. Ahora bien, lo determinante aquí es comprender que el rechazo y la muerte, es decir, el conflicto en toda su crudeza y en toda su brutalidad se provocó y estuvo motivado por el enfrentamiento de los hombres más religiosos de aquel tiempo y de aquella sociedad con Jesús. Y esto (a primera vista, al menos) por una razón concreta. La razón que aparece de manera más directa y más inmediata en los relatos evangélicos: los responsables de aquella religión no soportaron que el bien y la vida de los seres humanos fueran presentados por Jesús como lo primero, lo principal, lo irrenunciable en cualquier caso, por encima incluso de la religión misma, con sus leyes y sus observancias, incluso las más santas y venerables. Sencillamente y en pocas palabras: *en la medida en que el Reino de Dios es el proyecto y la apuesta en favor de la vida, los que se opusieron a Jesús —y por eso, al Reino— son los enemigos de la vida. Y, según los evangelios, enemigos de la vida fueron los "hombres de la religión"*.

73. Una amplia bibliografía sobre este punto capital, en E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La Historia de un Viviente*, Madrid, 1981, 247-248.

## 6

### PODER Y RELIGIÓN

#### Religión y vida

Afirmar que los "enemigos de la vida" fueron, según los relatos evangélicos, los "hombres de la religión", no quiere decir que la *religión* esté contra la *vida*. Todo lo contrario. La religión ha sido siempre, y lo sigue siendo ahora, una expresión fundamental de la vida de los seres humanos. Más aún, como se ha dicho muy bien, las grandes religiones ofrecen una especie de "regla de oro", una *norma* no meramente hipotética y condicionada, sino categórica, apodíctica e *incondicional*, susceptible de ser llevada a la práctica aun en las complejas situaciones en que el individuo y los grupos se ven obligados a actuar. Esta "regla de oro" ya se halla atestiguada en Confucio: "Lo que no deseas para ti, no lo hagas a los demás seres humanos" (Confucio, *ca.* 551-489 a. C.). Y también en el judaísmo: "No hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a ti" (Rabbi Hillel, 60 a. C.-1 d. 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>1</sup>. En este sentido, se puede afirmar, sin duda alguna, que "religión" y "defensa de la vida" son dos realidades que van unidas. A fin de cuentas, el precepto de no matar se encuentra en todas las grandes religiones de la humanidad<sup>2</sup>. Y, sin embargo, en el gran rela-

1. H. KÜNG, *Ecumene abrahámica entre judíos, cristianos y musulmanes*, en J. J. TAMAYO (ed.), *Cristianismo y Liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Madrid, 1996, 53.
2. Cf. H. KÜNG, o.c., 52. No entro aquí en la compleja problemática, muy bien planteada por René Girard, sobre la relación entre religión y violencia. Un ex-

to de los evangelios, fue la religión la que mató a Jesús. La teología del evangelio de Juan lo dice así con una frase lapidaria: "Nosotros tenemos una Ley, y según esa Ley debe morir" (Jn 19, 7). Si recordamos que la Ley (la Torá) era, en tiempo de Jesús, el centro mismo de la religión judía<sup>3</sup>, se puede afirmar que, efectivamente, la religión mató a Jesús.

### La religión como poder

Es verdad que el texto del evangelio de Juan, que acabo de citar, indica la razón, que adujeron los dirigentes judíos, para matar a Jesús: "porque pretende ser hijo de Dios" (Jn 19, 7). Pero eso es lo que dijeron los dirigentes ante el gobernador romano. La verdadera razón de por qué decidieron matarlo está formulada, con claridad y sinceridad, en el complot que organizaron los sumos sacerdotes y los fariseos en cuanto se enteraron de que Jesús había devuelto la vida a Lázaro: "¿Qué hacemos? Ese hombre realiza muchos signos; si dejamos que siga, todos van a creer en él y vendrán los romanos y nos destruirán el lugar santo y la nación" (Jn 11, 48). Es decir, los "hombres de la religión" vieron claramente que *lo que allí estaba en juego era su poder*: el poder religioso (localizado en el templo) y el poder político (localizado en la nación). Sencillamente, aquellos hombres se dieron cuenta de que la fe en Jesús ("todos van a creer en él") desestabilizaba la sociedad que ellos habían montado. Porque, en el fondo, lo que Jesús ponía en cuestión era *la religión como poder*.

Ahora bien, cuando la religión se entiende y se interpreta como poder; y, sobre todo, cuando la religión se practica como poder, inevitablemente la religión entra en conflicto con la vida. Porque, en ese caso, la religión se antepone a la vida, hasta exigir el sacrificio de la vida misma con tal de salvar y asegurar la integridad de la religión. Lo cual,

celente análisis de esta problemática, en la obra de J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, 1997, 155-165.

3. Este punto está sobradamente demostrado y ha sido objeto de estudios minuciosos. La información básica está bien recogida en E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. II, Madrid, 1985, 601-630. Bibliografía más amplia en J. AMIR, *Gesetz*, II, *Judentum*, en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XIII, 52-58. Se puede decir, por tanto, que la Torá (la Ley divina) era, para el judaísmo del tiempo de Jesús, la mediación esencial entre Dios y el hombre. J. M. CASTILLO, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1997, 133.

en el fondo, es salvar y asegurar la integridad del poder camuflado de religión. Todos sabemos de sobra hasta qué punto la historia de tantas religiones está manchada de sangre humana, por causa del planteamiento que acabo de indicar sumariamente.

Si digo estas cosas, es porque habría que estar ciegos para no darse cuenta de que, en última instancia, la relación entre religión y poder es la razón que explica el conflicto que provocó el anuncio del Reino de Dios, tal como lo presentó Jesús y, sobre todo, tal como lo vivió. El problema que allí se planteó, a mi manera de ver, está bastante claro. Ya expliqué cómo y hasta qué punto los dirigentes esperaban la venida del Reino de Dios *como el yugo de la Ley*, que tenía que aceptar el pueblo y al que se tenía que someter la gente. Por supuesto, tal como se entendía la religión, en aquella sociedad, "someterse al yugo de la Ley" era, ni más ni menos, someterse a los escribas (los intérpretes de la Ley) y a los fariseos (los observantes modélicos de la Ley). Esto es cierto hasta tal punto que las interpretaciones, que los escribas daban de la Torá (lo que se llamaba la Halaká), se imponían a la gente con idéntica fuerza y hasta con más autoridad que la misma Ley divina. Por ejemplo, sabemos, por Flavio Josefo, que el rabino Eleazar de Modin dijo: "Todo el que expone la Escritura de manera no conforme a la Halaká no tiene parte en el mundo futuro"<sup>4</sup>. Más aún, había casos en los que se llegaba a decir: "Es más culpable enseñar contra las ordenanzas de los escribas que contra la Torá misma"<sup>5</sup>.

Ahora bien, estando así las cosas, se comprende, ante todo, el entusiasmo que provocó en el pueblo el anuncio del Reino de Dios, sobre todo cuando la gente se dio cuenta de que el Reino no venía como un yugo al que había que someterse, sino que era todo lo contrario: salud para los enfermos, liberación para los encadenados por el diablo, pan para los hambrientos, recuperación social para los marginados, devolución de la dignidad perdida para los pecadores, fiesta de bodas para los que se sentían despreciados. Es decir, el Reino no era ley, sino vida. Y eso, justamente, es lo que explica también la oposición y el enfrentamiento de los "hombres de la religión": ellos eran los "hombres de la Ley" por-

4. F. JOSEFO, *Ant.*, XIII, 16, 3 (408). Citado por E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. II, 509.

5. San. 11, 3. Citado por E. SCHÜRER, o.c., 509.



que la ley era su instrumento de poder. Pero Jesús, al presentar el Reino, no como ley, sino como vida, les quitaba por eso mismo el poder. Y eso es lo que no soportaron.

### Un poder que llega donde nadie puede llegar

Para comprender lo que esto implicaba, en aquella situación concreta, conviene recordar, ante todo, algo que, por lo demás, resulta obvio: la religión, por el hecho mismo de representar a la "autoridad divina", es interiorizada por los fieles como una instancia suprema y última, es decir, como "poder supremo"<sup>6</sup>. Pero no sólo eso. Además, la religión representa un poder que llega donde nadie puede llegar y toca donde nadie puede tocar: en la intimidad secreta de la conciencia, o sea allí donde cada cual se ve a sí mismo como una persona digna y respetable o, por el contrario, como un perdido y un indeseable. Ahora bien, como ya he dicho, el instrumento mediante el que la religión del tiempo de Jesús ejercía esta forma de poder supremo era la Ley. Teniendo en cuenta un matiz que es decisivo en todo este asunto: los dirigentes religiosos, por lo general, no suelen decir que ellos quieren el poder y defienden su poder. Los dirigentes religiosos se basan normalmente en argumentos divinos, mediante los que justifican el valor insustituible de la Ley como mediación necesaria de la voluntad de Dios. El discurso de los "intérpretes auténticos" de la Ley, en este sentido, es casi siempre el mismo: lo que ellos quieren es que se haga lo que Dios quiere. Y, es claro, desde este punto de vista, no puede haber tarea más noble ni aspiración más sublime. Sin duda alguna, aquí está el punto clave de la conciencia que tenían de sí mismos los escribas y fariseos, que se enfrentaron a Jesús, precisamente porque quebrantaba la Ley. O más exactamente, porque presentaba el Reino de Dios, no como sometimiento a la

6. Como ha probado muy bien S. Lukes, la teoría de M. Weber sobre el "poder" y la "dominación", que insiste en la relación entre poder y conflicto, necesita hoy correcciones importantes. Concretamente hay que tener en cuenta el poder como *control*, en sus variadas expresiones, sobre pensamientos y deseos para asegurarse la obediencia; o también la *modelación* de las preferencias de un colectivo para que respondan a los deseos de los dirigentes. Cf. S. LUKES, *El Poder, un enfoque radical*, Madrid, 1985. Citado por J. M. MARDONES, *El Magisterio como poder*, en la obra en colaboración, *Teología y Magisterio*, Salamanca, 1987, 163.

Ley, sino como fuente de vida. En el discurso de escribas y fariseos, la mediación esencial entre el hombre y Dios no era la vida, sino la Ley. Pero esto era el *discurso* que allí se presentaba. Lo que realmente estaba en juego era el *poder*.

### Cuando el discurso "religioso" oculta la apetencia de "poder"

En efecto, lo que acabo de decir se comprende enseguida. Según los evangelios, las dos acusaciones en que más insiste Jesús, contra escribas y fariseos, son la hipocresía (Mt 15, 7; 22, 18; 23, 13. 15. 23. 25. 27. 28. 29; Mc 7, 6; 12, 15; Lc 12, 1) y la ceguera (Mt 15, 14; 23, 16. 17. 19. 24. 26; Jn 9, 39; 40, 41). Sean cuales sean los matices, que se puedan poner a estas acusaciones<sup>7</sup>, lo que está fuera de duda es que Jesús les echa en cara a aquellos dirigentes religiosos una falta de autenticidad muy profunda. Es decir, su vida y sus actitudes más hondas no correspondían a sus palabras y, en general, a lo que afirmaban que defendían. ¿Por qué?

Hay una cosa clara: los escribas y fariseos sabían perfectamente lo primero que cualquier judío, entendido en asuntos religiosos, sabía de memoria. Y esto era sencillamente que el primer precepto de la Ley y el más importante de todos los mandamientos era el amor, ante todo a Dios, y, juntamente con eso, el amor al prójimo (Mc 12, 28-34; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28; cf. Dt 4, 5; Lv 19, 18)<sup>8</sup>. Lógicamente, si lo que de verdad les importaba a aquellos hombres y lo que querían sinceramente es que el pueblo se sometiera a la Ley, en lo primero que tenían que haber insistido era en esto: practicar el amor por encima de todas las cosas, ya que en eso, como consta por los evangelios y era un principio

7. Para la acusación de *hipocresía*, cf. H. GIESEN, *Hypokrinomai*, en H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. III, Stuttgart, 1983, 963-966, con bibliografía. Para la *ceguera*, cf. G. SCHNEIDER, *Typhlos*, en o.c., 902-905, con bibliografía. Precisiones teológicas en J. M. CASTILLO, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 146-148.

8. Se trata de la "regla de oro", de la que he hecho mención antes, recordando la famosa enseñanza de la escuela de Hillel. Cf. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. II, 605. Bibliografía sobre este punto, en J. M. CASTILLO, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 139, nota 128.

ético fundamental del judaísmo, se resumía toda la Ley y los Profetas (Mt 7, 12; Lc 6, 31)<sup>9</sup>. Y sin embargo, lo que realmente les interesaba a aquellos dirigentes religiosos no era que la gente se sometiera a la Ley divina (la Torá), sino, antes que nada, que el pueblo obedeciera a sus enseñanzas. En este sentido, ya he recordado antes el principio básico que se impuso, entre los judíos observantes, en tiempo de Jesús: "Es más culpable enseñar contra las ordenanzas de los escribas que contra la Torá misma"<sup>10</sup>. El criterio que justificaba este planteamiento era, en cierto modo, coherente para los obedientes fervorosos: si la interpretación oficial de la Torá era vinculante, tal interpretación resultaba ser, en definitiva, la autoridad final, no la Torá escrita<sup>11</sup>.

El evangelio de Mateo es muy claro y elocuente a este respecto: "¿Se puede saber por qué os saltáis vosotros el mandamiento de Dios, en nombre de vuestra tradición?" (Mt 15, 3; cf. Mc 7, 8). Sin duda alguna, lo que de verdad les interesaba era imponer su propio criterio, su propia norma, su propia verdad. Lo que se traducía en contradicciones esperpénticas, por ejemplo cuando los dirigentes espirituales aconsejaban a la gente que, con toda tranquilidad, podían dejar a sus padres en la miseria, si por devoción ofrecían sus bienes al templo (Mc 7, 9-13; Mt 15, 3-6). Y Jesús añade, según Marcos: "de éstas hacéis muchas" (Mc 7, 13).

Estas cosas pasaban en tiempos de Jesús y siguen pasando ahora. Porque es un hecho que los dirigentes religiosos (los de tiempos pasados y los de nuestro tiempo) padecemos la constante tentación (como ya indiqué en la introducción a este libro) de girar en torno a nosotros mismos y a los asuntos de la propia religión, asegurando el poder de nuestras instituciones, constituciones y jerarquías, perdiéndonos, a veces, en un laberinto de mandamientos, preceptos, cánones y artículos, mientras que sorprendentemente no cuidamos, como es debido, lo más esencial: el respeto, el amor, la delicadeza, el interés desinteresado por el que lo

9. Se trata de la famosa "regla de oro", designación que proviene del siglo XVIII, pero que se encuentra en variadas fórmulas de la Antigüedad, tanto en su forma positiva como en su versión negativa. Un análisis de estas fórmulas, en A. DIHLE, *Die goldene Regel: Eine Einführung in die Geschichte der antike und frühchristlicher Vulgärethik*, Göttingen, 1962, 109-114. Citando por J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. II, Madrid, 1987, 614.

10. Cf. E. SCHÜRER, o.c., 509.

11. En este sentido se expresa F. JOSEFO, *Ant.*, XVIII, 1, 3 (12). Cf. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. II, 130.

pasa mal, en fin todo lo que es bondad a toda costa y, sobre todo, jugarlos hasta nuestro prestigio y nuestra posición, si es preciso, por defender la justicia o simplemente la verdad. Los evangelios son muy concretos y transparentes en este sentido. Por ejemplo, sabemos que los fariseos eran minuciosos a la hora de cumplir con cosas insignificantes, como los lavatorios de vasos, jarras y ollas (Mc 7, 4), el pago del impuesto por las legumbres más pequeñas (Lc 11, 42; Mt 23, 23) o incluso por los ayunos que no estaban prescritos (Lc 18, 12)<sup>12</sup>, mientras que des-cuidaban "lo más grave de la Ley: la justicia, la misericordia y la lealtad" (Mt 23, 23)<sup>13</sup>. Y hay que tener en cuenta que esto se traducía en "robos y desenfreno" (Mt 23, 25) e incluso en "crímenes" (Mt 23, 24). O sea, era la perversión ética más radical. Como les echa en cara Jesús: "filtraban el mosquito y se tragaban el camello" (Mt 23, 24)<sup>14</sup>. Es decir, invertían el orden de las cosas: lo insignificante ocupaba el centro de sus preocupaciones religiosas y, al mismo tiempo, atropellaban los derechos y hasta la vida de las personas<sup>15</sup>.

12. Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, Madrid, 1987, 856.

13. La traducción de *krisis* no es simplemente el "juicio", sino lo que es la norma del juicio, la "justicia", es decir, traducción del *mispat* hebreo (cf. M. ZERWICK, *Analysis philologica N.T. graeci*, 60). En cuanto a *pistis*, tiene el sentido de "fidelidad" o "lealtad", como es frecuente en el A.T. (Sab 3, 14; Sir 1, 27; 15, 15, etc). Cf. R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, en *Der Neue Echter Bibel*, 1/2, Würzburg, 1987, 226.

14. Como es sabido, el capítulo 23 de Mt ha sido objeto de minuciosos análisis, ya que, en la forma en que ha llegado a nosotros, es un texto redaccional, en el que se refleja la tensión de la comunidad de Mateo con los escribas y fariseos. Esto, sin embargo, no quiere decir que no exprese una situación real de la confrontación de Jesús con los dirigentes de la religiosidad del judaísmo de su tiempo. En su conjunto, el contenido de este capítulo refleja la enseñanza básica de los capítulos 5-7 de Mt. En todo caso, resulta extremadamente difícil precisar qué expresiones, en concreto, son fruto de la redacción de la comunidad de Mt. Cf. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg, 1986, 450-452; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, vol. II, Freiburg, 1988, 268-269, con amplia bibliografía en pg. 170. Importante el estudio de H. FRANKEMÖLLE, "Phariseismus" in *Judentum und Kirche*, en H. GOLDSTEIN (ed.), *Gottesverächter und Menschenfeinde?*, Düsseldorf, 1979, 123-189.

15. Un análisis más detallado de todo este problema en J. M. CASTILLO, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 139-141.

### La raíz de una conducta aberrante

Pero el problema de fondo de escribas y fariseos no consistía, primordialmente, en la perversión ética que acabo de indicar. Eso, con ser tan grave, no era lo determinante, lo más decisivo, en la vida de aquellos hombres y en sus formas de comportamiento. En realidad, si los dirigentes religiosos, en aquella sociedad, actuaban como he dicho antes, todo se debía, sin duda alguna, a la *posición* que ocupaban con respecto al pueblo y a las *pretensiones de poder y de dominio* que llevaba consigo semejante posición. Dicho de otra manera: la raíz de su conducta aberrante no estaba en que fueran necesariamente *malas personas*, sino en que se empeñaban, a toda costa, en ser los *hombres del poder*. Y que, además, ejercían tal poder de manera *dominante* y, con frecuencia, *despótica*.

En efecto, lo primero que llama la atención, en las abundantes referencias que nos dan los evangelios sobre los escribas y fariseos, es la estrecha vinculación de estos dos grupos con los ámbitos del poder máximo en Israel. Me refiero, concretamente, a la asociación e incluso connivencia que, de hecho, existía entre los escribas y fariseos con quienes detentaban el poder supremo: sumos sacerdotes y ancianos (senadores). Esto resulta comprensible si tenemos en cuenta que el Gran Consejo o Sanedrín estaba compuesto por los "sumos sacerdotes" (aristocracia sacerdotal), los "ancianos" o senadores (nobleza laica) y, probablemente desde los tiempos de la reina Alejandra (76-67 a. C.), los escribas o maestros de la Ley, que, en su mayoría, eran fariseos<sup>16</sup>. Por otra parte, hoy se sabe con seguridad cómo estos dirigentes religiosos ejercían el poder con un despotismo y hasta con una brutalidad que resultan increíbles. Por lo que respecta a los sumos sacerdotes, un testimonio, anterior al año 70, expresa el pánico de la gente ante "la lanza", "el puño", de aquellos déspotas. Y el texto termina con esta declaración: "Pues son sumos sacerdotes, sus hijos tesoreros, sus yernos guardianes del templo y sus criados golpean al pueblo con bastones"<sup>17</sup>. En cuanto a los ancianos o senadores,

16. Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977, 240. Que los escribas formaban parte del Sanedrín, es cosa que nadie duda. La pertenencia de los fariseos a este organismo supremo del gobierno está atestiguada por el evangelio de Juan (11, 47. 57). Y, de alguna manera, se insinúa en Mt 21, 45, cuando se dice que los sumos sacerdotes y los fariseos se dieron cuenta de que la parábola de los viñadores homicidas iba por ellos.

17. Citado por J. JEREMIAS, o.c., 213.

Flavio Josefo los sitúa, junto a los sacerdotes jefes, como los personajes más influyentes de Jerusalén: "los primeros de la ciudad", "los jefes del pueblo", "los notables", "los poderosos y los notables del pueblo"<sup>18</sup>.

### Los "intereses reales" del poder religioso

Ahora bien, escribas y fariseos eran, no sólo colaboradores íntimos de quienes ejercían este poder totalitario, sino, sobre todo, quienes lo legitimaban ante el pueblo: los escribas, mediante el "saber", es decir, con la teología que justificaba aquel estado de cosas; los fariseos, mediante la "praxis", o sea con sus observancias de estricta obediencia y exacto sometimiento a las exigencias de la Ley religiosa establecida<sup>19</sup>. Pues bien, en esta situación, se comprende que los *intereses reales* de escribas y fariseos no estaban ni en la observancia de la Ley ni en el servicio divino, sino en que el pueblo se sometiera a lo que ellos *enseñaban* y a lo que ellos *decidían*. Es decir, lo que de verdad les importaba es que la gente se les sometiera. Era una cuestión de poder, no un problema de fidelidad a Dios. Y esto es lo que explica por qué, cuando Jesús se puso a anunciar el Reino de Dios, no como el sometimiento al yugo que ellos querían imponer al pueblo, sino como libertad que genera vida, aquellos hombres no pudieron tolerar semejante descalificación para ellos mismos y para sus pretensiones. Escribas y fariseos no pudieron ver en Jesús sino el enemigo mortal que tiraba por tierra sus aspiraciones de poder. Aspiraciones enmascaradas de fidelidad a Dios, de religiosidad dignísima y de obediencia a la Ley. Pero, en realidad, apetencias de imponerse y mandar sobre un pueblo indefenso al que le habían lavado el cerebro con sus elucubraciones religiosas y sus teologías.

La información que aportan los evangelios en este sentido es elocuente. Cuando Jesús anuncia su muerte, dice que va a "padecer mucho", que va a "ser rechazado" y que va a "ser ejecutado" y eso de mane-

18. J. JEREMIAS, o.c., 240, con las referencias pertinentes de Josefo.

19. Por lo demás, había diferencias entre la teología de los sumos sacerdotes y ancianos, ya que pertenecían al partido de los saduceos, que, según el testimonio de Josefo, contaban "sobre todo con los ricos" y no tenían "al pueblo de su parte" (*Ant.*, XIII, 10, 6), y la teología de los fariseos, que era más estricta en lo que se refería a la observancia de la Torá. Un buen resumen de las diferencias doctrinales entre saduceos y fariseos, en J. L. SICRE, *El Cuadrante*, vol. II, 259-264. Con amplia bibliografía en pg. 265.

ra que los ejecutores serán los "senadores, sumos sacerdotes y escribas" (Mc 8, 31; Mt 16, 21; Lc 9, 22). El tercer anuncio es más detallado: "Mirad, estamos subiendo a Jerusalén y el Hijo del hombre va a ser entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas: lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos, se burlarán de él, le escupirán, lo azotarán y lo matarán" (Mc 10, 33-34; Mt 20, 18-19; Lc 18, 32-33). En ambos anuncios aparecen los escribas. Y en los dos, aparecen, junto a las máximas autoridades, como agentes de sufrimiento y de muerte. Es decir, el poder sagrado (sacerdotes) y el poder doctrinal (escribas) como fuerza que se impone, con violencia brutal, hasta llegar a la tortura y al asesinato<sup>20</sup>. Por otra parte, a nadie debe extrañar que Jesús anunciara, de antemano, que su vida iba a terminar mal. Porque, como se ha dicho muy bien, el curso exterior de su ministerio tuvo que obligar a Jesús a contar con una muerte violenta<sup>21</sup>, habida cuenta de las leyes vigentes en aquella sociedad y, además, teniendo presente que Jesús quebrantó repetidas veces tales leyes<sup>22</sup>. Más aún, Jesús tenía que darse cuenta también

20. Como es sabido, se discute hasta qué punto los anuncios de la pasión son *tati-cinia ex eventu*, lo cual tendría entonces la consecuencia natural de que también las interpretaciones de la pasión no eran históricas. La verdad es que, hasta ahora, no se ha llegado a conclusiones seguras y precisas sobre este asunto. Los distintos puntos de vista están bien resumidos por J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, Salamanca, 1986, 12-13. Es verdad, como indica J. Jeremias, que, sobre todo, el tercer anuncio concuerda tan exactamente, hasta en los menores detalles, con el transcurso de la historia de la pasión y de pascua, que no hemos de dudar de que esta profecía de la pasión es un resumen de la misma, formulada *ex eventu*. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1974, 322. Pero, deducir de eso que los anuncios de la pasión son todos ellos producto de la comunidad postpascual, es una conclusión que, por muy difundida que esté, no es sostenible. O.c., 323. La inclusión de los tres grupos del Sanedrín, sumos sacerdotes, ancianos y escribas, se considera, por algunos, como ampliación de Marcos, que quiso indicar con precisión los responsables. J. GNILKA, o.c., 12-13; H. E. TRÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh, 1959, 152. Pero otros opinan que Marcos no introdujo añadidura alguna. R. PESCH, *Die Passion des Menschensohnes. Eine Studie zu den Menschensohnworten der vormarkanischen Passiongeschichte*, en *Jesus und der Menschensohn*, Freiburg, 1975, 170.

21. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, 323.

22. Una enumeración de la violaciones de la Ley que cometió Jesús, en J. M. CAS-TILLO, *Símbolos de libertad*, Salamanca, 1981, 293-308. Cf. R. BANKS, *Jesus and the Law in the synoptic tradition*, Cambridge, 1975, con abundante biblio-

de que los causantes de su muerte iban a ser los dirigentes religiosos y, entre ellos, concretamente los escribas y fariseos, porque con ellos es con quien había tenido enfrentamientos constantes desde el comienzo mismo de su ministerio público.

Por eso, en cuanto Jesús llega a Jerusalén y se atreve a purificar el templo, expulsando de él a los que vendían los animales necesarios para los sacrificios cultuales (Mc 11, 15-18 par), el conflicto se agudiza. De manera que "los sumos sacerdotes y los escribas" quieren matarlo enseguida (Mc 11, 18; Mt 21, 15; Lc 19, 47). Otra vez, el poder religioso como poder asesino, es decir, como poder que se enfrenta a la vida. Y otra vez, los hombres que detentaban el poder religioso preocupados precisamente por el asunto de la autoridad, la *exousía*, palabra que se relaciona principalmente con la idea de poder<sup>23</sup>. Esto es lo que, después del incidente del templo, plantean los tres grupos dirigentes del Sanedrín a Jesús: "¿Con qué autoridad actúas así?" (Mc 11, 28; Lc 20, 2). Lo que les preocupa no es si ellos actúan correctamente, sino quién tiene la *exousía*, el poder. Es exactamente el mismo problema que se planteó desde el primer momento, en cuanto Jesús se puso a enseñar (Mc 1, 22. 27) y actuar (Mc 2, 10)<sup>24</sup>.

Así, el problema del poder viene a ser la clave que explica el enfrentamiento de los escribas con Jesús, desde el comienzo al fin de su vida pública. El poder de Jesús es el poder liberador, que devuelve la integridad de la vida al que la tiene limitada (Mc 1, 22. 27 par); el poder que restituye la dignidad al que es tenido por un pecador (Mc 2, 10 par); el poder que se comunica a los discípulos "para expulsar demonios" (Mc 3, 15; Mt 10, 1) y "para curar enfermedades" (Lc 9, 1). Es decir, la *exousía* de Jesús es un poder *exclusivamente al servicio de la vida*. Es la "autoridad" que caracteriza a los que anuncian el Reino de Dios (Mt 10,

23. O. BETZ, *Poder*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del N.T.*, vol. III, Salamanca, 1983, 39-391. Por eso se comprende que cuando los sinópticos se refieren al "poder" de los grandes, que tiranizan y oprimen, utilizan precisamente el término *exousía* (Mc 10, 42; Mt 20, 25). Lo mismo que Lucas habla de los magistrados y "autoridades" con la misma palabra (Lc 12, 11).

24. Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 162. Sobre la *exousía*, en el N.T., cf. I. BROER, *Exousía*, en H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1996, 1446-1453, con bibliografía actualizada.

7; Lc 9, 1-3). Mientras que el "poder" de los que se enfrentan a Jesús es el poder asociado a "las tinieblas" (Lc 22, 53). Porque es amenaza de muerte y condena a muerte (Lc 22, 47-49. 54).

Por eso, los sumos sacerdotes con los escribas (Lc 20, 19) y los fariseos (Mt 21, 45), cuando Jesús les viene a llamar asesinos, en la parábola de los viñadores homicidas, intentan de nuevo matarlo. Cosa que efectivamente llevaron a cabo, puesto que, en los relatos de la pasión, ellos son los que "buscan la manera de darle muerte" (Mc 14, 1; Lc 22, 2), los que mandan una tropa para arrestar a Jesús (Mc 14, 43), los que están en el Sanedrín, con los sumos sacerdotes y senadores, para juzgarlo (Mt 26, 57; Lc 22, 66), más tarde le acusan ante Herodes (Lc 23, 10) y ellos son los que, con los sumos sacerdotes, atan a Jesús para llevarlo ante Pilato (Mc 15, 1). Hasta consumir su delito mortal con las burlas ante la cruz en la que agoniza Jesús (Mc 15, 31; Mt 27, 41). Más aún, todavía después de la muerte, "los sumos sacerdotes y los fariseos" acuden a Pilato, para que vigile el cadáver, no sea que los seguidores de Jesús afirmen que está vivo (Mt 27, 62)<sup>25</sup>. Sin duda alguna, lo que sobre todo caracteriza, a escribas y fariseos, en los relatos evangélicos, no es el celo por la observancia de la Ley y la obediencia a Dios, sino su vinculación con el poder. Y, por cierto, con un poder que, con apariencia de religión e invocando a Dios y la voluntad divina, en realidad lo que buscaba era imponerse y dominar, aunque fuera necesario quitarle la vida al que se enfrentase con sus pretensiones.

### Los signos del poder

Ahora bien, seguramente una de las cosas más elocuentes, que encontramos en los evangelios acerca de toda esta problemática, es lo siguiente: cuando lo que determina la vida de una persona o un grupo es el proyecto del poder, eso se manifiesta en una serie de signos externos, que se refieren a su manera de relacionarse con los demás, la forma de

25. Es obvio, por lo demás, el "carácter apologético" de esta indicación de Mateo. Cf. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg, 1986, 571. En Mt 21, 45, también van asociados los sumos sacerdotes a los fariseos. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, vol. II, 487. En realidad, sabemos que la mayor parte de los escribas pertenecían al partido de los fariseos. Ello explica que se hable de unos y otros, a veces, indistintamente.

vestir, el lugar que ocupa o pretende ocupar, los títulos que ostenta, el tratamiento que exige y hasta la apariencia puramente exterior que el individuo o el grupo adopta ante la gente, precisamente para que el público se fije en lo que se pretende aparentar. A veces, pensamos que estas cosas no tienen demasiada importancia. Porque, a lo sumo, no pasan de ser pequeñas vanidades o quizá formas superficiales de un orgullo mal disimulado. Sin embargo, yo no creo que la cosa sea tan trivial como algunos se imaginan. Porque el hecho es que los evangelios le dan a todo esto una significación que seguramente no sospechamos.

En efecto, ya es un hecho significativo que la documentación de textos que nos presentan los evangelios sobre esta temática es más abundante de lo que cabría esperar, si es que efectivamente se tratase de un asunto sin importancia. Los textos que tratan de manera directa esta problemática se agrupan en tres bloques: 1) denuncia contra los *escribas* (Mc 12, 38-40; Lc 20, 45-47; cf. Lc 14, 7-10); 2) denuncia contra los *fariseos* (Lc 11, 43; 16, 14-15); 3) denuncia conjunta contra *escribas y fariseos* (Mt 23, 1-36). A poco que se piense, sobre este conjunto de materiales, lo primero que se plantea es el posible antifariseísmo y, más ampliamente, el antijudaísmo a partir del que se redactaron estos textos. Es un hecho que, efectivamente, en el Nuevo Testamento se advierte un claro antijudaísmo<sup>26</sup>. Porque, ya desde el cristianismo naciente, se dio un proceso de distanciamiento recíproco entre la Iglesia y la Sinagoga<sup>27</sup>. Y esto significa, entre otras cosas, que los evangelios se redactaron en ambientes en los que fácilmente se tendía a destacar e incluso *exagerar* los defectos y aspectos negativos que los nuevos cristianos veían en los "judíos"<sup>28</sup>. Por eso se comprende que, concretamente, el evangelio de Mateo haya sido considerado como signo del antijudaísmo que se dio ya en el primitivo cristianismo<sup>29</sup>. De ahí, que resulte bastante difícil preci-

26. No se trata del antijudaísmo racista, que no existió en la Antigüedad. Tal antijudaísmo es producto del siglo XIX. Cf. H. KÜNG, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Madrid, 1991, 340.

27. H. KÜNG, l.c.

28. Es evidente que este término adquiere una creciente connotación negativa en el Nuevo Testamento, en lugar de tener una función puramente descriptiva. H. KÜNG, o.c., 341.

29. Un ejemplo claro, en este sentido, es que el término "hipócritas" aparece una sola vez en el evangelio de Marcos (7, 6), mientras que en Mateo se encuentra 13 veces, aplicado sobre todo a escribas y fariseos. H. KÜNG, o.c., 654-655.

sar lo que, en el conjunto de dichos contra escribas y fariseos, son palabras del mismo Jesús o, más bien, textos redaccionales elaborados en las comunidades cristianas<sup>30</sup>. Sin embargo, y aun reconociendo la verdad de lo que acabo de decir, parece acertado el criterio que propone J. Gnilka a propósito de las pretensiones de ostentación y prestigio que, según Mc 12, 38-40, mostraban los escribas: "A pesar de que estos dichos, en su forma actual, no permiten remontarnos a Jesús, ofrecen la posibilidad de armonizar la preocupación contenida en ellos con el mensaje de Jesús, como indican Lc 14, 7-10; Mt 6, 5 s"<sup>31</sup>.

En todo caso, lo determinante, para lo que aquí trato de analizar, es que los primeros cristianos tenían, como recuerdo y mensaje asociados al propio Jesús, un hecho que es clave en la vida, a saber: que los dirigentes religiosos expresan sus pretensiones de poder, autoridad y dominio mediante un conjunto de signos externos, que resultan inconfundibles y son como el aire de familia de los grupos que, desde su pretendida dignidad religiosa, quieren a toda costa imponerse a los demás, aun cuando hagan eso con el convencimiento de que esos signos y el deseo de poder que ocultan son cosas necesarias para el servicio divino. Dicho de otra manera: las acusaciones que presentan los evangelios contra los líderes religiosos no se entienden correctamente si se interpretan sólo como exhortaciones piadosas a portarse con humildad y sencillez. Para comprender el sentido y el alcance de esas acusaciones, es decisivo tener presente que van dirigidas, no contra cualquier clase de personas, sino concretamente contra aquellos grupos o colectivos que la comunidad

Cf. M. GIELEN, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte*, Bodenheim, 1998, 467-473; H. J. BECKER, *Auf der Kathedra des Mose. Rabbinisch-theologisches Denken und antirabbinische Polemik in Mt 23, 1-12*, Berlín, 1990; H. FRANKEMÖLLE, *Pharisäismus in Judentum und Kirche. Zur Tradition und Redaktion in Matthäus 23*, en la obra colaboración *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Mainz, 1981, 133-190.

30. Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 202-205; J. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, 390-415. En cuanto a Mateo, se ha dicho, no sin fundamento, que ha quedado como el libro antijudáico. Si bien esto sería producto de la Iglesia paganocristiana, no responsabilidad del mismo Mateo. M. GIELEN, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes...*, 473; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK 1/3, Zurich, 1997, 369.

31. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 205.

veía como los que poseían el poder doctrinal (escribas) y el poder moral (fariseos). Por tanto, no se trata de exhortaciones de tipo moralizante o de consejos de espiritualidad. Se trata de algo mucho más determinante a la hora de interpretar el cristianismo. Dicho en pocas palabras, no es ni más ni menos que esto: la tentación de imponerse a los demás, que caracteriza a los líderes de la religión, se manifiesta en una serie de signos externos, que resultan inconfundibles y que, sobre todo, no pueden ser aceptados en la comunidad cristiana.

### Los signos del poder en los líderes de la religión

Los signos externos del poder, en el caso de los dirigentes religiosos, son, según los textos evangélicos, los siguientes: 1) *Vestirse de manera distinta y, por supuesto, más solemne que el resto de los mortales* (Mc 12, 38; Lc 20, 46; Mt 23, 5). Se trataba, sin duda, de un vestido largo<sup>32</sup>, que seguramente consistía en el ropaje festivo que sólo los ricos podían procurarse<sup>33</sup>. Pero esto tenía un sentido teológico fuerte. Porque, según Mt 23, 5, las anchas cintas, que se ponían en la frente (filacterias), y las borlas grandes en el manto, en realidad, eran los signos que servían de recordatorio del "yugo del Reino de Dios"<sup>34</sup>. 2) *Ser reverenciados en lugares públicos* (Mc 12, 38; Lc 20, 46; 11, 43), ya que estaba establecido que a los primeros que había que saludar, en los sitios más frecuentados por el pueblo<sup>35</sup>, era a los que ostentaban oficialmente el título de expertos en la Ley divina (Torá)<sup>36</sup>. 3) *Ponerse en los primeros puestos* (Mc 12, 39; Lc

32. Tal es el significado de *stolé*, que Zerwick traduce: "vestis longior, talaris". *Analysis Philologica N.T. graeci*, 113.

33. K.H. RENGSTORF, *Die STOLAI der Schriftelehrten. Eine Erläuterung zu Mk 12, 38*, en la obra en colaboración *Abraham unser Vater* (homenaje a O. Michel), Leiden-Köln, 1963, 383-404.

34. M. GIELEN, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes*, 282; D. GERLAND, "The Intention of Matthew 23". *Novum Testamentum*, Supplements 52, Leiden, 1979, 56; H. J. BECKER, *Auf der Kathedra des Mose. Rabbinisch-theologisches Denken und antirabbinische Polemik in Mt 23, 1-12*, ANTZ 4, Berlín, 1990, 171. Cf. B. T. VIVIANO: RB 98 (1991) 624.

35. El texto de Mc 12, 38 y Lc 20, 46 utiliza el término *ayorá*, que era el "foro", la plaza pública, el lugar más frecuentado.

36. Cf. STR.-BIL., I, 382; J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, 407; J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg, 1981, 363. La misma tendencia a ser reverenciados se repite en Mt 23, 7.

20, 46, 11, 43), lo mismo en las sinagogas que en los banquetes. Parece que los primeros asientos en la sinagoga era un lugar reservado para personalidades distinguidas. Se sabe que los eruditos poseían asientos propios y no se sentaban entre el pueblo<sup>37</sup>. En cuanto a los asientos de honor en los banquetes, era un gesto expresivo de ambición, tanto en el mundo judío como en el griego (cf. Lc 14, 7)<sup>38</sup>. 4) *Ser tratados como "señores", personas respetables de alta posición* (Mt 23, 7), que es, sin duda, el sentido que tenía el título de *rabbi* en tiempo de Jesús, cuando todavía ese término no expresaba la idea de "doctor ordinario de la Ley"<sup>39</sup>. 5) *Dejarse llevar de intereses económicos* (Lc 16, 14; Mc 12, 40; Lc 20, 47), incluso aprovechándose de las gentes más débiles del pueblo, lo que los evangelios expresan con la frase durísima: "devorar las casas de las viudas" (Mc 12, 40; Lc 20, 47), que, en aquel tiempo, significaba apropiarse indebidamente de bienes y posesiones ajenas (cf. el *devorare patrimonium* latino)<sup>40</sup>. Teniendo en cuenta la gravedad que entrañaba, en la cultura judía, la explotación de viudas y huérfanos (Ex 22, 21; Is 1, 7. 23; 10, 2). 6) *Rezar mucho para legitimar sus intereses económicos* (Mc 12, 40; Lc 20, 47). Porque, junto a la denuncia del deseo de dinero, los textos de Marcos y Lucas añaden la frase siguiente: *kai prophásei makra proseujóménoi*, que quiere decir que se apoderan de los bienes de las viudas "con el pretexto"<sup>41</sup> de "largas oraciones"<sup>42</sup>. 7) *Cargar con fardos pesados las espal-*

37. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 204. Cf. STR.-BILL., I, 914-915; H. BALZ, *Protokathedría*, en *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. III, Stuttgart, 1983, 451-452.

38. Flavio Josefo menciona expresamente el gran prestigio que suponía ocupar un puesto preferente. *Ant.*, XV, 2, 4, n. 21. Cf. J. A FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, 600.

39. Este sentido de "doctor de la Ley" se le dio al título de *rabbi* bastantes años más tarde, cien o doscientos años después de Jesús. M. HENGEL, *Seguimiento y Carisma*, Santander, 1981, 65-66. Cf. G. SCHNEIDER, *Rabbi*, en *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. III, Stuttgart, 1983, 493-495, con bibliografía.

40. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 204.

41. *prophásei*, de *próphasis*, significa literalmente "causa", "ocasión" o "pretexto", que puede ser legítimo o simulado, pero que, en su uso más frecuente, se entiende como causa falsa, ficticia. STEPHANUS, *Thesaurus graecae linguae*, vol. VII, Berlín, 1954, 2087-2088; A. BAILLY, *Dict. Grec Français*, París, 1950, 1687. En el griego del N.T., expresa tener un interés distinto a la verdad, y esto como una necesidad interior (Fil 1, 18; Mc 12, 40; Lc 20, 47). W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlín, 1988, 1446-1447.

*das de los demás* (Mt 23, 4; Lc 11, 46), lo que claramente se refiere a la multitud de obligaciones que los dirigentes religiosos imponían a la gente, mediante sus complicadas interpretaciones de la Ley, con lo que llegaron a hacer de la Torá una "carga insoportable" (cf. Hch 15, 10). Es el contraste con la "carga ligera" que caracteriza la actitud de Jesús con todos los que andan "rendidos y abrumados" (Mt 11, 28-30)<sup>43</sup>. 8) *Hacer todo esto para dar la impresión de personas intachables*, ya que, según Mt 23, 5, "todo lo hacen para llamar la atención"<sup>44</sup>; o como dice Jesús, según Lc 16, 15, "vosotros sois los que andáis justificando vuestra postura ante la gente". Literalmente: "los que os justificáis a vosotros mismos ante los hombres". Justificación, que es conservar la imagen, dar impresión de "justos" (cf. Lc 10, 29; 18, 9. 14; 20, 20). Como se ha dicho muy bien, la implicación de estas críticas de Jesús a los fariseos es que su inclinación al dinero tiene unas raíces más profundas; en definitiva, no es más que una búsqueda de imagen, una apariencia de "su" justicia y de "su" fidelidad<sup>45</sup>, lo que, ante los ojos de Dios, es sencillamente un horror<sup>46</sup>.

### Las tentaciones del poder religioso

Es importante caer en la cuenta de que toda esta serie de signos externos son específicamente característicos de quienes se aferran al *poder religioso*. Por supuesto, todo el que, a partir del poder (cualquiera que sea), pretende dominar a otros, está siempre expuesto a la tentación del fingimiento, de la apariencia teatral y del disimulo. Pero, en el caso con-

42. Sin duda, la comunidad cristiana alude, con esta expresión, a una ambición insana con la apariencia de santidad. Cf. J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, 362.

43. J. A FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, 408-409. Cf. W. PESCH, *Theologische Aussage der Redaktion von Matthäus 23*, en P. HOFFMANN (ed.), *Orientierung an Jesus. Festschrift für J. Schmid*, Freiburg, 1973, 288; E. HAENCHEN, *Matthäus 23*, en J. LANGE, *Das Matthäus-Evangelium*, Darmstadt, 1980, 136.

44. El texto utiliza *theathênai*, infinitivo aoristo pasivo de *theáomai*, que expresa la idea de "aparecer ante alguien", como si se tratara de un "espectáculo". Cf. M. GIELEN, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen Autoritäten seines Volkes*, 282; C. H. PEISKER, *theáomai*, en H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. II, 335-337.

45. J. A FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, 726.

46. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, 1977, 470.

creto de los dirigentes "religiosos", esta tentación es: 1) Ante todo, con bastante frecuencia, *más fuerte* que en los demás casos de ejercicio del poder, porque los motivos que impulsan al profesional de la religión son (en la conciencia del que se considera representante de Dios) mucho más elevados, más exigentes, más directamente normativos para los destinatarios de un mensaje que no es de "este mundo", sino "trascendente", o sea "definitivo". 2) En segundo lugar, la tentación es *más difícil* de superar. Porque los motivos, que se invocan, y las exigencias que se pretenden imponer a los demás, son de tal altura y, por eso mismo, están tan lejos de lo que suele dar de sí la vida, es decir, lo que sabemos que normalmente es el comportamiento de los seres humanos, que quien se presenta con ese papel (impositivo y autoritario) en la sociedad, muchas veces no tiene otra posible salida que eso mismo: "representar el papel", o sea: el fingimiento, cumplir con la apariencia y, en realidad, aparecer como no es, en una palabra, la "hipocresía"<sup>47</sup>. 3) En tercer lugar, la tentación del fingimiento, en los hombres del "poder religioso", frecuentemente lleva a comportamientos de los que el sujeto *no es consciente*. Porque la experiencia que provoca ese tipo de tentación lleva al individuo (o al grupo religioso al que pertenece) a pensar que *es así como se tiene que comportar y como tiene que aparecer ante la gente*. En la introducción a la parábola del fariseo y el publicano, el evangelio de Lucas dice que Jesús "propuso esta parábola a algunos que se fiaban de sí mismos, porque se consideraban justos y despreciaban a los demás" (Lc 18, 9). Los que pretendían imponerse a los demás (desde la estricta observancia normativa que describe la parábola), hasta llegar al "desprecio", eran individuos que "se sentían seguros de sí mismos". Y el mismo Jesús da la razón: *oti eisín díkaioi*, "porque son justos". Es decir, eran hombres que, no sólo no tenían mala conciencia, sino que, sobre todo, se sentían absolutamente seguros<sup>48</sup>, persuadidos de que era así como tenían que proceder<sup>49</sup>. Y esto,

47. De ahí, la frecuencia con que en los sinópticos, especialmente en Mateo, se aplica el término *hypokritai* a los escribas y fariseos. Esta palabra es tan fuerte que, propiamente, no tiene equivalente en el hebreo. Y equivale a los "sin Dios", los "sin ley" o "sin piedad" (*ánomos, asebé*). Cf. U. WILCKENS, *hypokritonai*: TWNT VIII, 559-561; M. GIELEN, *Heuchelai*, I, *Biblich-tehologisch*: LTK (3 ed.) V, 77.

48. Como se ha dicho acertadamente, "el que ante Dios se siente justo", por eso mismo se siente "absolutamente seguro" ("absolut sicher"). J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, 496.

sin duda, es lo más peligroso que lleva consigo la tentación del poder religioso, en cualquiera de las formas en que se pretenda imponer tal poder. Porque es un poder que, en la práctica, se confunde con lo más divino, con la piedad más sólida. Pero, como se ha dicho con toda exactitud, "nada separa tan radicalmente de Dios como la piedad segura de sí misma"<sup>50</sup>. Y es que un engaño es tanto más peligroso cuanto el motivo que provoca ese engaño es más noble. Y no digamos nada cuando el motivo se considera divino.

Al concluir el análisis de la información que los evangelios nos suministran sobre la relación entre religión y poder, me parece importante recordar, otra vez, que las grandes religiones de la humanidad han sido, y siguen siendo, fuente y fuerza de vida, desde la llamada "regla de oro", que no es ni más ni menos que el amor incondicional al prójimo. Es verdad que (se explique como se explique) existe una profunda y misteriosa relación entre religión y violencia, cuya expresión más patente es el "sacrificio", como acto central de no pocas religiones<sup>51</sup>. Pero también es cierto que las religiones han sido y son energías que han defendido y potenciado la vida de los seres humanos. Como también es verdad que las religiones se han organizado institucionalmente en múltiples formas e iniciativas para aliviar el sufrimiento humano. Más concretamente, en el caso del cristianismo, es bien conocida la historia de tantas mujeres y tantos hombres que, en comunión con la fe de la Iglesia, han dado lo mejor de sí mismos en el servicio a la vida, de mil maneras, que aquí no resulta fácil enumerar, ni siquiera de forma resumida. Todo esto es innegable. Y sería una gran mentira y una enorme injusticia no reconocerlo y recordarlo.

49. Téngase en cuenta que el adjetivo *dikaíos*, cuando se refiere a los hombres, se dice de una persona que, en cuanto al derecho y a las costumbres, responde a las exigencias de sus congéneres y a los mandamientos divinos, y que actúa según estos criterios. G. SCHNITZER, *dikaíos*, en H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1996, 982.

50. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1974, 181.

51. Como es sabido, este planteamiento ha sido ampliamente desarrollado por René GIRARD en diversos estudios: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona 1983; *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, 1982; *El chivo expiatorio*, Barcelona 1982; *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona 1989; *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona 1985. Un excelente estudio sobre las teorías de Girard, en J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, 1997, 155-165.



### Poder y deformación cristiana

Sin embargo, por más verdad que sea lo que acabo de decir, también es cierto que los evangelios, tal como han llegado hasta nosotros, expresan claramente y dejan constancia de un hecho: *cuando la religión se vive como poder y se utiliza* (aunque sea de la manera más inconsciente, con la mejor voluntad del mundo y por los motivos más altos) *para situarse sobre los demás, imponerse a otras personas o dominar a quien sea*, entonces ocurren tres cosas o, si se quiere, se producen tres fenómenos que son determinantes para entender y vivir el cristianismo. Concretamente: 1) Cuando ocurre lo que acabo de indicar, *la religión no es, ni puede ser, el medio a través del que se hace presente el Reino de Dios entre los seres humanos*. 2) La religión, en el caso indicado, pierde su relación con el Reino de Dios *porque se convierte en agresión contra la vida*, lo que es lo mismo que convertirse en agresión directa al proyecto del Reino. 3) Todo esto sucede de tal manera que, *quienes son protagonistas* (y más aún, si son *responsables*) de estas cosas, *no suelen reconocer lo que realmente ocurre, ni suelen estar capacitados para reconocerlo*, sino que, por el contrario, este complejo fenómeno se disimula y se presenta, ante los demás, desfigurado por unas apariencias (de altísima religiosidad y dignidad) que engañan, ante todo, a los que tienen en sus manos el poder religioso; y, además, a los que lo aceptan de esa manera y se someten a él.

Y, todavía, una advertencia importante: al decir estas cosas, no se trata, en modo alguno, de poner en cuestión, y menos aún negar, la razón de ser y la necesidad de autoridades, legítimamente constituidas, en las organizaciones religiosas. El problema es mucho más profundo, como vamos a ver enseguida. Porque afecta, no sólo a las "autoridades" (sean o no "religiosas"), sino a todos los seres humanos. Y esto, en un sentido concreto, a saber: *en cuanto que toda pretensión de situarse sobre los demás* (o sobre cualquier persona) *incapacita radicalmente para entender y vivir el Reino de Dios*. Y esto quiere decir que tal pretensión *hace imposible encontrar al Dios de la vida y relacionarse con Él*.

## 7

## LOS QUE SE INCAPACITAN PARA ENTRAR EN EL REINO

### Los que no entran en el Reino

Los evangelios sinópticos afirman que hay dos clases de personas que no entran en el Reino de Dios: 1) *los que no se hacen como niños* (Mc 10, 15; Mt 18, 3; Lc 18, 17); 2) *los ricos* (Mc 10, 25; Mt 19, 23-24; Lc 18, 24-25).

En el caso de los *niños*, la afirmación de Jesús es tajante: "Os lo aseguro: quien no recibe el Reino de Dios como un niño, no entrará en él" (Mc 10, 15). Los tres sinópticos utilizan, en este caso, una frase cargada de fuerza, que enfatiza lo que Jesús quiere decir: *ού μὲ εἰσέλθε*. Gramaticalmente, se trata del subjuntivo de aoristo del verbo *έρχομαι* (entrar), que, precedido de la negación *ού μὲ*, expresa una seguridad firme, es decir, la frase se tendría que traducir así: "con toda certeza no entrará" <sup>1</sup>. El evangelio de Mateo presenta la afirmación de Jesús con más vigor, si cabe. Porque indica que, para hacerse como niños, hay que "convertirse": "Os aseguro que si no cambiáis (*εαν μὲ στραφῆτε*) y os hacéis como estos niños, no entraréis en el Reino de Dios" (Mt 18, 3). El verbo *στρέφω* presupone e incluye una transformación total de la existencia humana <sup>2</sup>. Se trata, por tanto, de una formulación tan fuerte que, en realidad, equivale a una incapacidad: el que no se hace como niño, no puede entrar en el Reino de Dios. La *conditio sine qua non*, para entrar en el Reino, es transformarse totalmente hasta hacerse como un niño.

1. Cf. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, Roma 1949, 309.

2. F. LAUBACH, *Conversión*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del N.T.*, vol. I, 331.

La incapacidad de los *ricos*, para entrar en el Reino de Dios, está atestigüada, también por los tres sinópticos, en la conocida imposibilidad que tiene un camello para pasar por el ojo de una aguja. El evangelio de Marcos es el que presenta el texto más completo: "Jesús echó una mirada a su alrededor y dijo a sus discípulos: ¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios! Los discípulos quedaron sorprendidos al escuchar sus palabras. Jesús, tomando de nuevo la palabra, les dice: ¡Hijos, qué difícil es entrar en el Reino de Dios! Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja que un rico entre en el Reino de Dios" (Mc 10, 23-25). Como es bien sabido, aquí se trata de un proverbio, conocido por los rabinos de aquel tiempo<sup>3</sup>, que expresa la imposibilidad de que el rico entre en el Reino de Dios<sup>4</sup>. Esta afirmación, en la que coinciden los tres sinópticos, viene a decir, con otras palabras, lo que Jesús enseña en la primera bienaventuranza, según la formulación del evangelio de Lucas: "Dichosos vosotros, los pobres, porque el Reino de Dios es vuestro" (Lc 6, 20). La investigación más autorizada, en este momento, afirma que la redacción de la primera bienaventuranza, tal como la presenta Lucas, se remonta a Jesús y fue transmitida por la fuente Q<sup>5</sup>. Es decir, lo de los pobres "de espíritu" es una añadidura de Mateo, que de esta manera desvió el sentido de la bienaventuranza original: la

3. A veces, se expresaba mediante la imposibilidad del elefante para pasar por el ojo de la aguja; o también mediante la contraposición de la hormiga y el camello. Cf. STRACK - BILLERBECK, I, 828. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 102. Y no vale la pretendida variante que hace del camello un cabo de amarra (*kámilos*), ya que entonces la paradoja, que entraña la afirmación de Jesús, dejaría de tener sentido. J. GNILKA, l.c.
4. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 102. Esta imposibilidad está claramente confirmada en la siguiente afirmación de Jesús: "Humanamente es imposible, pero para Dios todo es posible" (Mt 19, 26 par). El adjetivo *adynatos* es la formulación más fuerte de esta imposibilidad. Cf. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, 398.
5. Cf. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, 281. Con razón, se ha dicho que "la mayoría de los autores consideran *to pneúmati* ("de espíritu") como una adición de Mt al macarismo más antiguo, recogido en Lc 6, 20". F. CAMACHO, *La Proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mt 5, 3-10*, Madrid, 1987, 111. El mismo Camacho presenta la lista de autores que defienden esta postura. O.c., 209, nota 292. Sobre el estado de la cuestión en cuanto a las investigaciones sobre la fuente Q, cf. S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich 1972, 76-79.

pobreza social pasó a segundo plano y una carencia de tipo más espiritual pasó a ocupar el primer puesto. Con lo que se vino a destacar la actitud ética de humildad. Según esto, como se ha dicho muy bien, "hay que hablar, pues, de una tendencia a la interiorización y la etización de la primera bienaventuranza"<sup>6</sup>. Pero, insisto, el sentido original de esta bienaventuranza es que los pobres (sin más añadiduras) son los que poseen el Reino de Dios o, con otra formulación, los que entran en él. Porque, en todo caso, los que no pueden entrar en el Reino son los ricos.

Pero, en realidad, ¿qué quieren decir los evangelios con estas dos formulaciones tan tajantes sobre los "niños" y sobre los "ricos"? Más concretamente: ¿qué significa eso de que sólo pueden entrar en el Reino de Dios los que se hacen como niños? Y también: ¿qué significa eso de que los ricos no pueden entrar en el Reino de Dios?

Ante todo, debo advertir que no se trata aquí de hacer un análisis detenido y, menos aún, una exégesis exhaustiva de los textos evangélicos que hablan sobre "niños" y "ricos". No es ésa la intención de este estudio. Sólo me interesa responder a las preguntas que acabo de formular. Esto supuesto, analizaré primero la relación, que establece Jesús, entre los niños y el Reino de Dios. Y después, la misma cuestión en cuanto se refiere a los ricos.

### Los niños y el Reino

En cuanto a la relación entre los niños y el Reino, tengo la impresión de que, por lo general, los estudiosos de los evangelios y la mayor parte de los teólogos no le han concedido a este asunto la importancia que tiene ni le han prestado la atención que merece. No me detengo ahora a investigar por qué ha ocurrido esto. Lo que me interesa es analizar las dos cuestiones, que, según creo, son determinantes para comprender lo que significa el Reino de Dios, precisamente a partir de su relación con el tema de los niños.

1. Ante todo, es necesario caer en la cuenta de por qué establecen los evangelios una relación tan decisiva entre "hacerse como niños" y "entrar

6. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, 289. Por eso, como dice J. A. FITZMYER, "la adición de Mateo: "en espíritu", supone una adaptación de la bienaventuranza original al círculo judeocristiano de los *anawim*". *El evangelio según Lucas*, vol. II, 601.

en el Reino de Dios". Todo parte de una experiencia concreta. La pretensión, que tenían los discípulos de Jesús, de ser cada uno más importante que los otros o de situarse delante de los demás. Los textos que hablan de este problema son abundantes (Mc 9, 34; 10, 37. cf. 41; Mt 18, 1; 20, 21. cf. 24; Lc 9, 46; 22, 24). Lo que indica que el problema era serio. Los evangelios utilizan dos expresiones cuando tratan esta cuestión: o bien los discípulos discutían quién de ellos era "el más grande" (Mc 9, 34; Mt 18, 1; Lc 9, 46; 22, 24); o algunos pretendían los primeros puestos (Mc 10, 37; Mt 20, 21)<sup>7</sup>, lo que era motivo de indignación entre los demás (Mc 10, 41; Mt 20, 24), señal de que ellos también tenían apetencias similares. Esta experiencia concreta, la pretensión de ser más que los otros, situarse sobre los demás, es la clave para comprender lo que Jesús quiere decir cuando afirma que, para entrar en el Reino, es absolutamente imprescindible hacerse como niños.

Esta pretensión de los discípulos se ha interpretado como ambición que incapacita para el seguimiento de Jesús<sup>8</sup>; o también como expresión de un problema existente en la comunidad cristiana<sup>9</sup>; o incluso se ha pensado que se trataría de una apetencia de ser el más importante en el "Reino consumado" o sea en el "más allá"<sup>10</sup>. Yo no niego que en estas interpretaciones, sobre todo en las dos primeras, haya buena parte de verdad. Pero me parece que hay algo previo a todo eso y que es lo más fundamental para hacer una correcta lectura y comprender, no ya sólo esta pretensión de los discípulos, sino el significado entero de la vida y el mensaje de Jesús. Me refiero a lo que representaban, en la sociedad judía del siglo primero, el honor y la dignidad de las personas, por una

7. Los textos utilizan el comparativo *meison*, de *mégas*, que equivale a un superlativo, o sea "el mayor", "el más grande". Cf. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, Roma, 1949, 112.

8. Literalmente: "sentarse uno a tu derecha y otro a tu izquierda". En Mc 10, 37, se dice literalmente "izquierda" (*aristeron*), mientras que en el v. 40 la "izquierda" se expresa con el término *euonymon*, literalmente, la parte que promete dicha, un eufemismo que pasa por alto la creencia popular de que la parte izquierda significa desdicha. Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 115.

9. Así, por ejemplo, J. MATEOS, *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Madrid, 1982, n. 400, pg. 152.

10. En este sentido, cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, 163-164; J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 64.

11. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, 366; W. TRILLING, *Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthäus 18*, Düsseldorf 1960, 20.

parte, y la afrenta o indignidad (vergüenza), por otra. Los estudios de sociología y antropología cultural en relación al Nuevo Testamento que se han hecho en los últimos veinte años han aportado conclusiones importantes, que, en este momento, son imprescindibles para conocer la historia de Jesús<sup>12</sup>. Estos estudios han demostrado que, mientras en nuestras sociedades actuales, la institución social en la que se centran los intereses y la atención de la mayor parte de los ciudadanos es la *economía*, en las sociedades mediterráneas del siglo primero, el valor determinante era el *honor*<sup>13</sup>. En nuestro tiempo, abunda demasiado la gente que está dispuesta a perder incluso su propia dignidad, con tal de conseguir y acumular dinero. En la sociedad del tiempo de Jesús se experimentaba, con más fuerza que ahora, lo que muchas personas quieren decir cuando afirman: "pobres, pero honrados". Para los contemporáneos de Jesús, sin duda, lo que más importaba era el honor. Es decir, la reclamación del propio valor junto con el reconocimiento social de ese valor<sup>14</sup>. El honor puede ser "asignado" o "adquirido". El honor asignado es el que un individuo tiene por ser quien es, por ejemplo, por tener tal apellido o haber nacido en tal familia. El honor adquirido es el reconocimiento social del valor que una persona adquiere por superar a otros en la interacción social, lo que lleva consigo inevitablemente el "desafío" y la consiguiente "respuesta"<sup>15</sup>.

12. Me refiero, como es sabido, a los estudios que caracterizan a la "Third Quest" (tercera búsqueda) en la investigación histórica sobre Jesús. Estos estudios se inician a partir de los años 80 y se desarrollan, desde entonces, principalmente en el mundo anglosajón. Una buena presentación de tales estudios, en el representante más cualificado, de esta corriente, que hay en España: R. AGUIRRE, *Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann: Estudios Bíblicos*, 54 (1996), 438-463. Excelente resumen de toda esta problemática, en J. LOIS, *La investigación histórica sobre Jesús: Frontera*, n. 4, octubre-diciembre 1997, 393-421.

13. Una visión de conjunto de este planteamiento, en B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella, 1994, especialmente cap. II, pg. 45-83. Importante, el conjunto de estudios recogidos en D. D. GILMORE, *Honor and Shame in the Unity of the Mediterranean*. Asociación Americana de Antropología, publicación especial, n. 22, Washington (D.C.): American Anthropological Association, 1987. También, el cap. I del discutido libro de J. D. CROSSAN, *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona 1994, 35-65.

14. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 49.

15. B. J. MALINA, o.c., 51-52.

Ahora bien, sabemos con seguridad que estas dos formas de obtener y disfrutar del honor funcionaban, con bastante fuerza, en la sociedad judía del tiempo de Jesús. Por ejemplo, en cuanto al honor "asignado", es conocida la importancia que tenía la "legitimidad de origen" en aquella sociedad. Hasta el punto de que, para gozar de derechos cívicos muy importantes, había que probar que uno era de origen legítimo<sup>16</sup>. Por eso se comprende la importancia que tenían, entre los judíos, las genealogías. En cuanto al honor "adquirido", ya he explicado la altísima significación que eso tenía para los grupos dirigentes de aquella sociedad, concretamente para escribas y fariseos. De ahí, la frecuencia con que se repite, en los evangelios, la problemática en torno a quiénes deben ser considerados los primeros o los últimos (Mt 19, 30; 20, 8. 12. 14. 16. 27; Mc 9, 35; 10, 31. 44; Lc 13, 30; 14, 9. 10); o también quién es el más grande, el más importante (Mt 5, 19; 11, 11; 18, 1. 4; 20, 25. 26; Mc 9, 34; 10, 42. 43; Lc 7, 28; 9, 46. 48; 22, 24. 26. 27). Y, por supuesto, la preocupación por el propio honor (*doxa*, gloria, honra), que, concretamente según la teología del evangelio de Juan, era una de las características de los dirigentes judíos (Jn 5, 44; 7, 18; 12, 43). Además —y quizá esto es lo más elocuente—, para quienes hemos sido educados en una cultura que propugna la igualdad, en dignidad y derechos, de todos los ciudadanos, nos resulta muy difícil comprender lo que representaba vivir en una sociedad en la que había, no sólo esclavos, sino además listas de "oficios despreciados", entre los que se encontraban personas que se veían, además de despreciadas y aborrecidas, incluso privadas de los derechos cívicos y políticos que podía poseer todo israelita. Y eso, por el solo hecho de ejercer tal oficio determinado, como era el caso de los pastores, por poner un ejemplo<sup>17</sup>. Y a todo esto hay que añadir la insoportable situación de marginación humillante a la que se veían sometidas las mujeres<sup>18</sup>.

Es evidente que, en un pueblo y en una cultura en la que ocurrían estas cosas, decir que en el Reino de Dios sólo pueden entrar los que se hacen como niños era algo cargado de una significación y de unas consecuencias en las que nosotros difícilmente podemos caer en la cuenta.

16. Sobre este punto, cf. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 289-297.

17. Ofrece las listas de oficios despreciados, con las penalizaciones que conllevaban, J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 316.323.

18. Excelente capítulo sobre este punto, en J. JEREMÍAS, o.c., 371-387.

2. Pero lo que acabo de decir no es lo más decisivo en todo este asunto. Lo más fuerte es lo que representaba el niño en aquel contexto cultural y social. Aquí es necesario reconocer que, a nosotros hoy, nos resulta más problemático de lo que imaginamos caer en la cuenta de lo que dicen los evangelios cuando hablan de esta cuestión. Por una razón: para nosotros, hablar del "niño" es hablar de unos valores, que no son simplemente los que algunos enumeran ingenuamente, como la inocencia, la sencillez o la bondad que carece de toda malicia, sino la renuncia a toda pretensión egoísta o el rechazo de cualquier ambición de rango o cosas así<sup>19</sup>. Por supuesto, cuando las comunidades primitivas hablaban de los niños, pensaban, sin duda, en esos valores. Pero no basta con eso. En la sociedad en que vivió Jesús, hablar de "niños" era hablar de derechos. Es decir, no se trataba de actitudes interiores, inclinaciones o preferencias (por muy nobles que éstas fuesen), sino de una situación, estructuralmente establecida, en la que había seres humanos que carecían de todo derecho. En efecto, sabemos que los niños pequeños, en tiempos de Jesús, sobre todo si eran niñas, en las sociedades mediterráneas del siglo primero, podían ser abandonados por sus padres y eran recogidos de los basureros para ser criados como esclavos. Esto es lo que afirman los autores paganos de aquel tiempo. Aunque también es cierto que los judíos no practicaban este tipo de potencial infanticidio<sup>20</sup>. ¿Qué ocurría en la sociedad judía? Filón, en su *Apología de los hebreos* (obra perdida, pero de la que recoge fragmentos Eusebio de Cesarea), escribe que "entre los esenios no hay niños, ni adolescentes, ni jóvenes, porque el carácter de esta edad es inconsistente e inclina a las novedades a causa de su falta de madurez"<sup>21</sup>. Concretando más, de las niñas se sabe que, hasta los doce años y medio, el padre podía venderlas como esclavas<sup>22</sup>. En cualquier caso, es seguro que, en aquel tiempo, "para un adulto era insultante ser

19. Cf. en este sentido, por ejemplo, J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 94; J. MATEOS, *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, n. 401, pg. 152; G. BRAUMANN, *Niño*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del N.T.*, vol. III, 166.

20. Para todo este asunto, cf. M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalén, 1976-1984, vol. I, 33; vol. II, 41. Citado por J. D. CROSSAN, *Jesús: vida de un campesino judío*, 318.

21. Citado por J. L. SICRE, *El cuadrante*, vol. II, 219.

22. J. JEREMÍAS, o.c., 376. Cf. 325.

comparado con un niño"<sup>23</sup>. Porque, como se ha dicho con razón, "en la Palestina del tiempo de Jesús, como en el mundo antiguo en general, el niño era un ser débil, sin pretensiones, cuya humildad era más social que subjetiva; no tenía nada que decir en la sociedad y debía limitarse a obedecer las órdenes que se le daban"<sup>24</sup>.

El problema que todo esto plantea es cómo se ha de entender la afirmación tajante de Jesús: "os aseguro que si no cambiáis y os hacéis como estos niños, no entraréis en el Reino de Dios" (Mt 18, 3 par). Esto quiere decir, desde luego, que quien pretende situarse por encima de alguien, ser considerado más que otros, gozar de privilegios que no tienen los demás y las *actitudes* que, en general, van en esa dirección, tal persona está radicalmente incapacitada para entender lo que significa el Reino de Dios y entrar en él. Y si el Reino de Dios es la expresión o la fórmula que nos viene a decir *dónde y cómo podemos encontrar a Dios*, entonces nos encontramos con lo siguiente: el que va por la vida con pretensiones de situarse por encima de quien sea, aunque haga eso porque se imagina que así propaga o defiende el Reino de Dios, en realidad, lo que hace es incapacitarse para encontrar a Dios y relacionarse con El. Pero la cosa no se limita a eso. Porque hay algo mucho más serio. Aquí no estamos tocando solamente una cuestión de actitudes, de disposiciones interiores o de valores. Se trata de derechos. Y, por tanto, de *estructuras*. Es decir, si la *conditio sine qua non* para entrar en el Reino es "hacerse como niños", eso significa que quien organiza la vida y las instituciones de manera que, *de hecho y en la práctica de todos los días*, unas personas dominan a otras y "estructuralmente" se imponen por encima de otros, aunque digan que hacen eso por "servir a los demás", en realidad, lo que hacen es incapacitarse para realizar, en esta vida, el Reino de Dios.

Por eso se comprende que, cuando los hijos de Zebedeo le piden a Jesús los primeros puestos "en tu Reino" (*en tē basileía sou*) (Mt 20, 21), el mismo Jesús les dice que "no saben lo que están diciendo" (v. 22). Porque el único tipo de autoridad tolerable en la comunidad cristiana tiene que ser la subversión del tipo de autoridades que existen en este mundo. Y la subversión está en esto: lo propio de los "jefes de las naciones" y de los "grandes" de este mundo es "tiranizar" y "oprimir" (v. 25).

23. W. J. COTTER, *Children sitting in the Agora: Q (Luke) 7, 31-35*: Forum 5/2, 70.

24. P. BONNARD, *Evangelio según Mateo*, 399.

Pero Jesús afirma: "No será así entre vosotros" (v. 26). Todo lo contrario, según el Evangelio de Jesús, el que quiera "hacerse grande" (*mégas genésthai*), lo que tiene que hacer es vivir y comportarse como un "sirviente" (*estai ymón diakonos*)<sup>25</sup>; y el que pretenda "ser el primero" (*einai prôtos*), ha de rebajarse hasta "ser esclavo" (*estai ymón doûlos*) (v. 26-27). Y aquí ya tocamos, otra vez, una cuestión de *estructuras*, puesto que, como es bien sabido, el esclavo era el individuo carente de derechos, el totalmente sometido.

La pregunta, que todo esto plantea, resulta inevitable: ¿es que el Reino de Dios nos exige ir por la vida como unos don nadie? Precisamente aquí está la paradoja sorprendente. Todo el secreto de la cuestión está en comprender la relación que existe entre el *Reino de Dios* y la *vida*. De esto ya he hablado largamente. Pues bien, si el Reino de Dios es (antes que cualquier otra cosa) defender la vida, potenciar la vida, dignificar la vida y hasta lograr el disfrute de la vida, entonces todo queda claro cuando caemos en la cuenta de que *todas las agresiones contra la vida provienen de la pretensión de situarse unos por encima de otros*. Lo sabemos por experiencia: desde el que mata a un ser humano hasta el que le falta al respeto, pasando por el que desprecia, humilla, somete y ofende (de la manera que sea), en definitiva, siempre lo que ocurre es que alguno o algunos se consideran con más derecho, con más poder, con más autoridad, con más dignidad, con más fuerza, con más, con más, con más... Lo que sea, poco importa. Lo importante es que en cuanto uno quiere "hacerse más grande" o "ser el primero", como dice el Evangelio, inevitablemente se produce la consiguiente agresión a la vida del otro o de los demás en general. Por eso, la condición primera y la más indispensable para tener acceso al Reino de Dios es hacerse como un niño. Y esto, no sólo como actitud interior, sino además estructuralmente. Quiero decir: la estructura fundamental del Reino es precisamente la anulación de toda estructura que, de hecho, se convierta en agresión a la vida, en el sentido concreto que acabo de explicar.

Y ya desde ahora indico que las estructuras "religiosas" son las que tienen el peligro más fuerte de cometer las mayores agresiones contra la

25. Literalmente, "servir a la mesa" o "ganarse el sustento", en general, tareas que eran consideradas indignas del hombre libre. K. HESS, *Servicio*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del N.T.*, vol. IV, 212-213.

da. No digo que las cometan. Digo que tienen "el peligro más fuerte" de cometerlas. Más adelante analizaremos por qué es esto así.

### Los ricos y el Reino

Vengo ahora a la relación entre los ricos y el Reino. Ya dije antes que, según los evangelios sinópticos, es imposible que un rico entre el Reino de Dios. A eso se refiere, sin duda alguna, el proverbio del camello y el ojo de la aguja (Mc 10, 25 par). Más aún, la idea de que el rico entre en el Reino no sólo es imposible, sino más bien ridícula, tan ridícula como el hecho de que un camello pase por el ojo de una aguja<sup>26</sup>. Esta misma imposibilidad de los ricos para encontrarse con Dios (aunque en estos textos no se utilice ya la expresión el "Reino de Dios") está también atestiguada en la parábola del rico insensato (Lc 12, 16-21) y en la del rico y Lázaro (Lc 16, 19-31). La idea que se quiere transmitir en estos pasajes está, según creo, bastante clara: *el que retiene bienes, que son indispensables para que otros puedan vivir dignamente, se incapacita de manera radical, incluso ridícula, para entrar en el Reino de Dios*. Esto está claramente indicado en las palabras de Jesús al joven rico: "vete a vender lo que tienes y dáse-lo a los pobres" (Mc 10, 21 par.). Lo que Jesús le pide a este hombre no es la pobreza "ascética", como si la renuncia a los bienes de este mundo fuera, por sí misma, una fuente de acercamiento a Dios. Lo que Jesús le pide es que no siga reteniendo lo que otros necesitan, concretamente lo que necesitan los "menesterosos" (*ptôchoi*) (Mc 10, 21; Mt 19, 21; Lc 18, 22)<sup>27</sup> para salir de su miseria. Se trata de las gentes que, según el evangelio de Lucas, se alinean con los "lisiados, cojos y ciegos" (Lc 14, 13-14)<sup>28</sup>, es decir, aquellos que, según la conocida clasificación de Lensky, se veían arrinconados por la sociedad en la clase de los "despreciables"<sup>29</sup>.

26. J. D. CROSSAN, *Jesús: vida de un campesino judío*, 323.

27. El término *ptôchoi* designa la situación de dependencia social absoluta. Indica a los mendigos, necesitados, pordioseros. En los LXX, designa al que vive en una situación de "subordinación", concretamente al "miserico", al "humilde", al "débil". Cf. H. H. ESSER, *Pobre*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del N.T.*, vol. III, 381-382. El término *pénētēs*, pobres en general y sin más, sólo aparece, en el N.T., en 2 Co 9, 9 y es una cita de Sal 112, 9.

28. H. MERKLEIN, *ptochos*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. III, 470, con amplia bibliografía en col. 466-467.

Pero aquí es necesario aclarar una cuestión básica. Cuando Jesús dice que los ricos no pueden entrar en el Reino de Dios, ¿se refiere a algo que sucede en esta vida o está hablando, más bien, de la otra vida, la vida del "más allá", lo que se suele llamar la "vida eterna"? Hay que hacerse esta pregunta porque, en el relato del joven rico, lo que éste quiere saber es lo que hace falta para "heredar vida eterna" (Mc 10, 17 par). Por otra parte, en el relato de Marcos concretamente, muy poco antes, se habla de los que entran en el Reino de Dios como alternativa contrapuesta a los que van a la "gehenna o fuego inextinguible" (Mc 9, 43-47). Parece, por tanto, que entrar en el Reino viene a ser lo mismo que entrar en la otra vida<sup>30</sup>. La respuesta a esta cuestión se encuentra claramente formulada al final del relato, donde Jesús promete a sus discípulos "cien veces más en este tiempo... y en la edad futura vida eterna" (Mc 10, 30). Lo que, en el evangelio de Lucas, está aún más claro, ya que Jesús afirma que quienes lo dejan todo, "por el Reino de Dios", reciben "en este tiempo mucho más y en la edad futura vida eterna" (Lc 18, 30). El Reino de Dios se hace presente y tiene sus exigencias y recompensas, ante todo, en "esta" vida. Lo que ocurre es que se trata de una vida tan plena, una vida dotada de tal vigor, que superará incluso el inevitable final de la muerte. En ese sentido, se puede hablar, con todo derecho de vida "eterna"<sup>31</sup>. Por lo demás, el mismo evangelio de Lucas se encarga de dejar bien claro que *el Reino de Dios está ya presente en esta vida*. Es eso exactamente lo que Jesús responde a los fariseos que le preguntan "cuándo va a llegar el Reino de Dios" (Lc 17, 20). La respuesta de Jesús<sup>32</sup> no ofrece

29. G. E. LENSKY, *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, Nueva York 1966, 281.

30. Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 101. En cuanto al texto paralelo de Mt 19, 16, se ha dicho que esta escatología, que mira a la vida después de la muerte, es lo primario en la fundamentación de su ética. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, 395. Cf. L. SCHOTTROFF, *Zöe*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. II, 262.

31. La idea de esta "escatología doble", que piensa en esta vida y en el futuro "eón", es propia del pensamiento rabínico, precisamente en su espera del Reino de Dios. Cf. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, 505.

32. Este texto nos ofrece un dicho de Jesús, por más que resulte difícil localizarlo. Lo más que se puede decir es que se trata de una palabra de origen palestinese. Así, según Bultmann. Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, 807.

lugar a dudas: "El reino de Dios está entre vosotros"<sup>33</sup>. En cualquier caso, hay que evitar la traducción espiritualista y reductiva, que sitúa el Reino de Dios "en vuestros corazones". El Evangelio no dice eso. El Reino de Dios se hace presente, ante todo, en este mundo. Es en el centro de la vida, en toda la extensión de la vida, donde (antes que ninguna otra consideración) actúa y se manifiesta el Reino de Dios<sup>34</sup>.

Ahora bien, si tomamos en serio que, efectivamente, el Reino de Dios se hace presente y se realiza, ante todo, *en esta vida* y, por tanto, allí donde se juega la vida o la muerte de los seres humanos, entonces se comprende *por qué los ricos no pueden entrar en el Reino de Dios*. La cosa resulta evidente. Ricos son los que retienen lo que otros necesitan para no morir de hambre. Y también los que no sueltan lo que a otros les hace falta para llevar una vida digna. Por consiguiente, si el Reino de Dios es, antes que ninguna otra cosa, la defensa de la vida, la dignificación de la vida, y hasta el disfrute de la vida, es evidente que quienes organizan y gestionan la economía global de manera que hay Estados, y, dentro de esos Estados, grupos y personas que acaparan lo que a la mayoría de la humanidad le es indispensable para poder subsistir, tales grupos y personas no pueden de ninguna manera entrar en el Reino. Porque su vida y su actividad, en este mundo, consiste precisamente en hacer imposible la realización del Reino de Dios, en cuanto que hacen imposible que millones de seres humanos puedan subsistir y, menos aún, llevar una vida digna o disfrutar de lo más elemental de la vida.

A<sup>1</sup> decir estas cosas, tengo que repetir, una vez más, que el Reino de Dios se realiza y se consume *no sólo en esta vida*. En este sentido, hay en los evangelios textos que hablan del Reino en relación con el futuro último y definitivo de la existencia del ser humano: Mt 25, 34; Mc 9, 47; Lc 13, 28-30; 22, 14-16. Concretamente, en Lc 22, 16, se habla de la realización definitiva o cumplimiento (*plerote*) del señorío pleno y último de Jesús el Mesías en el Reino de Dios<sup>35</sup>. También es claro que

33. La expresión *entos ymôn* se puede traducir de dos formas: 1) "entre vosotros"; 2) "a vuestro alcance". Cualquiera de las dos formas es posible. J. A. FITZMYER, o.c., 811.

34. Cf. las atinadas puntualizaciones sobre este asunto que hace J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, 486-487.

35. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, 581; H. SCHÜRMAN, *Der Abendmahlsbericht Lk 22, 7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung, en Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf, 1970, 111-112.

el texto de Mt 25, 34 se refiere al Reino consumado más allá de la historia. Incluso se podría pensar que Mc 9, 47 alude al "más allá", puesto que menciona el Reino de Dios en paralelo con la "gehenna" o fuego inextinguible. Pero, aun siendo esto verdad, no conviene olvidar que los proverbios que cita el pasaje (cortar la mano o el pie, sacar el ojo: Mc 9, 43-47) "ofrecen reglas para el más acá, no ilustración relacionada con el más allá. Dios puede pronunciar advertencias extremas y promesas últimas. Unas pretenden darnos fuerza en la tentación; las otras ofrecernos consuelo en la tribulación"<sup>36</sup>. Por tanto, es claro que, en los evangelios, se encuentran afirmaciones sobre el Reino como realidad que trasciende la historia y, por eso, como fe en una vida que vence incluso la muerte. Pero, aun siendo esto tan cierto, no es menos verdad que los textos evangélicos, que se refieren al Reino trascendente (en el "más allá"), son muy escasos. A lo sumo, textos que hablen del Reino en sentido trascendente y de manera exclusiva, no pasan de cuatro. Lo cual resulta enormemente significativo, si tenemos en cuenta que los evangelios sinópticos utilizan la expresión *Reino de Dios* 121 veces<sup>37</sup>. Sin duda alguna, las comunidades primitivas, en las que se elaboraron los relatos evangélicos, tenían una convicción muy clara, a saber: que el Reino de Dios, tal como lo había anunciado Jesús, era algo que se refería, ante todo, a esta vida. Y que, por tanto, se realiza fundamentalmente en la vida y en la historia de los hombres y mujeres de este mundo.

En resumen: queda claro que hay dos grupos de personas que se incapacitan para poder entrar en el Reino de Dios. Se trata, en primer lugar, de *los que se niegan a aceptar el Reino de Dios como niños*. Y, en segundo lugar, de *los ricos*. Aquí conviene recordar lo que dije en el capítulo primero de este libro: el Reino de Dios es la expresión que utilizó Jesús para explicar *dónde y cómo* podemos los seres humanos *encontrar a Dios*. Por lo tanto, en los evangelios está muy claro que hay dos clases de personas que no pueden encontrar a Dios. Los dos grupos que acabo de indicar. Y eso significa lo siguiente: 1) No pueden encontrar al Dios de Jesús "los que se niegan a aceptar el Reino de Dios como niños", es decir, *los que* (de la manera que sea) *pretenden situarse por encima de los demás, dominar y someter a quien sea, utilizar una forma de poder que oprime, humi-*

36. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 76.

37. Exactamente, 55 veces en Mt, 20 en Mc y 46 en Lc. R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Frankfurt, 1958, 82.

lla o simplemente falta al respeto a algún ser humano. 2) Tampoco pueden encontrar al Dios de Jesús "los ricos", es decir, *los que retienen lo que otras personas, otros países y otros pueblos necesitan para no morir de hambre o sencillamente para vivir con dignidad*. Con esto no quiero decir que el que tiene lo que necesita para vivir (él y su familia) con honestidad y la más elemental dignidad, sea por eso un "rico", en el sentido de los "ricos" que censura el Evangelio (Mc 10, 25; Mt 19, 23-24; Lc 6, 24; 12, 16; 14, 12; 16, 19-22; 18, 23-25; 19, 2)<sup>38</sup>. Aquí hay que recordar que la sociedad en que vivió Jesús era completamente distinta de la nuestra, entre otras cosas, porque en aquella sociedad no había prácticamente clase media<sup>39</sup>. Lo que quiere decir que, cuando los evangelios hablan de los "ricos", se refieren a un colectivo de personas que no son equiparables a la gran mayoría de los ciudadanos de nuestras modernas sociedades industrializadas, la gran masa de gentes que, de una forma u otra, pertenecemos a la "clase media". Con todo, también es necesario tener presente que el sistema económico actual es también radicalmente distinto del de entonces. Hoy tenemos más ventajas que en aquellos tiempos. Pero también más exigencias, para el que pretende vivir con honestidad y coherencia. Porque el sistema económico actual se basa en lo que se llama la "economía globalizada", lo que quiere decir, aparte de otras cosas, que *todos los ciudadanos, que disfrutamos de los beneficios de la "globalización", somos responsables* (por acción o por omisión) *del sufrimiento de cuantos se ven condenados a la "exclusión"*. En este sentido, los que vivimos (y vivimos bien) en el "mundo de la riqueza" tendremos que rendir cuentas, ante Dios y ante la Historia, de la violencia que, mediante el consumismo y mediante nuestros silencios, ejercemos sobre el "mundo de la pobreza".

38. Par. todo este problema, cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Jesús de Nazaret y los ricos de su tiempo*: Misión Abierta 81 (1981) 525-552.

39. En Galilea, que era una sociedad agraria, había un abismo de distancia económica y social entre las cinco clases más altas (*dirigentes, gobernantes, subalternos, comerciantes y sacerdotes*) y las tres clases inferiores (*campesinos, artesanos, despreciados*). G. LENSKY, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Nueva York 1966, 215-216. Por lo que se refiere a Jerusalén, sabemos que existía una pequeña clase media, integrada por los pequeños comerciantes, las gentes que se dedicaban a la pequeña industria del hospedaje y los simples sacerdotes. Y aun de estos, dice F. Josefo que vivían en la pobreza (*De spec. leg.* I, 153-155). J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 119-127.

Por otra parte, hago caer en la cuenta de una consecuencia importante, que se deduce de lo que he repetido tantas veces: cuando los evangelios hablan del Reino de Dios, se refieren fundamentalmente a "esta" vida. En ese sentido, lo que Jesús dice es que quienes pretenden situarse sobre los demás y los que retienen lo que necesitan los otros para vivir dignamente, todas esas personas, sean quienes sean y lo hagan por lo que lo hagan, no pueden entrar en el Reino de Dios. Pero esto no quiere decir que no se vayan a salvar en la "otra" vida. De eso no habla directamente el Evangelio cuando se refiere al asunto del Reino de Dios<sup>40</sup>. Lo de la salvación "eterna" o la "eterna" condenación es una cuestión extremadamente misteriosa y ante la que la única postura razonable es el respeto más incondicional ante todo ser humano, ya que de eso, poco podemos saber y poco sabemos de hecho. Sin embargo, lo que sí dice Jesús claramente es que "los que no se hacen como niños" y "los ricos" no pueden entrar en su proyecto del Reino, el proyecto de la vida.

#### Conclusión: las agresiones más fuertes contra la vida

Ahora bien, ¿qué significa esto? Dicho de manera muy resumida, significa que *las agresiones más fuertes y más frecuentes contra la vida vienen*

40. El texto más claro, que se podría aducir para afirmar que la pérdida del Reino de Dios es el infierno, sería Mt 25, 46, relacionado con el v. 34. Pero aquí conviene recordar lo que acertadamente ha escrito A. Tornos: "La fusión definitiva de estas tradiciones referentes a castigos o tormentos de los impíos en una imagen unitaria de infierno, es claramente posterior al Nuevo Testamento. Como él no las ha unido, hay que leer dichas tradiciones en los Evangelios conforme al género literario y al significado que a cada una de ellas le es propio. Y es un género poético en que claramente valen como imágenes y no como pronunciamientos del lenguaje que llamamos literal, en que el pan es pan y el vino... Entonces el significado que hemos de atribuir a la mención del fuego que hacen los Evangelios, lejos de ser localizable, o materializable en cierta clase de existencia castigada, es el de subrayar cómo los que se resisten a Dios acaban en la ignominia y en la derrota". A. TORNOS, *Escatología*, vol. II, Madrid, 1991, 220. Más allá de esto no se puede llegar, en la determinación de lo que nosotros podemos decir sobre el "fuego eterno", que parece ser un simple "palabreo mitológico" (*mythologisch geredet*). Freidrich-Wilhelm MARQUARDT, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie*, vol. III, Gütersloh, 1996, 367. Una presentación condensada de cómo se plantea hoy el problema de la escatología, en J. J. TAMAYO, *Escatología Cristiana*, en C. FLORISTÁN, J. J. TAMAYO, *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Madrid, 1993, 377-389.



del poder ("los que no se hacen como niños") y del dinero ("los ricos"). Y eso quiere decir dos cosas:

1) Todo el que va por la vida con la pretensión de situarse por encima de los demás, para dominarlos de la manera que sea, y aunque lo haga pensando que eso es necesario para salvarlos o hacerles el bien, en realidad lo que está haciendo es poner en marcha el primero y el más grande mecanismo de agresión que hay contra la vida. Porque quien se pone a hacer eso, en la sociedad en que vivimos, si es coherente con su planteamiento y lo lleva hasta las últimas consecuencias, empezará por faltar al respeto a las personas, al pretender dominar a los otros; luego pasará a humillar a quien se le ponga por delante en su camino, atropellando (si es necesario) la dignidad de quien sea; y terminará en la agresión brutal, que puede ser descarada (hasta matar la vida) o puede ser refinadamente disimulada, limitando o hasta suprimiendo la libertad de los otros, privándoles del gozo de la vida o haciendo que se sientan como seres despreciables. En el fondo —si no me equivoco—, todo esto es así por causa de la relación recíproca que existe entre *poder* y *seguridad*. Y es que, como se ha dicho muy bien, ¿quién inicia las guerras, tortura o aplica la pena de muerte? Parece que se trata de aquellos hombres que dicen tener las cosas claras, visiones de la historia o representaciones de la realidad, que pretenden imponer a los demás, no de la gente que duda o no tiene las cosas claras (nunca se podrá legitimar un tribunal inquisitorial en nombre del escepticismo). Dicho de otra manera, suelen ser los hombres cargados de razones los que acaban cargándose todo<sup>41</sup>. De ahí el peligro que entrañan las situaciones de poder que dan la mayor seguridad al que tiene ese poder, ya sea el poder político, ya sea el poder religioso. Sobre todo, el poder religioso, que suele ser el que se presta (si se interpreta mal) a dar la máxima seguridad, una seguridad indiscutible e intocable, puesto que se fundamenta en verdades, que son vividas por mucha gente como absolutamente indiscutibles e intocables. Seguramente eso es lo que explica por qué los enfrentamientos más fuertes, que tuvo Jesús, no fueron con los hombres de la política, sino con los hombres de la religión. Precisamente con aquellos que, según el evangelio de Lucas, "estaban firmemente convencidos en sí mismos"

41. P. SABORIT, *Los Hombres cargados de Razones*: El País, Babelia, 25 de abril de 1998, pg. 14.

(*pepoitbótas eph' eautois*)<sup>42</sup> (Lc 18, 9), es decir, se sentían seguros de sí. Y es claro, un poder, que se fundamenta en una seguridad indiscutible, resulta inevitablemente un poder que puede llegar a cometer las mayores agresiones a la vida, con la conciencia de que está haciendo lo que tiene que hacer.

2) La acumulación de riqueza es, en sí misma, una constante agresión contra la vida de los seres humanos. Porque la riqueza, entendida de esta manera, lleva consigo inevitablemente retener lo que otros están necesitando ahora mismo para no morir de hambre. Esto ha sido cierto desde que, en la historia de la humanidad, empezó a haber ricos y pobres, es decir, personas que retenían (sin necesitarlo) lo que otros necesitaban para poder seguir viviendo y, además, viviendo con un mínimo de dignidad. Pero esto, que fue verdad siempre, lo es ahora más que nunca. Hay que decirlo con toda claridad: en este momento, el capitalismo neoliberal está siendo el instrumento de agresión más brutal contra la vida que jamás ha existido en toda la historia de la humanidad. Por una razón que se entiende enseguida: sean cuales sean las "justificaciones" que se le quieran (y se le puedan) buscar al capitalismo actual<sup>43</sup>, hay un hecho que está por encima de todas las "razones", y ese hecho es que todos los días mueren de hambre y desnutrición 70.000 personas, siendo así que se produce en el mundo un diez por ciento más de los alimentos que necesitan todos los habitantes de la tierra para seguir viviendo. Que yo sepa, no ha habido guerra, en la historia del mundo, que haya causado tantos muertos cada veinticuatro horas. No es éste ni el lugar ni el momento para ponernos a analizar por qué pasa esto. Además, yo no soy economista. Y, por supuesto, la cantidad de libros, que se han publicado sobre este asunto es enorme<sup>44</sup>. Lo único que me interesa afirmar aquí es que, en nuestro tiempo, es aún más evidente que en tiempo de Jesús lo que representa la acumulación de riqueza como agresión directa contra la vida. Y es de temer que, tal como van las cosas<sup>45</sup>, este dinamismo del horror y el exterminio va a ir en aumen-

42. R. BULTMANN, *peitho*: TWNT VI, 7. En general, el verbo *peitho* indica la idea de convencimiento firme y, en ese sentido, seguridad. O.c., 1-2.

43. Un buen análisis de estas "justificaciones", en la obra de D. SCHWEICKART, *Más allá del capitalismo*, Santander, 1997, 37-94.

44. Remito a la extensa bibliografía que presenta el citado libro de D. SCHWEICKART, pg. 493-516.

), en los próximos años, como no cambie la situación, cosa que desgraciadamente no es de esperar, a no ser que se produzca un milagro asombroso. Y es importante caer en la cuenta de que sólo he hecho mención del efecto más aterrador (la muerte) que causa la acumulación de riqueza. A esto, como es obvio, hay que añadir la miseria y la incalculable acumulación de sufrimientos, humillaciones e indignidades que lleva consigo la situación, no ya de "marginación", sino, sobre todo, de "exclusión" en la que viven dos tercios de la humanidad entera. Todo eso son también agresiones a la vida.

Vistas así las cosas, se comprende la apasionante actualidad que entraña el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios. Hoy hay muchas gentes que, de una manera o de otra, buscan a Dios. La creciente actualidad de las religiones, en todo el mundo, lo pone de manifiesto. Ahora bien, desde la tradición cristiana, los creyentes en Jesús tenemos —o deberíamos tener— una convicción muy firme: los que no se hacen como niños y los que acumulan riqueza se incapacitan, por eso mismo y por eso sólo, para entrar en el Reino de Dios. Y eso quiere decir que quienes (de la manera que sea y por la razón que sea) se encuentran en una de esas dos situaciones, son agresores de la vida. Y por eso, no encuentran, ni pueden encontrar, al Dios de Jesús.

45. El proceso de concentración del capital, cada vez más y más en menos personas, es seguramente la característica más destacada del capitalismo neoliberal. Para convencerse de ello, basta leer el *Informe sobre Desarrollo Humano 1996*, publicado para el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Ediciones Mundi-Prensa, 1996. Y el correspondiente *Informe* de 1997.

## 8

## LAS PARÁBOLAS DEL REINO

Para muchos, un auténtico misterio

Decir que el Reino de Dios se hace presente donde se defiende la vida, se dignifica la vida, incluso donde se consigue el disfrute de la vida, sin duda alguna, es una cosa importante y hasta seguramente decisiva. Pero todo eso puede resultar también una afirmación demasiado genérica y es posible que, a bastantes personas, les parezca algo trivial. Y es que el Reino de Dios, tal como lo presentan los evangelios, es algo tan profundo y desconcertante que, según creo, mucha gente lee los textos evangélicos, que hablan de este asunto, y no se da cuenta de lo que esos textos expresan y, menos aún, de lo que en realidad exigen. Con razón, el evangelio de Marcos habla del "misterio del Reino de Dios" (Mc 4, 11), lo que indica que el Reino es algo misterioso y oculto, que se hace accesible (en voz pasiva, *dédotai*) sólo a los que sintonizan con él, mientras que para los demás todo resulta enigmático<sup>1</sup>. Enseguida voy a explicar lo que esto representa a la hora de intentar comprender lo que las parábolas quieren expresar. Pero, por lo pronto, una cosa hay clara: que el Reino de Dios (por la razón que sea y de la manera que sea) es un auténtico misterio para mucha gente. O sea, el Reino es algo que no entra en los cálculos y en los esquemas de gran cantidad de personas. Y (lo digo ya desde ahora) en los cálculos y en los esquemas de personas estrechamente vinculadas con lo religioso, incluso en el caso de perso-

1. H. KRÄMER, *Mysterion*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del N.T.*, vol. II, 346-347.

nas que se consideran a sí mismas, no sólo profundamente cristianas, sino además entendidas en los asuntos del Reino.

Enseguida voy a explicar por qué digo esto. De momento, baste señalar que las parábolas son el género literario, que escogió Jesús, para manifestar el contenido más profundo de la expresión "Reino de Dios". De manera que sólo mediante esta forma tan original de enseñanza, que es la parábola, resulta posible comprender la significación y las consecuencias, seguramente insospechadas, que tiene el Reino de Dios para la vida. Con esto quiero decir que, para comprender el mensaje del Reino, es indispensable comprender previamente el mensaje de las parábolas. Y esto, no sólo porque las parábolas añadan "algo más" o sean un complemento necesario a la enseñanza general, que los evangelios nos aportan acerca del Reino de Dios, sino ante todo porque precisamente en las parábolas es donde se encuentra el significado más profundo y, por supuesto, el más sorprendente sobre lo que representa el Reino de Dios para los seres humanos.

Pero antes de seguir adelante, debo hacer una indicación para orientar al lector. No se trata, en este capítulo, de explicar todas las parábolas evangélicas. De acuerdo con el proyecto de este estudio, sólo pretendo analizar lo que las parábolas aportan a la relación entre en el Reino de Dios y la vida. En este sentido, es claro que ya en las parábolas del capítulo 13 del evangelio de Mateo se encuentran referencias indirectas, pero interesantes, que dan luz sobre el asunto que aquí estamos tratando. Por ejemplo, aunque parezca una consideración traída por los pelos, es claro que, en la parábola del sembrador (Mt 13, 3-8), una cosa que está clara es que "la palabra del Reino" (Mt 13, 19) produce fruto y, en ese sentido, es fuente de vida. Algo similar se puede decir de la parábola del grano de mostaza (Mt 13, 31-32): un comienzo insignificante se convierte en una frondosidad de vida. O también, como se ha dicho con razón, en la parábola de la levadura (Mt 13, 33 par), "esa pequeña cantidad de masa en fermentación que el ama de casa añade a una cantidad mucho mayor de harina, hace misteriosamente que la mezcla se convierta en pan que da vida"<sup>2</sup>. Sin embargo, en este capítulo voy a centrar la atención en otras parábolas evangélicas que, según creo, se refieren más directamente al problema que aquí se trata de desentrañar.

2. GEZA VERMES, *La religión de Jesús el judío*, 167.

### Las parábolas como "revelación" y "encubrimiento"

El primer problema que hay que resolver al estudiar las parábolas es si Jesús pretendió con ellas "revelar" lo que significa el Reino de Dios o, más bien, "ocultarlo". Este problema se plantea, según el evangelio de Marcos, desde el momento en que los discípulos preguntan a Jesús por qué habla en parábolas (Mc 4, 10). La respuesta resulta, a primera vista al menos, bastante enigmática: "¿vosotros se os ha comunicado el misterio del Reino de Dios; pero a los que están fuera todo sucede en enigmas" (*en parabolais*) (Mc 4, 11)<sup>3</sup>. La solución más aceptable a este planteamiento está, según parece, en que Jesús utiliza (en el relato de Marcos) las parábolas, a veces, para dirigirse a sus adversarios, que son claramente los dirigentes. Tal es el caso, sin duda, de Mc 3, 23-30 y de 12, 1-11. En otras ocasiones, las parábolas van dirigidas al pueblo (*ócblos*), como ocurre en Mc 4, 2 ss. Por otra parte, está claro que el mismo Marcos establece una distinción fuerte entre el pueblo y sus dirigentes (Mc 12, 38). Como es igualmente claro que la culpa humana es lo que dificulta la comprensión de las parábolas. Y eso pesa sobre los dirigentes (Mc 3, 29; 4, 12; 12, 1-12)<sup>4</sup>. Por tanto, sin entrar aquí en la relación que sin duda existe entre el carácter encubridor de las parábolas y el llamado "secreto mesiánico"<sup>5</sup>, dos cosas hay bastante claras que se han de tener presentes a la hora de interpretar los relatos de las parábolas evangélicas:

1) que las parábolas tienen, al mismo tiempo, un sentido revelador y encubridor. Es decir, aclaran, para unas personas, lo que significa el Reino; y ocultan, para otras, ese significado. Más en concreto, las parábolas *revelan* lo que Jesús quiere decir, cuando se está en el "secreto del Reino" (Mc 4, 11), pero *ocultan* el mensaje evangélico, cuando se está

3. Los paralelos de Mt 13, 13 y Lc 8, 10 hablan de "conocer los misterios" (*gnōnani ta mystéria*) del Reino. La expresión más original parece ser la de Marcos, que se debe considerar como un "dicho" del propio Jesús. Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. II, Madrid, 1987, 727. Por otra parte, *en parabolais* se puede traducir por "enigmas", ya que, como sabemos, las "parábolas" se pueden entender como "imágenes", "metáforas", "comparaciones", "semejanzas", "ejemplos" o "alegorías". Cf. C. H. PEISKER, *Parábola*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del N.T.*, vol. III, 288-289.

4. Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, II, 200.

5. Sobre este punto, bibliografía abundante en J. GNILKA, o.c., 189.

enfrentado a Jesús, como se ve claramente en la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12 par). Los dirigentes se dan cuenta de que la parábola es una denuncia contra ellos (Mc 12, 12 par). Pero eso no quiere decir que comprendieran el sentido profundo de la parábola. Y la prueba está en que aquellos hombres "no tenían ojos para ver" lo que realmente les ocurría y lo que se les venía encima, como indica expresamente Lucas (Lc 19, 42-44).

2) Que las parábolas se pronunciaron en un contexto polémico, incluso en un contexto de enfrentamiento. De manera que, para entender el mensaje de las parábolas, es decisivo tener presente este contexto, este condicionamiento y esta situación de la vida y de la historia de Jesús. Lo que ocurre es que en esto está precisamente uno de los problemas más difíciles que plantea la interpretación de las parábolas, *tal como han llegado hasta nosotros*. Porque *se pronunciaron* en un contexto de enfrentamiento, el enfrentamiento de Jesús con los dirigentes judíos, pero *se redactaron* bastantes años después, cuando ya ese enfrentamiento no existía o existía de una manera muy distinta. Y, entonces, ocurrió lo siguiente: lo que originalmente fue la respuesta a una situación de conflicto, más tarde se interpretó como exhortación a la práctica del bien, es decir, se interpretó en un sentido moralizante. De ahí, la dificultad que tenemos nosotros ahora para descubrir lo que las parábolas nos quieren decir en concreto. Desde este punto de vista, no me parece que sea exagerado afirmar que las parábolas siguen siendo *revelación* para unos y *ocultamiento* para otros. Lo cual es algo mucho más profundo que el simple hecho de *enterarse* o *no enterarse* de lo que dice la parábola. Lo digo ya desde ahora. Y lo explicaré más adelante: el problema está en si *se vive* o *no se vive* lo que la parábola contiene y entraña. Porque sólo cuando nosotros *nos hacemos* parábola, entonces es cuando *comprendemos* lo que nos enseña la parábola. Seguramente, esta afirmación resultará extraña o incluso desconcertante para algunas personas. Espero que, al final de lo que voy a explicar, se entenderá lo que quiero decir y por qué lo digo.

### Momentos determinantes en la interpretación de las parábolas

Como es bien sabido, durante siglos, las parábolas evangélicas fueron desfiguradas y maltratadas por la interpretación alegórica<sup>6</sup>. Fue a principios de este siglo, cuando A. Jülicher rompió con aquella forma

de interpretación. Años más tarde, A. T. Cadoux dio un paso decisivo: las parábolas hay que colocarlas en la situación de la vida de Jesús<sup>8</sup>. En 1935, C. H. Dodd representa un empuje en la dirección marcada por Cadoux, pero interpretando el Reino como "escatología realizada", es decir, el Reino ya aconteció, ya vino y se realizó en la vida de Jesús<sup>9</sup>.

Pero fue el talento de Joachim Jeremías el que marcó el momento quizá más determinante en el estudio de las parábolas<sup>10</sup>. Jeremías vio no sólo lo que ya habían dicho Cadoux y Dodd, a saber: que las parábolas hay que colocarlas en la situación de la vida de Jesús. Además de eso, Jeremías se dio cuenta de que las parábolas se comprenden cuando se tiene presente en qué consistió aquella situación, en cuanto que fue una situación de conflicto. Las parábolas expresan "preferentemente situaciones de lucha; se trata también de justificación, de defensa, de ataque, incluso de desafío; las parábolas son —no exclusivamente, pero sí en gran medida— armas de combate"<sup>11</sup>. Pero todo esto se refiere a las parábolas tal como fueron dichas por Jesús en su vida agitada y conflictiva, en sus

6. Esta afirmación es de J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, Estella, 1971, 22. Para la historia de la interpretación de las parábolas y bibliografía, casi completa, sobre cada una de las parábolas, hasta 1979, W. S. KISSINGER, *The parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography*, Londres, 1979. Bibliografía fundamental actualizada, en H. J. MEURER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Bodenheim, 1997, 737-769.
7. A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen, 1910. La primera edición de esta obra es de 1886. Y se trata de un trabajo tan importante que se puede hablar de un "antes" y un "después" en la interpretación de las parábolas. Cf. G. V. JONES, *The Art and Truth of the Parables*, Londres 1964, citado por W. S. KISSINGER, *The Parables of Jesus. A History of interpretation and Bibliography*, Londres, 1979, 72.
8. A. T. CADOUX, *The Parables of Jesus. Their Art and Use*, Nueva York, 1931. Pero, como indica J. Jeremías, desgraciadamente es discutible el modo con que Cadoux intentó aprovechar en su libro este acertado conocimiento, de tal manera que la labor de su trabajo quedó limitada a unas observaciones de detalles. *Las parábolas de Jesús*, 25.
9. C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, Londres 1935. Ed. española, *Las parábolas del Reino*, Madrid, 1974.
10. Su gran obra, *Die Gleichnisse Jesu*, se publicó en 1947. Se ha traducido y reeditado muchas veces. Cito la edición española, *Las parábolas de Jesús*, Estella 1971. Un buen resumen de la aportación decisiva de J. JEREMÍAS, en W. S. KISSINGER, *The Parables of Jesus*, 131-140.
11. J. JEREMÍAS, o.c., 26.

enfrentamientos con los responsables más directos de una situación insostenible en aquella sociedad dividida y enfrentada por la religión. Sin embargo, las parábolas, tal como han llegado hasta nosotros, fueron redactadas bastantes años más tarde, cuando ya las cosas habían cambiado y, por supuesto, no se vivía la situación conflictiva tal como la vivió Jesús. Y, entonces, se produjo algo que resulta comprensible, pero que fue deformante para las parábolas. Ocurrió lo que Jeremías llama el "desplazamiento de acento", es decir, un desplazamiento de *lo escatológico a lo parenético*: "Las parábolas de Jesús, que querían despertar a la muchedumbre frente a la seriedad de la hora, se hacen indicaciones para una conducta en la vida de la comunidad, al desplazar el acento de lo escatológico a lo parenético"<sup>12</sup>. En otras palabras, esto quiere decir que el interés y la preocupación de Jesús, cuando pronunció las parábolas, era el final inminente (*lo escatológico*). Pero, cuando se escribieron los evangelios, la comunidad cristiana ya se había dado cuenta de que el final, ni había llegado ni tenía trazas de llegar, lo que dio pie para que se "desplazara el acento", de manera que las parábolas se interpretaron como exhortaciones para practicar el bien y evitar el mal (*lo parenético*).

El reparo que, sin duda, hoy tenemos que poner a todo este planteamiento de J. Jeremías está en la interpretación que hace del Reino de Dios como Reino "escatológico", o sea el Reino como final de la historia. Porque hoy está suficientemente acreditado que el Reino de Dios no se puede interpretar como el *final de la historia*, sino como la *transformación de la historia*<sup>13</sup>. Todo lo que he dicho, en los capítulos anteriores, sobre el Reino en relación a la vida, y lo que diré acerca del significado de las parábolas, son cosas que no tendrían sentido si, efectivamente, el Reino estuviera pensado con vistas a un final inminente<sup>14</sup>.

12. J. JEREMÍAS, o.c., 55.

13. J. LOIS, *La investigación histórica sobre Jesús*: Frontera. Pastoral Misionera, n. 4, octubre-diciembre 1997, 417-418.

14. Como es bien sabido, hace más de treinta años, O. CULLMANN acuñó la fórmula feliz: "ya, pero todavía no". *Historia de la salvación*, Barcelona 1967, 217-226. Eso quiere decir que, con la venida de Jesús, ya ha comenzado el fin de los tiempos, el Maligno y el pecado ya han sido vencidos en principio. Pero todavía no se ha desvelado lo que es Cristo, lo cual ocurrirá sólo al final, en el día del juicio. Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, Madrid, 1991, 146. En este sentido se ha expresado vigorosamente J. Moltmann, al afirmar que el Reino de Dios predicado por Jesús tiene valor para el presente, se ha convertido en

Pero, precisamente a partir de esta comprensión del Reino de Dios, se ha dado el último paso (y no sé si el más importante) en la interpretación de las parábolas. En efecto, el Reino de Dios se ha de entender como la "transformación de la historia". Pero, ¿en qué sentido? Al intentar responder a esta pregunta, me parece que son determinantes los recientes estudios que han recogido Wolfgang Harnisch<sup>15</sup> y Hermann-Josef Meurer<sup>16</sup>. Estos estudios se refieren, sobre todo, a la estructura literaria de la parábola, interpretada como metáfora, de acuerdo con los atinados análisis que ha hecho a este respecto Paul Ricoeur<sup>17</sup>. No se trata aquí, por supuesto, de resumir todo lo que Ricoeur ha dicho acerca de la metáfora. Para lo que en este momento nos interesa, baste recordar que hoy ya no resulta satisfactoria la antigua concepción de la metáfora, que, dicho en pocas palabras, venía a reducirse a la sustitución del sentido literal de la palabra por el sentido figurado. De ahí que, en la concepción clásica, la metáfora consistía lisa y llanamente en la sustitución de una palabra por otra. De donde resulta que la metáfora, según esta interpretación, no suministra ninguna información nueva sobre la realidad y, por consiguiente, su papel es meramente decorativo en el conjunto del lenguaje y del discurso humano<sup>18</sup>. Ahora bien, la antigua

una fuerza que determina el presente, actúa "a través de la palabra y de la fe, la promesa y la esperanza, la oración y la obediencia, la fuerza y el Espíritu". J. MOLTSMANN, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca, 1978, 233.

15. *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*. Göttingen 1985. Traducción española, *Las parábolas de Jesús. Una introducción hermenéutica*, Salamanca, 1989. De este mismo autor es fundamental el conjunto de estudios que ha recopilado en el volumen: *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt 1982. También: *Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte*, Darmstadt 1982.

16. *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols "Gottesherrschaft/Reich Gottes"*, Bodenheim 1997, con amplia bibliografía sobre el tema en pg. 737-769. En una dirección muy distinta, cabe recordar el estudio de E. ARENS, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982, que estudia las parábolas desde el punto de vista de la teoría de la "acción comunicativa" de J. Habermas. Pero, en realidad, esta obra no aporta algo verdaderamente determinante para nuestro análisis.

17. Bibliografía casi completa sobre este punto, en H-J. MEURER, o.c., 760-761.

18. Cf. P. RICOEUR, *Parole et symbole*, en J. E. MENARD (ed.), *Le Symbole*, Estrasburgo, 1975, 145. Esto quiere decir que, en la concepción clásica de la retó-

teoría sobre la metáfora ha sido puesta radicalmente en cuestión, concretamente a partir de la obra fundamental de I. A. Richards<sup>19</sup>. El punto fundamental en la nueva concepción de la metáfora está en que ella no consiste en la simple sustitución de una palabra por otra, sino en la creación de un nuevo sentido a nivel de la frase entera. De ahí que la metáfora supone una creación instantánea, una innovación semántica<sup>20</sup>. Lo cual tiene una consecuencia decisiva para lo que aquí nos interesa, a saber: la metáfora no es un mero adorno del lenguaje, sino que comporta una información nueva sobre la realidad de la que se habla<sup>21</sup>. Es decir, la metáfora expresa algo nuevo, un nuevo significado, que no se podría expresar sino mediante la metáfora, que, por eso, crea un nuevo sentido en el discurso humano. De ahí que las verdaderas metáforas son intraducibles, porque lo que se expresa mediante la metáfora no se puede expresar de otra manera.

Ahora bien, esto quiere decir que las parábolas nos dicen *algo nuevo*, que no se puede decir sino mediante tales parábolas. Por lo tanto, las parábolas no son una mera añadidura o una ampliación al significado del Reino de Dios, tal como lo presenta la predicación general y la actividad de Jesús. Las parábolas nos dicen lo más profundo que se puede decir sobre el Reino, algo que no se podría decir sino mediante las metáforas que, de hecho, son las parábolas.

### La clave para comprender las parábolas

¿Qué es "lo nuevo", "lo más profundo", que las parábolas nos enseñan sobre el Reino de Dios?

- rica (desde Aristóteles), la metáfora se refiere a la palabra y se localiza en la palabra. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, París, 1975, 23.
19. *The philosophy of rhetoric*, Oxford, 1936. A esta obra han seguido los trabajos de M. BLACK, *Models and metaphors*, Ithaca 1962; M. C. BEARDSLEY, *Aesthetics*, Nueva York, 1958; C. M. TURBAYNE, *The myth of metaphor*, Yale, 1962; Ph. Wheelwright, *Metaphor and reality*, Indiana 1962. Ha recogido los resultados de estas investigaciones A. HAVERKAMP (ed.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt, 1983.
20. Sobre este punto concreto, cf. el excelente análisis que hace H.-J. MEURER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, 222-227.
21. Cf. P. RICOEUR, *Parole et symbole*, 147-148; *La métaphore vive*, 143-155. Sobre esta función de la metáfora, en cuanto que aporta "algo nuevo" acerca de la realidad, cf. H. J. MEURER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, 227; P. RICOEUR,

La mayor parte de las parábolas cuentan una historia que se refiere a la vida diaria. Se podría decir, una historia de lo cotidiano. Pero cuentan esa historia de tal manera que, en el relato mismo, se produce un *corte* con lo normal, lo cotidiano. Más aún, ese corte se presenta de tal forma que, en el relato, se da "un elemento de *sorpresa* o de *estupor*, de lo *extraordinario*", que rebasa el realismo predominante y llega a otra dimensión de la realidad, a la dimensión estrictamente humana<sup>22</sup>. Es lo que Ricoeur llama esa especie de *extravagancia* o de *impertinencia*<sup>23</sup>. Se trata del *extrañamiento lingüístico* que da que pensar<sup>24</sup>. Como bien explica W. Harnisch, el que escucha una parábola sigue la marcha de una historia inventada que evoca las circunstancias habituales de la vida, y cree encontrarse ante una historia de lo ordinario. Pero, al mismo tiempo, ha de afrontar, en el marco de la escena que se le propone, un desarrollo absolutamente inverosímil o incluso absurdo, que termina siendo una historia de lo extraordinario, algo que no encaja en la situación cotidiana. Pues bien, es precisamente en este *corte problemático* entre las historias de lo ordinario y lo extraordinario, de lo real y lo posible, donde está la clave para entender lo que la parábola nos quiere decir. Y esto es así porque el *corte* indicado es lo que hace posible y lo que provoca que el contenido de la parábola pase a la existencia del oyente. Ahí es donde se decide lo que significa la ficción narrativa que, de hecho, es la parábola<sup>25</sup>.

Voy a poner algunos ejemplos que ayudarán a comprender lo que acabo de decir. En la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32), resulta extravagante el desenlace final, es decir, que le rían la gracia y le orga-

- Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, en E. JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, 1974, 49.
22. D. O. VIA, *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension*, München, 1970, 68.
23. P. RICOEUR, *Biblische Hermeneutik*, en W. HARNISCH (ed.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt 1982, 309-310; 324-325. Con razón se ha designado el momento de la "extravagancia" como el "disparador del proceso metafórico". H. J. MEURER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, 271.
24. La expresión es de W. HARNISCH *Las parábolas de Jesús*, 133.
25. Cf. W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 138. Como dice el mismo autor, "si nos orientamos en el fenómeno de la *extravagancia narrativa*, es obvio repetir la hipótesis ya avanzada al principio: lo que aquí parece situarse en una *relación tensional* es la *ficción del relato* y el *contexto de la realidad cotidiana*". O.c., 134.

nicen una fiesta por todo lo alto al mal hijo, que se ha gastado la fortuna en juergas hasta degradarse por debajo de los cerdos (cf. Lc 15, 16), mientras que al que ha cumplido con su deber no se le dé ni para una merienda. La "extravagancia narrativa" es manifiesta. Lo mismo se puede decir del dueño de la viña (Mt 20, 1-16), que, a la hora de pagar a los jornaleros, empieza por los últimos y es provocativamente espléndido con ellos, mientras que a los que han "cargado con el peso del día y el bochorno" (Mt 20, 12) les paga el escueto jornal que, sin duda, no daría para mucho. Más inaudito aún es lo que cuenta la parábola de los dos deudores (Mt 18, 23-34), una historia donde las cosas se sacan de quicio, hasta el punto de que todo parece monstruoso. La cantidad fabulosa de millones ("diez mil talentos"), que debía el primer deudor. La ridiculez ("cien denarios") que debía el segundo. La generosidad incomprensible del rey con el primer individuo, al que le perdona, porque sí, una deuda incalculable. La inexplicable tiranía del recién perdonado, que, a la vuelta de la esquina, le faltó poco para estrangular a un desgraciado que le debía a él una miseria. A poco que se piense en estas cosas, ¡parece todo tan fuera de lugar, tan desmesurado y tan sinsentido! Todo es desorbitante en este relato. Y, por eso, en el relato encontramos el "corte problemático" entre las historias de lo que suele pasar en la vida y lo que normalmente no ocurre nunca. Es la discrepancia sorprendente entre la dura *realidad* y la mera *posibilidad*. En la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12 par), es poco verosímil que un amo envíe a su hijo a cobrar los intereses, sabiendo que han maltratado a los criados que ha mandado antes. Resulta sencillamente increíble que todos los convidados por el rey se nieguen a asistir al banquetazo de una boda regia (Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24), que además el anfitrión reaccione con un castigo indiscriminado y, para colmo, que aquello termine en una comilona de vagabundos y maleantes. En la parábola de las vírgenes prudentes y necias (Mt 25, 1-13), no cabe en la cabeza la trascendencia que se le concede a una circunstancia trivial, como es el hecho de no tener aceite suficiente para que el candil no se apague. Como acertadamente se pregunta Ricoeur, ¿en qué boda de aldea se da con la puerta en las narices a las muchachas frívolas que no se preocupan del futuro, sino que viven despreocupadas como los lirios del campo?<sup>26</sup>. Y si

26. P. RICOEUR, *Biblische Hermeneutik*, 327.

extravagante es todo lo anterior, la parábola del buen samaritano (Lc 10, 30-37) rebasa el límite de lo totalmente inverosímil. Porque, conociendo lo que eran en aquella sociedad las relaciones entre judíos y samaritanos, a nadie se le podía ocurrir que un judío, en situación extrema, recibiera ayuda precisamente de su mortal enemigo, mientras que las personas "de orden" por excelencia (y que tendrían que ser los más ejemplares) hacen la vista gorda ante el que se desangra en la cuneta. Es claro que semejante historia tenía que exceder el horizonte de expectativas de un auditorio judío de la época<sup>27</sup>. Y para terminar, en la parábola del rico epulón y Lázaro (Lc 16, 19-31), no es de creer que un ricachón, por muy ricachón que sea, organice "todos los días fiestas espléndidas" (Lc 16, 19). Tampoco es de recibo que, en el mismo portal de la casa, donde se divierte el rico, se pase la vida un tipo tan repugnante que sólo los perros se acercan a lamerle la podredumbre de sus llagas. Como es igualmente absurdo que cinco hermanos, a los que se les acaba de morir el hermano de los grandes banquetes, se queden tan frescos si se les aparece, viniendo de la otra vida, el desgraciado de los perros, al que sin duda habrían visto tantas veces, en el portal, al salir de las comilonas.

Ahora bien, como ya he dicho antes, es exactamente en este *corte con lo normal*, en esta *extravagancia del relato*, donde está la clave para comprender lo que las parábolas nos vienen a enseñar. Porque, en ese "corte con lo normal", es donde la metáfora nos viene a decir "lo nuevo" que expresan y enseñan las parábolas. Y, por cierto, lo nuevo precisamente *sobre el Reino de Dios*. ¿Por qué? He dicho que el Reino de Dios se hace presente donde se defiende la vida, en todas las dimensiones de la vida y en todas sus manifestaciones. Pues bien, lo que las parábolas ponen de manifiesto y hacen patente es que lo que tendría que ser *lo normal* en la vida, nos resulta *extravagante*. Y lo que tendría que ser *cotidiano*, ha venido a parecernos *sorprendente*. Quiero decir: los seres humanos hemos "organizado" la vida de tal manera que nos resulta extravagante que un padre monte una fiesta por todo lo alto para celebrar la vuelta del hijo, y que se alegre más por recuperar el cariño de su hijo que por los trabajos que, con mentalidad de jornalero, le hace el hermano mayor. También nos parece inadmisibles que el dueño de la viña tenga un corazón tan bueno que, a la hora de pagar, se deje llevar por el "extravagante"

27. Cf. W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 130.

motivo de la generosidad, que no anda calculando los méritos de cada cual. De la misma manera, nos quedamos sorprendidos por el desmesurado perdón del dueño que tiene tal corazón, que deja de cobrar los muchos millones que le debe un indeseable, que, a renglón seguido, no es capaz de olvidar unos céntimos que a él le debe cualquier desgraciado. Otro tanto, en la parábola de los viñadores homicidas: lo "normal" tendría que ser que los seres humanos le tengamos tal y tanto respeto a la vida, que ni se nos ocurra que nos van a matar el hijo. Y por eso, a nadie le tendría que llamar la atención que el padre mande al hijo a cobrar las rentas. Lo de los invitados a la boda nos resulta extraño y hasta extravagante porque, en nuestra sociedad, lo normal es que a los banquetes asistan los que suelen estar atiborrados de banquetes, mientras que también es normal que los vagabundos y los excluidos se sientan como viendo visiones si se les sienta en una mesa bien puesta y al calor de una fiesta que sólo han visto en el cine o han oído en los cuentos. Lo del samaritano atendiendo al judío apaleado y robado, nos parece "increíble" porque lo "normal", en el sistema de vida que hemos organizado, es que los enemigos antepongan sus enemistades, sus odios y sus "razones" a la misma subsistencia del que no es de los míos. Y lo de las "vírgenes necias" nos suena a una cosa fuera de lugar porque, en la vida, hay gente que se siente segura, que se considera con todos los derechos, porque se trata de los invitados "oficiales" a la fiesta. Y por eso, ni se preocupan de si cumplen o no cumplen los requisitos necesarios para entrar al banquete.

Con estos ejemplos basta. Porque son elocuentes por sí mismos para comprender que el Reino de Dios, precisamente porque es la defensa de la vida y de los instintos básicos de la vida, justamente por eso, viene a poner en cuestión y a revolucionar los usos y hábitos que nosotros hemos asumido como lo "normal" en la vida, pero que, de hecho, son agresiones constantes (con frecuencia brutales), que cometemos sin darnos cuenta, todos los días y a todas horas, contra la vida. Porque es una agresión contra la vida que a un padre le importen más los servicios del hijo-jornalero que la debilidad y el desvalimiento (incluso culpable) del hijo que vuelve en busca del cariño del padre, después de verse peor que los cerdos. Es también una agresión contra la vida que el criterio determinante de la relación entre los seres humanos sea medir (hasta el último minuto) el trabajo que me das y el dinero que te debo, pero que ese

criterio no sea la bondad del que da sin fijarse en cálculos utilitarios. Otra agresión contra la vida es no tener corazón para perdonar las deudas más enormes, incluso a los deudores más indeseables. Como también es agresión contra la vida pasar de largo, cuando vemos a tanta gente tirada en las cunetas del camino, los apaleados y robados de este mundo. Y seguramente los dejamos ahí porque tenemos prisa por llegar al templo sin impurezas que nos contaminen (el sacerdote y el levita); o porque el desgraciado que se desangra es mi enemigo mortal. Y es igualmente agresión contra la vida, no sólo que los arrendatarios maten al hijo del dueño de la viña (¡eso es evidente!), sino incluso que el dueño recele de los arrendatarios y se le ocurra pensar que le van a matar al hijo. Finalmente, lo que la parábola de las vírgenes prudentes y necias pone al descubierto es que, en este mundo, hay gente que se duerme en la seguridad (falsa) de que ellos son los elegidos y, por eso, descuidan detalles que les parecen no tener importancia, pero que, a la hora de la verdad, son cosas determinantes. Eso también puede resultar una agresión mortal contra la vida.

Sin duda alguna, habrá quien piense que todo esto es sacar las cosas de quicio. Por la sencilla razón de que todo lo que acabo de decir rompe con la "normalidad" de la vida. Por eso, como se ha dicho con razón, "las parábolas de Jesús no expresan la historia trillada de lo real, sino la historia virgen de lo posible. En cualquier caso, el fenómeno de lo posible adquiere perfil justamente en el contraste con lo real"<sup>28</sup>. Y por eso también, las parábolas no apuntan hacia *lo real*, sino hacia *lo utópico*. Porque el Reino de Dios es utopía<sup>29</sup>. Y, en ese sentido y por eso mismo, el Reino de Dios es *contraste incesante con la realidad cotidiana que nos rodea y a la que nos hemos habituado*, hasta ver semejante realidad como "lo que tiene que ser". Y, entonces, el Reino es el gran relato, la gran metáfora, que apunta, no a "lo que es", ni a lo que nosotros imaginamos como "lo que tiene que ser", sino a "lo que tendría que ser" la vida, si es que queremos que sea verdaderamente humana.

28. W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 271.

29. Si las cosas se piensan detenidamente, uno termina por comprender que la defensa de la vida, hasta sus últimas consecuencias, lleva derechamente a la utopía. Esto es lo que he querido demostrar y explico detenidamente en mi libro *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997, 325-362.



Pero hay más. Porque acabo de decir que el Reino de Dios es *vida*. Y esto significa que, cuando hablamos del Reino, no se trata sólo de una *metáfora*, sino, más allá de eso, se trata sobre todo de un *símbolo*. Ahora bien, la diferencia esencial entre la metáfora y el símbolo está en que la metáfora es *logos*, es decir, se sitúa a nivel lingüístico, porque es palabra, idea, mientras que el símbolo es *bios*, o sea vida. Por eso, Paul Ricoeur habla, con razón, de lo que él llama "el momento no semántico del símbolo"<sup>30</sup>. Es decir, hay algo en el símbolo que no "pasa" en la metáfora. Y ese "algo" es la experiencia profunda, previa a todo concepto, a toda representación mental, que adentra sus raíces en lo más profundo de la vida humana. Y, entonces, la función de la metáfora consiste en ser el "núcleo semántico" del símbolo<sup>31</sup> o, dicho de otra manera, su "aspecto semántico"<sup>32</sup>. Con lo cual quiero decir que las experiencias profundas de la vida tienen su expresión más adecuada, a nivel del lenguaje, por medio de metáforas. En eso precisamente está la hondura de vida y la hondura expresiva que tienen las parábolas.

Ahora bien, todo esto significa —y aquí es donde yo quería venir— que la parábola se entiende, no cuando *se interpreta* (por muy acertadamente que se haga), sino cuando *se vive*. Porque, como se ha dicho muy bien, el mundo narrado (en la parábola) es un fenómeno que se descubre en el proceso de recepción de lo narrado. Hay que decir, adaptando una fórmula de E. Jünger, que sólo acontece algo *en* la parábola cuando "acontece algo *mediante* la parábola"<sup>33</sup>. Aunque eso suponga y hasta exija el *corte* (del que antes hablé) con "lo normal", con "lo cotidiano", con lo que se considera "habitual" en nuestras vidas. Aunque eso aparezca ante

30. P. RICOEUR, *Parole et symbole*, en J. E. MENARD, *Le symbole*, Estrasburgo, 1975, 143. Un análisis más ampliado de este punto, en H. J. MEURER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, 389-398. Para un análisis más detenido del símbolo, cf. J. M. CASTILLO, *Símbolos de libertad*, Salamanca, 1981, 165-189. Pero debo añadir que, en este momento, completaría y matizaría algunas de las cosas que escribí hace cerca de veinte años.

31. Cf. H. J. MEURER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, 395.

32. P. RICOEUR, *Poetik und Symbolik*, en H. P. DUERR (ed.), *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt, 1984, 22.

33. W. HARNISCH, o.c., 271, que cita a E. JÜNGER, *Das Evangelium als analoge Rede von Gott*, en W. HARNISCH (ed.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Dramstadt, 1982, 357-358.

la gente como la "extravagancia" o la "impertinencia" de la que habla Ricoeur. Y es verdad. Jesús tuvo que resultar extravagante y, por supuesto, impertinente, para muchos de sus oyentes. Porque, antes que sus relatos, él mismo fue la gran parábola, que vieron y vivieron atónitos los que estuvieron con él. En definitiva, lo que aquí está en juego es la profunda intuición que supo formular acertadamente Franz Kafka: "Si practicárais las parábolas, vosotros mismos os convertiríais en parábola, y de ese modo os veríais libres de la fatiga diaria"<sup>34</sup>.

### El tema central de las parábolas

Dos preguntas para empezar. Ante todo, ¿cuántas parábolas se encuentran en los relatos evangélicos? Según la estimación de Warren S. Kissinger, se puede hablar hasta de 124 parábolas<sup>35</sup>. De todas maneras, este cálculo depende del criterio que se adopte a la hora de precisar lo que es una parábola, puesto que hay quienes piensan que el concepto genérico de "parábola" admite diversas acepciones, tales como "imagen", "metáfora", "comparación", "ejemplo", "alegoría"<sup>36</sup>. De acuerdo con lo que he explicado en este capítulo, acepto el concepto según el cual la parábola es una forma figurativa de lenguaje que comporta una metáfora<sup>37</sup>. En cualquier caso, es claro que hay relatos en los que nadie duda que se trata de una parábola. En otros casos, se podrá discutir si se trata, más bien, de una simple alegoría o de una comparación. Por supuesto, yo no pretendo fijar aquí el número exacto de parábolas propiamente tales, puesto que tal cosa no entra en los cálculos de este trabajo. Ni me parece que eso sea necesario para lo que aquí se trata de estudiar.

La segunda pregunta es más importante: ¿se refieren todas las parábolas a un mismo tema o se deben agrupar en diversas temáticas? Hay quien piensa que en las parábolas se descubren dos grupos de temas: el

34. F. KAFKA, *Die Erzählungen*, Frankfurt, 1961, 328. Citado por W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 257.

35. *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography*, Londres, 1979, XXII-XXIV.

36. Cf. C. H. PEISKER, *Parábola*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del N.T.*, vol. III, 288-289.

37. Tal es la acepción genérica que presenta W. S. KISSINGER, *The Parables of Jesus*, XI.

reino de Dios y la conversión<sup>38</sup>. Y no falta quien encuentre grupos temáticos más diversificados: la llegada del reino de Dios, la gran invitación, la separación escatológica, la debida conducta preceptuada o la reacción de Dios ante la impenitencia del pecador<sup>39</sup>. Es comprensible que, dada la abundancia y diversidad de dichos y relatos evangélicos a los que se puede considerar como parábolas, haya quienes vean, no una, sino diversas temáticas en este conjunto de materiales narrativos. Sin embargo, me parece decisivo recordar lo que dije y, según creo, demostré en el capítulo primero de este libro: que el tema central y unificador del mensaje entero de Jesús, según los evangelios sinópticos, es el Reino de Dios. De manera que incluso cuando los relatos evangélicos no hablan directamente de eso, en definitiva a lo que se están refiriendo es al Reino. Por eso, como acertadamente nos ha recordado U. Luz, "el origen y el contenido central de la proclamación de Jesús, en su totalidad, están determinados por el Reino de Dios, incluso en textos donde no aparece el término *Basileía*"<sup>40</sup>.

Por otra parte, también se debe tener presente que las parábolas no son historias tomadas de aquí o allá, de manera ocasional y en respuesta a circunstancias o coyunturas diversas. No. Lo más lógico es pensar que, si todo el mensaje de Jesús tuvo una unidad, igualmente la tuvieron las parábolas, que, como sabemos, fueron el género literario o la forma expresiva preferida por el propio Jesús para hablar precisamente del Reino. A esto, según parece, se refiere la advertencia que hace el evangelio de Mateo: "Todo se lo expuso Jesús a la gente en parábolas; sin parábolas no les exponía nada" (Mt 13, 34)<sup>41</sup>.

Todo esto me lleva a pensar que tiene un profundo sentido la atinada reflexión que hace P. Ricoeur: "Cabe suponer que las parábolas sólo adquieren sentido tomándolas globalmente. La parábola aislada es un producto artificial del método histórico-crítico. Las parábolas forman

una colección, un "cuerpo" que sólo adquiere significación plena en su totalidad. Es indudable que no se han conservado todas las parábolas de Jesús, pero la selección conocida por la Iglesia antigua parece suficiente para poner de manifiesto un modelo de significado común"<sup>42</sup>. Ahora bien, ¿a qué se refiere este significado? La respuesta parece clara: sean cuales sean los matices que presente cada parábola, en todas ellas hay un tema de fondo, que les da unidad y desde el cual se han de interpretar, *el tema del Reino de Dios*. En este sentido, se ha dicho, con razón, que "las parábolas de Jesús son parábolas del Reino de Dios, describen este Reino de Dios. En la mayoría de los casos, la referencia al Reino de Dios se expresa con la fórmula introductoria, en otros el relato comienza sin introducción o la parábola la ofrece de forma interrogativa. Pero también en estos casos es el Reino de Dios lo que la parábola intenta reflejar"<sup>43</sup>.

De todas maneras, decir que "en la mayoría de los casos, la referencia al Reino de Dios se expresa con la fórmula introductoria", como afirma H. Weder, es exagerado. Estrictamente hablando, parábolas con expresa referencia al Reino de Dios, hay solamente doce en los evangelios sinópticos: *sembrador* (Mt 13, 18-19; Lc 8, 10); *cizaña* (Mt 13, 24-25); *grano de mostaza* (Mt 13, 31; Mc 4, 30; Lc 13, 18); *levadura* (Mt 13, 33; Lc 13, 20); *tesoro* (Mt 13, 44); *perla* (Mt 13, 45); *red* (Mt 13, 47); *semilla que crece por sí sola* (Mc 4, 26); *deudor inicuo* (Mt 18, 23); *jornaleros de la viña* (Mt 20, 1); *banquete de boda* (Mt 22, 2; Lc 14, 15); *las diez muchachas* (Mt 25, 1). Pero debo insistir en lo que ya he dicho: se diga o no se diga expresamente, y aunque no se utilice la consabida fórmula, de cualquier parábola se puede decir que "sucede con el Reino de Dios como lo que sucedió con...". Las parábolas son la explicación del Reino de Dios<sup>44</sup>.

### El mensaje de las parábolas

Repasando las parábolas evangélicas con cierta atención, enseguida cae uno en la cuenta de que buena parte de ellas, que nos resultan bastante familiares, suelen presentar (de distintas maneras) una especie de

38. C. H. PEISKER, o.c., 291.

39. G. HAUFE, *Parabolé*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Salamanca, 1998, 715.

40. Cap. I, nota 3.

41. Mateo cambia el sentido que le dan a este texto Mc 4, 11 y Lc 8, 10. Mientras que para Mateo, las parábolas son "revelación", para Marcos y Lucas son "ocultamiento". Ya he explicado lo que esto significa. En cuanto a Mateo, en realidad, la enseñanza de Jesús "en parábolas" se concentra en 13, 1-36 y en 21, 28 - 22, 14. Cf. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK 1/2, 297.

42. P. RICOEUR, *Biblische Hermeneutik*, 310.

43. H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen, 1984, 60-61.

44. Cf. J. L. SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander, 1991, 191.

contraposición entre dos grupos de personas: de una parte, los que eran considerados como gente respetable, de buena posición, personas de orden o que desempeñaban cargos estimables y bien valorados; de otra parte, los que, en aquella sociedad, eran tenidos por gente insignificante, de dudosa reputación o incluso francamente despreciable. Pues bien, la primera sorpresa, que nos dan las parábolas, es que, en ellas, el orden "normal" de la vida, lo que a la gente le suele parecer "lo que tiene que ser", se nos presenta al revés. Al final, quedan bien los que no parecen tener títulos ni méritos para eso. Y, por el contrario, quedan mal los que cualquiera, que no sea un extravagante, diría que son "los buenos".

No hay que esforzarse mucho para encontrar ejemplos en este sentido. Así, en la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20, 1-16), a última hora, los que aparecen como protestones y disconformes son los que han sudado de la mañana a la noche, mientras que los que llegaron cuando el trabajo estaba hecho resultan los agraciados. En la parábola de los dos hijos (Mt 21, 28-32), el que dice que no quiere dar golpe es el bueno, y el que asegura que está dispuesto a obedecer al padre es el malo. En la curiosa historia del banquete de boda (Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24), los invitados "oficiales" se quedan sin fiesta y luego resulta que asisten a la boda del rey los vagabundos, los pordioseros y los indeseables. Cuando Mateo cuenta lo de las diez muchachas (Mt 25, 1-13), cualquiera se queda asombrado al ver que las que se sentían tan seguras de que iban a entrar en el festejo, que por eso descuidan un detalle tan insignificante como es el aceite para el candil, precisamente esas son las que oyen la terrible sentencia: "no os conozco" (Mt 25, 12). En la parábola de los talentos (Mt 25, 14-30; Lc 19, 11-27), el que, encima de recibir menos, tuvo buen cuidado de asegurarlo todo para devolver hasta el último céntimo al dueño exigente, ése fue considerado como inútil y expulsado a las "tinieblas exteriores" (Mt 25, 28-30), mientras que a los demás los agasajaron con elogios y premios. Y no digamos nada de la extravagante contraposición entre el fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14), en la que resulta que el hombre piadoso y tenido como modelo en aquella religión, no obstante sus minuciosas observancias, queda como un trapo, al tiempo que el indeseable y odiado recaudador de impuestos, que ni siquiera muestra propósito de la enmienda (en ningún momento dice que vaya a dejar su oficio), ése es el que salió del templo "justificado ante Dios" (Lc 18, 14).

Pero hay más. En la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32), mucha gente no se da cuenta de que lo más extraño ocurre al final, cuando el que queda como un jornalero interesado es el hijo "ejemplar", el que había servido a su padre tantos años "sin desobedecer nunca una orden" (Lc 15, 29), mientras que el "pródigo", el que se gastó la fortuna en jergas "viviendo desenfrenadamente" (Lc 15, 13), a ése le organizan un fiestazo cuando vuelve a la casa, y sabemos que se vino a su casa porque "se moría de hambre" (Lc 15, 17). Pero, sin duda, la parábola más provocativa que pronunció Jesús es la del buen samaritano (Lc 10, 29-37). ¿A qué judío, que estuviera en sus cabales, le podía caber en la cabeza que el modelo a imitar fuera precisamente el indeseable samaritano, que era tenido por enemigo y hereje, mientras que los hombres más respetables de la comunidad judía (el sacerdote y el levita) son presentados como casos límite de comportamiento insolidario?

Sencillamente, habría que estar ciegos para no darse cuenta de que este conjunto de historias producen la impresión de que Jesús ponía la vida al revés. O exageraba, sin tino y sin medida, aspectos y detalles de la vida que, a primera vista, nos parecen intrascendentes. ¿Por qué todo esto? Después de lo que he dicho sobre la clave para entender las parábolas, la respuesta me parece que es clara: *las parábolas de Jesús presentan, a un mismo tiempo, la vida "tal como es", y la vida "tal como tendría que ser"*. Pero, si las parábolas presentan la vida "tal como es", lo hacen para que caigamos en la cuenta precisamente de "cómo tendría que ser". Como se ha dicho muy bien, "la configuración de la parábola lleva consigo la marca de la praxis vital cotidiana cuando pone en escena el proyecto de lo totalmente otro. Esto se produce, sin duda, fragmentariamente, en forma de una alusión que evoca las actitudes ordinarias y las desenmascara al mismo tiempo, pero de suerte que el oyente se sabe ciertamente interpelado respecto a eso que le domina en la vida diaria"<sup>45</sup>. Es decir, el que lee o escucha una parábola, se entera realmente de lo que lee o escucha, si, por una parte, se da cuenta de lo que pasa en la vida, pero, al mismo tiempo, toma conciencia de que la vida *podría ser* de otra manera completamente distinta y *tendría que ser* de esa otra manera que seguramente nos descoloca y hasta nos desconcierta. En este sentido, R. W. Funk habla de "paradigmas dobles" en las parábolas. Es decir, si uno se fija atentamen-

45. W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 134.

te, podrá descubrir, en la mayoría de las parábolas, dos paradigmas: "el primer paradigma saca a la superficie la 'lógica' de lo cotidiano, y la confirma como evidente en sí misma y como eficaz por sí misma. Ese paradigma se rompe en el segundo, que hace estallar el orden de la vida cotidiana, distorsionando certezas e invirtiendo las cosas"<sup>46</sup>.

Ahora bien, ¿qué certezas nos distorsionan las parábolas y qué cosas nos invierten? O dicho con otras palabras, ¿qué *corte* producen en nuestra manera habitual de ver la vida y de enjuiciar lo que nos parece lo más "normal" de la vida?

### La imagen de Dios

La primera cosa que las parábolas distorsionan o invierten, es decir, la primera cosa que nos cambian, de una manera bastante radical, es la "imagen" de Dios. No digo que cambien a Dios, porque Dios no es una "cosa". Lo que cambian es la imagen que, en la vida normal del común de la gente, se suele tener sobre Dios. Y la "imagen" sí es una cosa. El hecho es que, como "a Dios nadie lo ha visto jamás" (Jn 1, 18), cada cual se imagina o se representa a Dios como puede. Y, de hecho, sabemos que hay representaciones o imágenes de Dios, convencionalmente aceptadas, que están como impregnando la cultura, el tejido social, las costumbres y, en general, la convivencia de las personas. Por otra parte, esta imagen está presente en los que aceptan a Dios y en los que no hacen caso de El, incluso en los que lo rechazan. De manera que unos lo aceptan y los otros no lo aceptan justamente por eso, *por la imagen o representación* que nos hacemos de lo que "nadie ha visto jamás". Lo que pasa es que a unos esa imagen les encaja y les interesa, mientras que otros no pueden ni pensar en semejante cosa. Pues bien, si algo distorsionan las parábolas de Jesús, es, ante todo, la imagen convencional de Dios, que había en la sociedad de aquel tiempo. Y también, según creo, la que suele haber todavía en la cabeza de más gente de lo que sospechamos.

1. *El Dios que amenaza*. Concretamente, lo primero que tiran por tierra las parábolas es la imagen del Dios que "amenaza", el Dios que da miedo, porque es el Dios que va a pedir cuentas, exigiendo que cada uno

46. R. W. FUNK, *Die Struktur der erzählenden Gleichnisse Jesu*, en W. HARNISCH (ed.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt, 1982, 245.

rinda según los "talentos" que ha recibido. Eso es lo que se suele decir a propósito de la conocida parábola que siempre se cita a este respecto (Mt 25, 14-30; Lc 19, 11-27). Pero en lo que casi nadie piensa es en que la perdición del que recibió un talento se produjo exactamente *porque tuvo miedo* (Mt 25, 25; Lc 11, 21)<sup>47</sup>. Y tuvo ese miedo porque la idea, que había en su cabeza sobre el dueño de los talentos, es que es "un hombre duro, que siega donde no siembra y recoge donde no esparce" (Mt 25, 24; cf. Lc 19, 21). Es decir, la clave de la parábola está en comprender que el Dios que asusta y produce angustia, el Dios exigente y amenazante, paraliza a la persona, bloquea sus posibilidades, su creatividad, su capacidad de producir. Y todo eso, en definitiva, termina por ser la perdición para el que cree en semejante Dios.

2. *El Dios que rechaza al perdido*. En segundo lugar, las parábolas también acaban con la imagen del Dios que rechaza al "perdido", sobre todo al que se ha perdido por culpa propia. En efecto, si algo hay provocativamente claro, en el capítulo quince del evangelio de Lucas, es precisamente que Dios, no sólo no rechaza al perdido, sino que lo echa tanto de menos que da la impresión de que no puede pasar sin él, hasta el punto de que, cuando encuentra al extraviado, se vuelve loco de alegría y hace cosas que desconciertan y hasta irritan a los estrictos observantes. Esto necesita alguna explicación. El capítulo empieza diciendo que "todos los publicanos y pecadores se acercaban a Jesús" (Lc 15, 1). Al decir "todos" (*pántes*), Lucas está indicando que se acercaban "en masa". Y, es claro, si aquellos individuos, que eran públicamente rechazados y odiados por las personas "de orden" y por la religión oficial, se acercaban a Jesús, es porque se sentían acogidos por él. Y, además, porque lo que decía Jesús les interesaba, puesto que se acercaban "para escucharlo" (Lc 15, 1). Por otra parte, Jesús no rechazaba a aquella clase de tipos indeseables. Todo lo contrario, le gustaba estar con ellos, de manera que hasta compartía mesa y mantel con semejantes personas (Lc 15, 2; cf. Mc

47. La utilización del verbo *phobéomai*, tanto en Mt como Lc, indica lo que ya expresaba este verbo en el griego clásico, la experiencia de *angustia* o de *estar asustado*, que no era normalmente una actitud religiosa, ya que, ante los dioses, la actitud adecuada se expresaba con el verbo *sebomai* o el sustantivo *eusebébeia*, que era el respeto debido a la divinidad. Cf. W. MUNDLE, *Temor*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del N. T.*, IV, 246; W. Foerster, *sebomai*: TWNT VII, 146 ss.

2, 16 par), cosa que, en la cultura judía, significaba solidarizarse con los comensales<sup>48</sup>. Pues bien, cuando Jesús se ve criticado por este comportamiento, responde con tres parábolas, la oveja perdida (Lc 15, 4-7), la moneda perdida (Lc 15, 8-10) y el hijo pródigo (Lc 15, 11-32)<sup>49</sup>, que tienen en común dos cosas que son clave para entender lo que tales parábolas nos vienen a enseñar: 1) en las tres parábolas, se trata de cómo reacciona Dios ante *lo perdido*, cosa que es evidente, no sólo en las dos primeras, sino también en la del hijo pródigo, que termina con la afirmación "se había perdido y lo hemos encontrado" (Lc 15, 32)<sup>50</sup>; 2) en las tres parábolas, la reacción de Dios se describe de tal manera que hace la impresión de que no puede pasar sin lo que se le ha perdido, puesto que el encuentro termina en *alegría exagerada*. Y para comprender adecuadamente todo lo que esto significa, hay que tener en cuenta lo siguiente: 1) "lo perdido" es la metáfora con que Jesús designa a los "publicanos y pecadores"; 2) la alegría se produce incluso en el caso del que se ha perdido por culpa propia, porque ha sido un mal hijo, un cabezarrota y un indeseable; 3) en ninguno de los tres casos se habla de "conversión" del pecador, porque incluso en el relato del hijo pródigo, el muchacho vuelve a la casa del padre por una razón, que es profundamente humana y, si se quiere, muy trivial: que "se moría de hambre" y se acuerda del pan que abunda en su casa (Lc 15, 16-17)<sup>51</sup>; 4) la alegría de Dios por encon-

48. Cf. J. JEREMÍAS, *Jesus als weltvollender*, Gütersloh, 1930, 74-79; O. HOFFMANN, *Jesus Tischgemeinschaft mit dem Sündern*, Stuttgart, 1957, 11 ss. Esto es cierto hasta tal punto que los judíos designaban a la cena pascual como "el pan de los pobres" o "el pan de la miseria", ya que ellos la interpretaban como la comida de solidaridad con los más desgraciados. Cf. J. JEREMÍAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1967, 52; H. SCHÜRMAN, *Der Abendmahlbericht Lk 22, 7-38*, Leipzig, 1960.

49. Hay quienes piensan que no es probable que Jesús pronunciara estas tres parábolas unidas. Pero lo que sí es cierto es que Lucas "con su maestría literaria característica, las combinó en una construcción unitaria en torno a un tema determinado". I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 597, citado por J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, Madrid, 1987, 648.

50. Con razón, en la tradición alemana, este relato no se llama la "parábola del hijo pródigo", sino la "parábola del hijo perdido" (*Der verlorene Sohn*). Cf. J. F. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, III, 670.

51. En el texto no aparece ninguno de los términos específicos que expresan la "conversión", la "penitencia" o el "arrepentimiento", concretamente *epistrepheo* (convertirse, cambiar), *metamelomai* (arrepentirse de), *metanoia* (conversión) o

trar al perdido resulta desmesurada y hasta sin sentido, porque ¿qué pastor, que tiene cien ovejas, se pone a llamar a vecinos y amigos porque ha encontrado una que se le ha extraviado? ¿o qué mujer rebusca hasta el último rincón de la casa para encontrar una sola moneda que vaya Vd. a saber lo que valía y, además, junta a vecinas y amigas para festejar semejante acontecimiento? ¿o qué padre, al que un mal hijo le ha gastado la mitad de la fortuna en juergas escandalosas, cuando ese indeseable vuelve a la casa, encima se le ríe la gracia y se le organiza un fiestazo hasta con música? Sin duda alguna, el Dios en el que creían los escribas y fariseos no tiene nada que ver con el Dios del que habla Jesús. Se trata de dos imágenes de Dios que se contraponen y se excluyen mutuamente. Porque el Dios de los líderes de la religión oficial *no tolera al perdido*, mientras que el Dios de Jesús *no puede pasar sin el perdido*, de manera que toda su alegría está precisamente en encontrar al extraviado. Y todo esto, sin olvidar una cosa que, a estas alturas y después de tantos siglos leyendo la parábola, nos resulta casi inimaginable. El comportamiento del padre, con cada uno de los hijos, hace la impresión de algo que rompe toda lógica, hasta parecer sencillamente extravagante. Porque al hijo malo le dio la fortuna en cuanto se la pidió, y luego, ni le pide

*metánoe* (convertirse). Es verdad que en el v. 18, el hijo perdido piensa decir: "Padre, he pecado contra el cielo y ante ti", cosa que se repite en el v. 21. Pero lo importante aquí es comprender el tipo de experiencia que se expresa con esa fórmula. Se sabe que es una fórmula tomada del A. T. (Ex 10, 16; 1 S 7, 6; 24, 12; Dt 1, 41). Cf. G. LOHFINK, "Ich habe gesündigt gegen den Himmel und gegen dich": *Eine Exegese von Lk 15, 18-21*, TQ, 155 (1975), 51-52. Ahora bien, el verbo hebreo *hātā* (pecar) remite al concepto de lo "a-nómal", "des-viado" o "torcido", un concepto puramente formal, en el que se presenta el alejamiento del orden y la desviación del camino recto sin atender a los motivos del acto ni a la disposición anímica del agente. Cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1969, 328. El hijo se da cuenta de que se ha equivocado y, por eso, se ha extraviado en la correcta relación con su padre. No creo que de ese texto se pueda sacar otra cosa. Y, menos aún, toda una teología del pecado y la conversión, como se ha pretendido tantas veces. Por eso no parece admisible la teoría que interpreta la parábola como "el gozo del arrepentimiento", según la formulación de J. Schniewind, defendida por L. SCHOTTROFF, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*: ZThK, 68 (1971), 48. Como ha dicho muy bien R. PESCH, "el narrador apunta en otra dirección: antes de empezar a hablar el hijo para confesar su falta, el padre le ha perdonado". *Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazareth. Eine Auslegung des Gleichnisses vom Vater und den beiden Söhnen (Lk 15, 11-32)*, en: *Jesus. Ort der Erfahrung Gottes*, Freiburg, 1977, 145, n. 19.

explicaciones, ni siquiera se las admite, cuando el muchacho intenta decir que se ha portado mal. Mientras que, a renglón seguido, al hijo bueno, que se ha pasado "tantos años sirviendo (*douleúo*) sin desobedecer nunca una orden" (Lc 15, 29), ni le da un cabrito para que meriende con los amigos, y encima le da a entender (con toda la delicadeza del mundo) que su manera de ver las cosas no es la que tiene que ser<sup>52</sup>.

3. *El Dios que paga según los méritos de cada uno.* En tercer lugar, las parábolas también acaban con la imagen del Dios que paga según los "méritos" de cada cual. Es la enseñanza clave que presenta la parábola de los jornaleros (Mt 20, 1-15)<sup>53</sup>. En efecto, prescindiendo de cuestiones que sin duda son interesantes en la parábola pero que no interesan ahora, el punto clave, en este relato, es la protesta de los que trabajaron todo el día (v. 11-12). Y el hecho es que, según la lógica del principio (socialmente establecido) de la remuneración según el rendimiento de cada cual en su trabajo, los jornaleros, que trabajaron desde la mañana a la noche, parece que tenían toda la razón del mundo para protestar, cuando vieron que a ellos les pagaban exactamente lo mismo que a los que llegaron a última hora. Y aquí es importante caer en la cuenta de que el punto de partida para impugnar la decisión del propietario de la viña no es ni la envidia, ni siquiera el puro egoísmo, sino "el mantenimien-

52. Es claro que el hermano mayor muestra un menosprecio por el pequeño, ya que se refiere a él como "ese hijo tuyo que se ha comido tus bienes con malas mujeres" (v. 30). El padre, sin embargo, habla de "ese hermano tuyo" (v. 32). Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, 687. Por lo demás, hay un consenso en la exégesis actual en el sentido de que la parábola no se puede entender sino como la respuesta de Jesús a la protesta de los fariseos por sentarse a la mesa con los hijos pródigos de Israel. Cf. W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 181-183, que cita a E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, Göttingen, 1978, 79.

53. Tal como la ha redactado Mateo, la parábola está flanqueada por la conocida sentencia: "los últimos serán primeros y los primeros últimos" (19, 30 y 20, 16). Pero parece lo más seguro que la conjunción "porque" (*gar*) del v. 20, 1 y el v. 16 son redaccionales. Como indica W. Harnisch, este juicio apenas se discute a nivel exegético desde A. JÜLICHER, *Las parábolas de Jesús*, 156, nota 3. Si bien hay quien difiere de esta opinión, por ejemplo L. SCHOTTROFF, *Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg*, en W. SCHOTTROFF y W. STEGEMANN (eds.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen*, II, *Neues Testament*, München, 1979, 93, nota 29.

to del principio de correspondencia entre el rendimiento y la remuneración"<sup>54</sup>. Sencillamente, se trata de que, en este mundo, a cada cual se le paga (y se le tiene que pagar) *de acuerdo con los méritos que se ha ganado*, según lo que ha rendido. En esto se basa, ni más ni menos, el sistema de la estructura laboral. Pero resulta que justamente aquí es donde se produce, en la historia de la parábola, el corte con lo establecido en la práctica diaria de la vida. O como ya he dicho antes, al pagar a los últimos igual que a los primeros, salta a la vista la "extravagancia del relato". Y la extravagancia está en que el Señor de la viña no actúa según el criterio de *pagar a cada cual según sus méritos*, sino de acuerdo con el principio de *relacionarse con todo ser humano a partir de la generosidad*. Porque así exactamente es como termina la parábola: "¿ves tú con malos ojos que yo sea generoso?" (v. 15). Obviamente, Jesús viene a decir, con esta historia, que el mundo tiene que ser "transformado milagrosamente a la luz del amor"<sup>55</sup>. Y, por tanto, que las relaciones de unos con otros deben organizarse a partir de la fuerza que entraña la bondad y no en función del criterio calculador de lo que cada cual rinde para beneficio de los intereses del propietario. Esto es cierto. Pero en la parábola hay algo más profundo y que va directamente a la raíz de las cosas. Se trata de comprender que *Dios no se relaciona con los seres humanos según el principio calculador de los méritos de cada uno, sino desde el principio desconcertante de la bondad que no anda calculando lo que a cada cual le corresponde*. Lo que pasa es que esto no nos entra en la cabeza. Porque rompe los esquemas de la realidad cotidiana, ya que, como se ha dicho muy bien, "la política salarial del dueño... significaría de hecho la ruina inminente"<sup>56</sup>. Y es que, como sabemos de sobra, el criterio determinante de la vida (para el común de los mortales) no es la generosidad que desencadena el amor sino el cálculo estudiado a partir de los méritos de cada uno. Así nos entendemos en la vida. Y, por eso, así entendemos también a Dios. Ahora bien, Jesús tira por tierra esta representación del Dios que vino a enseñarnos cuando centró su mensaje en el proyecto del Reino. Con lo cual, Jesús nos descubre, no sólo *cómo es Dios*, sino también *cómo pensamos y vivimos nosotros*. Porque la pura verdad es que pensamos y vivimos

54. W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 166.

55. W. HARNISCH, o.c., 171.

56. R. KREIS, *Geschichten zum Nachdenken II: Parabeln*, en *Projekt Deutschunterricht*, 6 ed. por B. Lecke, Suttgart, 1974, 4-5. Citado por W. HARNISCH, o.c., 171.

de manera que nos resulta extravagante y hasta intolerable que el principio rector de la vida sea la generosidad del que está arriba y no los méritos míos. De esta manera, la intolerable alteración de lo establecido tiene como consecuencia que el ser humano se haga transparente a sí mismo. Y esto, en un sentido concreto: en cuanto que la práctica "normal" de la vida parece destinada a consolidar la propia seguridad y la propia afirmación<sup>57</sup>. Cuando yo me sorprendo poniéndome de parte de la protesta de los jornaleros de la primera hora, sin darme cuenta, me descubro como un ser incapacitado para comprender que las relaciones humanas (y la vida en general) tendrían que funcionar de otra manera. Y, precisamente por eso, comprendo que no comprendo al Dios del Reino que anunció Jesús.

### El Dios de Jesús

La conclusión que se desprende de las parábolas que acabo de presentar es clara: el Dios del que hablaba Jesús es un Dios que tiene muy poco que ver con el Dios del que suele hablar la gente que, a todas horas, está hablando de Dios. Y, concretando más: el Dios del que hablaba Jesús es un Dios que apenas se parece al Dios que, con demasiada frecuencias, suelen ofrecer, en su normal discurso, muchos "hombres de la religión". Y el caso es que, en los últimos tiempos, se oye muchas veces eso de que el "Dios del temor" tiene que ser sustituido por el "Dios del amor". Eso es verdad. Pero, al mismo tiempo, también es un hecho que, en la cultura de Occidente, por más que hablemos del "Dios del amor", la pura verdad es que Dios interesa cada día menos y a menos gente. La "muerte de Dios", de la que hablaba Nietzsche a finales del siglo XIX<sup>58</sup>, es un hecho social en grandes sectores de la población, por más que nos cueste reconocerlo a quienes nos consideramos creyentes. Y lo sorprendente es que todo esto ocurre en un tiempo como el nuestro, en el que la religión no decae, sino todo lo contrario. Sencillamente porque

57. C. F. D. O. VIA, *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension*, München, 1970, 143-144.

58. F. NIETZSCHE, *El gay saber*, Madrid, 1973, 347-349; 225-226; 241-243; *Así habló Zaratustra*, Madrid, 1980, 34; 256; 347-352. Cf. J. A. ESTRADA, *Dios como problema en la sociedad contemporánea*, Isidorianum, 7 (1998), 12. ESTRADA ha estudiado más ampliamente este problema en su excelente trabajo, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, 1997, 268-291.

las cosas han llegado a ponerse de tal manera que, como se ha dicho muy bien, "la religión sustituye a Dios"<sup>59</sup>. Se trata de un fenómeno tan complejo como extravagante, que ha sido ampliamente estudiado<sup>60</sup>.

Ahora bien, lo que a mí me interesa dejar aquí bien claro es que la crisis de la fe en Dios ha sido (y está siendo) provocada, en gran medida, por la imagen de Dios, la representación del Ser Trascendente, que normalmente ofrecemos los "profesionales" de la religión. Y eso que cada día se habla más del "Dios del amor". Pero, si estoy en lo cierto, es un hecho que se habla de ese "amor" de tal manera que los oyentes siguen asociando (en sus convicciones más íntimas) al amor con la "amenaza", con el rechazo del que "se pierde" (por su culpa) y con la retribución según los "méritos" de cada cual. O sea, es "amor", por supuesto. Pero amor "amenazante", amor que "rechaza" al que se descuida, y amor "calculador" de lo que cada cual merece. *Eso es lo que, de hecho, se dice y se repite de mil maneras*. Y, entonces, ¿qué amor es ése? Más aún, ¿se puede decir que alguien me quiere, si sé que ese alguien (sea quien sea) es para mí una amenaza, que me puede rechazar si me dejo llevar de una debilidad (¿quién no las tiene?) y que anda calculando minuciosamente lo que merezco o dejo de merecer? Naturalmente, estando así las cosas, a nadie nos tiene que sorprender si mucha gente se desentiende de semejante "amor" y del Dios que está detrás de todo eso. Por muchas razones. Pero, más que nada, porque todo eso, a poco que se piense fríamente, resulta un auténtico esperpento.

Sin duda alguna, la primera certeza que las parábolas nos distorsionan y hasta nos invierten es la imagen de Dios que normalmente suele tener el común de los mortales. Creo que esto es cierto, por lo menos, en los ambientes en los que predomina el cristianismo. Y eso, no sólo en las gentes que nos consideramos creyentes, sino también en los indiferentes, en los agnósticos y en los ateos. Porque, a fin de cuentas, lo que

59. Como se ha dicho muy bien, "la religión se transforma en meros servicios sacramentales, que se integran en la religiosidad fluida, esotérica y terapéutica, que es la que mejor se adapta a las necesidades del individuo en la sociedad de consumo". J. A. ESTRADA, *Dios como problema en la sociedad contemporánea*, 21, que remite al estudio de H. J. HOHN, *Gegenmythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg, 1994.

60. Remito a lo que acabo de indicar en las dos notas anteriores, sobre todo al amplio estudio de J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea*.

está en juego, en todo este asunto, no es la fe o la falta de fe, sino la representación cultural que socialmente se tiene de eso que se llama "Dios". Y es evidente que, mientras esa representación esté asociada con la amenaza, con el rechazo y con el cálculo de los méritos, por mucho que hablemos del amor, de la misericordia y de otros conceptos parecidos, lo de Dios resultará inaceptable para más gente de lo que sospechamos. Y estoy convencido de que esto se acentuará más cada día, por muy floreciente que esté la religión.

### La presencia de la religión en la sociedad

A primera vista, parece que las parábolas no se ocupan de la religión sino en casos muy contados y, más bien, de manera circunstancial. Por supuesto, hay parábolas que, en último término, nos dicen cosas importantes sobre Dios, como es el caso de las tres parábolas (talentos, hijo pródigo, jornaleros) que acabo de explicar brevemente. ~~Pero, si nos referimos a la "religión" como conjunto de creencias, normas y prácticas rituales mediante las que el ser humano intenta relacionarse con la divinidad<sup>61</sup>, sólo una parábola habla directamente de ese asunto.~~ Me refiero a la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14), que se desarrolla en el templo y que habla de la oración y de cómo cada cual queda o no queda "justificado" ante Dios. Sin embargo, cuando se trata de interpretar las parábolas, hay que tener muy presente "que cada una de ellas fue pronunciada en una situación concreta de la vida de Jesús, en unas circunstancias únicas"<sup>62</sup>. Y sabemos perfectamente que esas circunstancias estuvieron, con bastante frecuencia, marcadas por el enfrentamiento y el conflicto.

Ahora bien, lo decisivo aquí es comprender que el conflicto que vivió Jesús cuando pronunció la mayor parte de sus parábolas ~~fue el conflicto con la religión establecida en la sociedad de su tiempo.~~ Por eso, sin duda, a medida que avanza el relato evangélico y, por tanto, se acentúa el conflicto, en las parábolas se destaca más y más la tensión "religiosa", especialmente con los dirigentes oficiales de la religión. De ahí que, las primeras parábolas: sembrador (Mc 4, 3-8 par), semilla que crece por sí sola

61. Esto es lo que (de manera resumida) entiende por "religión" el *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia.

62. J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, 26.

(Mc 4, 26-29), grano de mostaza (Mc 4, 30-32 par), cizaña (Mt 13, 24-30), levadura (Mt 13, 33 par), tesoro (Mt 13, 44), perla (Mt 13, 45-46), red (Mt 13, 47-48), no tienen (al menos directamente) sentido polémico. Pero la cosa cambia en la misma proporción en que las relaciones de Jesús con los dirigentes religiosos se hacen más tensas. El punto culminante de esta tensión está marcado, sin duda alguna, por la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-11; Mt 21, 33-44; Lc 20, 9-18), que va dirigida a los sumos sacerdotes y a los escribas quienes, al darse cuenta de que la parábola iba por ellos, quisieron matar a Jesús (Lc 20, 19 par). Esto explica que, desde el momento en que (según el relato de Lucas) Jesús decide "irrevocablemente ir a Jerusalén" (Lc 9, 51), es decir, desde el momento en que la situación conflictiva comienza su escalada final, las parábolas se hacen más polémicas *precisamente con la religión*<sup>63</sup>.

La prueba más clara de lo que acabo de decir es que la primera parábola que cuenta el evangelio de Lucas en cuanto Jesús inicia la marcha hacia la capital, es la parábola del buen samaritano (Lc 10, 30-35), que es justamente la única parábola en la que aparecen, como personajes determinantes de lo que pretende enseñar el relato, un sacerdote y un levita, es decir, dos representantes oficiales de la religión. Como es bien sabido, si hay una parábola en los evangelios que se interprete como exhortación a practicar la caridad con el prójimo, esa parábola es la del buen samaritano. De manera que J. A. Fitzmyer afirma que "el mensaje de la narración queda sintetizado en la respuesta que da el jurista. "Prójimo" es todo necesitado que encontremos en nuestro camino, todo aquel que pueda ser objeto de nuestra compasión y de nuestros desvelos, por encima incluso de nuestros vínculos étnicos o de nuestras convicciones religiosas"<sup>64</sup>. Y el hecho es que esta interpretación nos parece

63. Esto se nota especialmente en las parábolas que Jesús pronuncia después de su entrada en Jerusalén: los dos hijos (Mt 21, 28-32), los viñadores (Mc 12, 1-11 par), el gran banquete (Mt 22, 1-10 par), el siervo al que se le confía la vigilancia (Mt 14, 45-51 par), las diez vírgenes (Mt 25, 1-13). Estas parábolas van dirigidas claramente contra los dirigentes religiosos, que son criticados como los que dicen que no a Dios, los que matan al hijo de Dios, los que no entran en el banquete del reino, los que se fían de su falsa seguridad y eso les lleva a la ruina.

64. *El evangelio según Lucas*, III, 279. Esta interpretación se ha impuesto hasta el extremo de que la parábola se ha convertido en "el modelo de conducta humana, lo que el hombre tiene que hacer". G. EICHHOLZ, *Gleichnisse der Evangelien. Form. Überlieferung, Auslegung*, Neukirchen-Vluyn, 1979, 149.



lo más "natural" del mundo, lo más "razonable" que pudo enseñarnos Jesús. Y sin embargo, ahí precisamente está el problema: en que nos parezca una cosa tan natural y tan razonable. Porque desde el momento en que vemos la historia de esa manera, nos resulta imposible ver dónde está el "corte" con la realidad cotidiana. Y por eso tampoco podemos caer en la cuenta de la "extravagancia narrativa" que entraña el relato.

Quiero decir lo siguiente: nadie va a poner en duda que, efectivamente, la parábola enseña que, en esta vida, tenemos que ayudar a cualquiera que nos necesite, sea quien sea, incluso cuando se trate de un auténtico enemigo, como era el caso del judío con respecto al samaritano. Pero la cuestión de fondo que plantea la parábola no se reduce a eso. Ni creo que consista en eso principalmente. Y esto por las siguientes razones: 1) La parábola propiamente tal (Lc 10, 30-35) se debe desligar del episodio que, en la redacción actual del evangelio, la precede, la cuestión del mandamiento para heredar la vida eterna (Lc 10, 25-28)<sup>65</sup>. 2) La pregunta "¿quién es mi prójimo?" (Lc 10, 29) parece claramente composición de Lucas para unir la parábola con el episodio anterior<sup>66</sup>. 3) La observación final de Jesús (Lc 10, 36-37) se explica como una añadidura redaccional del evangelista<sup>67</sup>, de manera que resulta atinada la hipótesis de E. Biser, según el cual el lugar actual de la parábola "se debe a una composición redaccional posterior"<sup>68</sup>. 4) Si la enseñanza del relato se reduce a "presentar un ejemplo ilustrativo del precepto del amor al enemigo...", el odiado samaritano no habría desempeñado el papel de auxiliador, sino, a la inversa, el papel de hombre necesitado de ayuda<sup>69</sup>. 5) Es un hecho que, en la parábola, no ayudan, al que se encuentra en situación de extrema necesidad, *los que tendrían que ayudarle*, es decir, los que, por razón de sus creencias y del papel que desempeñan en la sociedad, deben ser los primeros a la hora de poner en práctica lo más ele-

65. Este episodio se unió, en un segundo momento, con la parábola. Pero conviene advertir que esta parábola no responde directamente a la segunda pregunta del jurista. Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, III, 276-277.

66. J. A. FITZMYER, o.c., 277.

67. Cf. J. JEREMÍAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Göttingen, 1980, 190-193.

68. *Die Gleichnisse Jesu. Versuch einer Deutung*, München, 1965, 95.

69. W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 245. Cf. J. D. CROSSAN, *Gleichnisse der Verkündigung*, en W. HARNISCH (ed.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt, 1982, 140.

mental de la Ley, el primer mandamiento divino (Mc 12, 28-34; Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28)<sup>70</sup>. 6) Es un hecho también que quien ayuda al moribundo es precisamente *el que no tendría por qué ayudarle*, según la lógica de lo que "normalmente" ocurre en la vida. 7) En el contraste de este doble comportamiento es donde se produce la "extravagancia narrativa", el "corte" con lo que normalmente pasa en este mundo y, por tanto, la "distorsión provocadora"<sup>71</sup>, que es la clave para entender lo que la parábola quiere enseñar. 7) Esta enseñanza está intencionadamente condicionada por *la significación social* que tenían, para los oyentes de la parábola, los personajes que intervienen en ella, los que no ayudan al moribundo, por una parte, y el que le ayuda, por otra. 8) De acuerdo con lo que acabo de decir, lo más evidente, lo más inmediato, que aparece en la parábola, es que los profesionales de la religión aparecen como *modelo de insolidaridad*, mientras que el hereje samaritano es el *modelo de lo que hay que hacer ante el dolor, el mal y el sufrimiento en el mundo*.

Ahora bien, habría que estar ciegos para no darse cuenta de que, a partir de lo dicho, si algo hay claro y hasta evidente, en el relato, es la crítica durísima que Jesús hace a la religión establecida, tal como *de facto* la religión se hacía presente en aquella sociedad. Porque no puede ser casualidad que Jesús escogiera, como prototipos de insolidaridad, a dos representantes oficiales de la religión. Pero todo esto nos lleva, en última instancia, a lo que, según creo, constituye la enseñanza clave de esta parábola, a saber: que el ser humano se puede hacer presente en la sociedad o desde el modelo que produce la *ética de la observancia* (sacerdote)<sup>72</sup>

70. Los textos indicados unen el amor a Dios con el amor al prójimo. No se trata de unir, en un solo precepto, dos textos del A. T. (Dt 6, 5 y Lv 19, 18). Pero es indudable que la tradición cristiana los vinculó entre sí y los presentó como el mandamiento necesario para heredar la vida eterna (Lc 10, 25-28). Cf. G. BORNKAMM, *Das Doppelgebot der Liebe*, en *Neutestamentliche Studien*, Berlín, 1954, 85-93.

71. W. HARNISCH, o.c., 246.

72. Los comentarios a esta parábola suelen explicar que, según las creencias de la religión de Israel, hay que tener presente la impureza ritual que se derivaba del contacto con un cadáver (aunque no fuera más que aparente). Y esto afectaba particularmente a los sacerdotes y levitas; la impureza de estos consagrados era mucho más seria que la de un judío normal. Cf. Nm 5, 2; 19, 2-13. Un sacerdote sólo podía contaminarse para enterrar a alguno de sus parientes más próximos (cf. Ez 44, 25-27). Cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, 278 y 285.

o desde el modelo que genera la *ética de la solidaridad* (samaritano). Seguramente, muchas personas no caen en la cuenta (a primera vista, al menos) de la importancia decisiva que tiene el hecho de ir por la vida siendo fieles al primer modelo o al segundo. Porque, cuando el principio determinante de nuestro comportamiento es la *ética de la observancia*, lo que en realidad ocurre es que el sujeto, sin darse cuenta de lo que le pasa, lo que hace es *centrarse en sí mismo*, en su propia perfección, en su conducta intachable, en la conciencia de ser una persona irreprochable, en su propia respetabilidad, en su dignidad y hasta (si se quiere) en su santidad inmaculada. Todo lo cual, en definitiva, no es sino *proyección del propio narcisismo*, que canaliza los sentimientos de omnipotencia, que todos los seres humanos llevamos en lo más profundo de nosotros mismos<sup>73</sup>.

No hay nada más tentador, para el que se entrega a sus inconfesables deseos de "omnipotencia", que la identificación mayor posible con el "Omnipotente". Y aquí, sin duda alguna, está uno de los peligros más profundos que entraña la religión, cuando es entendida y vivida desde *la clave del poder*. Porque ese tipo de religión sólo puede ser practicada por sujetos que viven centrados en la misma religión (sus dogmas, sus prácticas, sus intereses), no en la utilidad que ellos y la religión deben prestar a la sociedad<sup>74</sup>. Además, porque una religión, así entendida, produce individuos esclavizados a la ejemplaridad, es decir, esclavizados a aparecer como personas intachables. Lo cual desemboca inevitablemente en la hipocresía o, si se quiere, en la "doble vida".

73. Sobre la relación entre religión y omnipotencia, han sido decisivos, en nuestro siglo, los profundos análisis de S. FREUD, especialmente en *Tótem y tabú* (1913) y en *Moisés y la religión monoteísta* (1939). Un excelente análisis de estos textos y de esta problemática, en C. DOMÍNGUEZ, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid, 1990, 380-417.

74. Es conocida la relación que establece FREUD entre la ética y la dogmática, concretamente en *Moisés y la religión monoteísta*, en *Gesammelte Werke*, XVI, 226-227. En este sentido ha escrito C. DOMÍNGUEZ: "Sobre esta ética, íntimamente vinculada con la imagen de Dios, hace Freud una observación de sumo interés. En ella, nos dice, cabría distinguir todas aquellas prescripciones que, racionalmente fundadas, guardan la función de mantener el orden y la convivencia social; y aquellas otras que, al margen de un fundamento racional y asociadas a lo religioso, se presentan con unos caracteres muy especiales, que él califica de grandiosos, enigmáticos y místicamente obvios. Esta última es la ética en la que se oye la voz antigua del protopadre". *El psicoanálisis freudiano de la religión*, 327.

Porque "doble vida" lleva todo el que se presenta como irreprochable (no sólo en lo que se refiere a la sexualidad, por supuesto), cuando la pura verdad es que nadie tiene las manos limpias para tirar la primera piedra. Y, sobre todo, porque una religión así vivida, trastorna la conciencia de tal manera que el sujeto desarrolla una sensibilidad desmesurada para todo "lo religioso" y, al mismo tiempo, tiene el peligro de desarrollar también una insensibilidad notable para todo lo que es o está relacionado con el sufrimiento o el gozo de los demás seres humanos, especialmente cuando se trata de gente que (por la razón que sea) me pueden "contaminar" por causa de su indignidad social, étnica, moral o simplemente ideológica. Y es claro que una de las manifestaciones más fuertes de esta insensibilidad es la intolerancia o, lo que es lo mismo, el dogmatismo, el autoritarismo y hasta el enfrentamiento con quien haga falta, llegando a la agresión (descarada o disimulada), con tal que queden intactos los sacrosantos principios e intereses de la religión a la que el sujeto se ha entregado sin condiciones. Lo que pasa es que, por más dramático que parezca, quien va así por la vida, lo que en realidad hace es utilizar la religión como tapadera de su propio narcisismo, de sus inconfesables sentimientos de omnipotencia y, en definitiva, del amor a sí mismo. Porque el hecho puro y duro es que una persona así, se incapacita para amar sea a quien sea. Por más que se pase la vida predicando el amor.

En el extremo opuesto a esta actitud se sitúan los que (sabiéndolo o sin saberlo) asumen, como principio motor de sus comportamientos más básicos, la *ética de la solidaridad*. En este caso, como es obvio, *el sujeto se descentra*, es decir, el centro no es él mismo, sus ideas, su voluntad, sus intereses, sino el gozo o el sufrimiento de los otros; el gozo o el sufrimiento compartidos con los demás. Lo cual no necesita ni muchas explicaciones, ni siquiera ponderaciones de su importancia o su urgencia. Lo único que quiero dejar claro es que, en la parábola, no es (ni puede ser) casual que el modelo de este tipo de comportamiento es precisamente un samaritano. Y sabemos, con seguridad, que, en tiempo de Jesús, los samaritanos eran "equiparados a los paganos desde el punto de vista cultural y ritual"<sup>75</sup>. Por lo tanto, se puede decir que el modelo de ética de la solidaridad, que presenta Jesús, es un hombre despreciado e incluso condenado por la religión establecida. Obviamente, esto tenía que re-

75. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 366.

sultar subversivo y escandaloso en aquella sociedad. Pero, a poco que se piense en este asunto, enseguida se comprende la razón profunda de por qué Jesús enseñó semejante cosa. Y la razón no es (no puede ser) otra que lo que acabo de decir: precisamente porque para el samaritano no era importante la *observancia*, por eso, ni más ni menos, la *solidaridad* tuvo en él tal fuerza que, a la vista del moribundo, "se le conmovieron las entrañas" (Lc 10, 33)<sup>76</sup>.

No se trata de que la observancia y la solidaridad sean incompatibles. No se trata, por tanto, de que haya que elegir entre la una o la otra. Se puede ser muy observante y, al mismo tiempo, profundamente solidario. El problema está en saber qué es lo que ocupa el centro de la vida de una persona. Y lo que le da sentido a esa vida. Con lo cual quiero decir que el problema no es teórico (si se puede compaginar lo uno con lo otro), sino práctico, es decir, si *de facto* se suelen compaginar la observancia y la solidaridad de tal manera, que cada una ocupe el sitio que tiene que ocupar; y a cada una se le conceda la importancia (no teórica, sino práctica) que debe tener en la vida diaria. Porque la experiencia nos enseña que la observancia religiosa, el exacto cumplimiento de normas y rituales, tiene no sé qué fuerza extraña, en virtud del cual el sujeto observante se siente "justificado", se vive a sí mismo como un creyente que está cerca de Dios. Con lo cual se siente tranquilo en su conciencia, se ve como una persona respetable, experimenta una inevitable seguridad y, seguramente también, un mal disimulado desprecio hacia los que no piensan o no viven como él.

Es exactamente lo que dice el evangelio de Lucas al introducir la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 9)<sup>77</sup>, que es otra manera de decir que el observante es un hombre tan insolidario que sencillamente "desprecia a los demás". Y para que no haya dudas al respecto, el mismo evangelio de Lucas insiste otra vez en este asunto, al narrar la curación de los diez leprosos (Lc 17, 11-19). Un relato extraño, que ha dado lugar a incontables especulaciones<sup>78</sup>, en el que muchos no ven lo más claro que

76. Tal es el sentido exacto del verbo *splanchnizesthai*. Cf. H. KÖSTER, *splanchnon*: TWNT VII, 548 ss.

77. Cf. J. M. CASTILLO, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, 145-149.

78. Sobre la historicidad del relato y sus interpretaciones, cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, 791-797, con bibliografía en pg. 806.

allí se dice, a saber: que sólo el samaritano, el "extranjero" (v. 18), el que, por eso mismo, no le concede ninguna importancia a la observancia ritual de ir a "presentarse a los sacerdotes" (v. 14. cf. Lv 13, 49), ése precisamente es el que vuelve a Jesús, dando gritos de agradecimiento (v. 15). No es casualidad: el que no se sentía justificado ni sanado por su observancia ritual, ése es el que tiene la experiencia humana, el sentimiento espontáneo de gratitud, que le acerca a Jesús. Y es que el Evangelio es implacable en este orden de cosas: la conciencia observante es un tipo de conciencia que, basándose en su observancia, se tranquiliza a sí misma y, por eso, se engaña. Porque la tranquilidad, que experimenta, le impide ver lo que tendría que ver, lo que no se puede dejar de ver: el moribundo o, mejor dicho, tantos y tantos moribundos como todos vamos dejando en la cuneta del camino. Por otra parte, para comprender hasta dónde llega la hondura del problema, que plantea lo del buen samaritano, es imprescindible caer en la cuenta de que la *ética de la solidaridad* supone y exige algo que va mucho más allá de la simple ayuda, que se puede prestar en un momento determinado. El sacerdote y el levita se dieron cuenta enseguida del "peligro" que entraña la solidaridad. Para aquellos dos hombres, era el peligro de caer en la "impureza ritual", como ya he dicho antes. Pero cualquiera comprende que el problema es mucho más amplio y mucho más hondo. Porque la vida nos presenta a diario situaciones en las que practicar la solidaridad equivale a ser visto como una persona sospechosa, posiblemente como un individuo extraño y, a veces, como alguien que resulta peligroso.

El ejemplo más claro, de todo lo que acabo de decir, lo tenemos en el mismo Evangelio. Jesús no fue un modelo de observancia<sup>79</sup>. Y si algo hay claro en su vida, es que fue un modelo de solidaridad. Pero, solidaridad hasta las últimas consecuencias. Porque lo serio y lo fuerte, en la vida de Jesús, es que se hizo amigo y solidario, no sólo de "lo marginal" y "lo débil" de aquella sociedad, sino que, además, se hizo amigo y solidario también de "lo malo", lo que éticamente resultaba más despreciable en aquel ambiente: los pecadores, los publicanos, las prostitutas, los

79. He estudiado este punto en *Símbolos de libertad* y en *El discernimiento cristiano*. He recogido, de manera resumida, los datos en *El seguimiento de Jesús*, Salamanca, 1986, 101-103. Resume bien el problema J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, 323-324.

samaritanos y otras gentes por el estilo. Esto es una cosa que, por más claro que esté en los evangelios, no nos entra en la cabeza. Porque hacerse amigo y solidario de lo marginal y lo débil, es algo que se veía bien entonces y se sigue viendo bien ahora. Pero hacerse amigo y solidario de lo malo, de lo pervertido, de aquello y de aquellos de los que todo el mundo se avergüenza, por ahí no estamos dispuestos a pasar. Porque eso equivale a perder nuestra dignidad, nuestra buena reputación. Y hasta vemos todo eso como escándalo y daño para los demás, el "mal ejemplo" que a toda costa queremos evitar. Y, sin embargo, los criterios de Jesús nos desconciertan en este sentido. Por eso no temió perder su dignidad. La prueba está en que lo tuvieron por loco (Mc 3, 21; Jn 7, 20), le dijeron que era un blasfemo (Mc 2, 1-12; Mt 9, 1-8; Lc 5, 21; Jn 10, 33), un demonio (Belcebú) (Mt 10, 25), que practicaba la magia (Mt 12, 24; Lc 11, 15), que era un comilón, borracho y amigo de mala gente (Mt 11, 19), que era un falso profeta (Mt 27, 62-64; Jn 7, 12), que era un impostor (Mt 27, 63), un subversivo (Lc 23, 2. 14), un poseso (Mc 3, 22; Jn 7, 20) y un hereje (Jn 8, 48). Hasta que todo terminó como sabemos, colgado entre dos delincuentes, como el más famoso de ellos. La conclusión es clara y se impone por su evidencia: la *ética de la observancia* da seguridad y hace a las personas respetables, ante sí mismos y ante la sociedad, mientras que, por el contrario, la *ética de la solidaridad*, si es que se toma en serio, acarrea muchas complicaciones y, con frecuencia, termina arruinando el buen nombre, la propia dignidad y hasta es posible que termine llevando al "incauto" solidario ante la justicia o incluso a la muerte. En esto, ni más ni menos, está (según creo) la clave para entender lo que la parábola del buen samaritano nos dice acerca de lo que representa el reino de Dios y cómo se hace presente en la sociedad.

### Los criterios convencionales de la moral

Efectivamente, Jesús trastorna los criterios de la moral de su pueblo y de su tiempo, desde el momento en que, como acabo de explicar, pone como modelo la ética de la solidaridad en lugar de la ética de la observancia. Pero ya he dicho que hay que llevar esto hasta sus últimas consecuencias, es decir hasta esas formas de vivir y de relacionarse con los demás, que, con frecuencia, nos resultan difíciles de entender y de aceptar. Porque son actitudes y comportamientos de los que uno sale, mu-

chas veces, con las manos manchadas o, por lo menos, como una persona que plantea serios interrogantes. Exactamente, como le ocurrió a Jesús. La parábola más elocuente, para comprender hasta dónde llega esta subversión de la moral establecida, es (según parece) la de los dos hijos (Mt 21, 28-32)<sup>80</sup>.

Esta parábola es la primera de las tres que sitúa el evangelio de Mateo al día siguiente de la entrada de Jesús en Jerusalén (Mt 21, 18), después del gravísimo incidente del templo (Mt 21, 12-17 par), precisamente cuando la situación es más tensa, en el enfrentamiento con los dirigentes religiosos. Sin duda alguna, estas tres parábolas (los dos hijos: Mt 21, 28-32; los viñadores homicidas: Mt 21, 33-46; el gran banquete: Mt 22, 1-14) son, según la acertada expresión de J. Jeremías, verdaderas "armas de combate"<sup>81</sup>. Esto quiere decir lógicamente que la parábola se entiende sólo cuando se interpreta desde el punto de vista de la confrontación de Jesús con los dirigentes de la religión establecida. Y así, sin duda, la ha entendido el evangelio de Mateo, que es lo que nos interesa para fijar el sentido de este relato. Otra cuestión es si la parábola reproduce exactamente las palabras de Jesús y en qué circunstancias se pronunciaron tales palabras. Pero eso, como se ha dicho muy bien, seguramente no va a tener nunca una respuesta definitiva<sup>82</sup>.

Ahora bien, para comprender lo que la parábola quiere expresar, hay que tener en cuenta, ante todo, que el relato tiene su final lógico en el v. 31: "En verdad os digo que los publicanos y las prostitutas entran antes que vosotros en el Reino de Dios". Y hay que poner aquí el final de la parábola por una razón básica: el v. 32 es, de hecho, una exhortación a la conversión y a la fe, según el "camino de la justicia" (*én odô dikaiosynes*) que enseñó Juan Bautista. Se trata, sin duda, de una añadida redaccional, es decir, un añadido que convierte la *confrontación ori-*

80. Además de los comentarios a Mt, puede consultarse, sobre esta parábola: J. D. M. DERRETT, *The Parable of the Two Sons*: ST 25 (1971) 109-116; H. MERKEL, *Das Gleichnis von den "Ungleichen Söhnen"* (Matth. 21, 28-32): NTS 20 (1974) 254-261; J. R. MICHAELS, *The Parable of the Regretful Son*: HTR 61 (1968) 15-26; J. SCHMID, *Das textgeschichtliche Problem der Parabel von den zwei Söhnen*, en N. ADLER (ed.), *Vom Wort des Lebens*. Festschrift für Max Meinertz, Münster, 1951, 68-84; R. Silva, *La parábola de los dos hijos (Mt 21, 28-32)*: Cultura Bíblica 22 (1965) 98-95.

81. *Las parábolas de Jesús*, 26.

82. P. BONNARD, *Evangelio según san Mateo*, 463.

ginal de Jesús con los dirigentes en una *exhortación* dirigida a los cristianos para que vivan dignamente<sup>83</sup>. Además, al hablar, en el v. 32, de los publicanos, el redactor de la parábola echó mano de un texto independiente que aparece en Lc 7, 29-30, como se ha indicado con toda razón<sup>84</sup>. Por otra parte, es importante caer en la cuenta de que de que el v. 31 no dice simplemente que los publicanos y las prostitutas "entran antes" que los sumos sacerdotes y los senadores (ancianos) (cf. Mt 21, 23) en el Reino de Dios, sino que afirma algo mucho más radical, a saber: que los publicanos y las prostitutas entran "en lugar de" los dirigentes religiosos<sup>85</sup>. La expresión que usa el evangelio no tiene valor temporal, de tal manera que los segundos sigan a los primeros, sino de exclusión<sup>86</sup>. Por tanto, nos encontramos con este hecho sorprendente: Jesús afirma, ante las supremas autoridades religiosas de su pueblo, que los publicanos y las prostitutas son las personas que entran en el Reino de Dios, mientras que los dirigentes más cualificados de aquella religión son los que no entran.

Obviamente, lo más claro, que cualquiera lee en semejante afirmación, es que el Reino de Dios (tal como lo presenta Jesús) lleva consigo la subversión más radical (y hasta la más intolerable) de la moral convencional. Porque, según eso, los sujetos que convencionalmente son tenidos por "personas de orden", esos son los que no entran en el Reino, es decir, esos son los que no encuentran a Dios. Mientras que, provocativamente, resulta que las gentes más indeseables, los más odiados y los más despreciados, esos son los que entran en el Reino, los que encuen-

83. Por eso no parece acertada la explicación que hace A. Sand de esta parábola, cuando afirma que un "no" ante el Padre no es irreparable, porque mediante la penitencia y la conversión se puede convertir en un "sí". *Das Evangelium nach Matthäus*, 431. Es evidente que, si interpretamos así la parábola, la convertimos en una exhortación a la penitencia, lo que, sin duda alguna, está fuera del contexto de confrontación con los dirigentes, que es el contexto en que Jesús pronunció este relato.

84. J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, 99. Cf. R. SILVA, *La parábola de los dos hijos*, 104; A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, 430. El v. 32 es, pues, redacción de la comunidad de Mt. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, Freiburg, 1988, 220.

85. Tal es el uso que hace Mt del verbo *proágein*: 7, 21; 19, 17. Cf. H. MERKEL, *Das Gleichnis von der "Ungleichen Söhnen"*, 257.

86. R. SILVA, o.c., 104.

tran a Dios. Aquí se sitúa el "corte" con lo "normal" de la vida o, si se quiere, la "extravagancia narrativa" del relato. Pero, en realidad, ¿qué significa esto? Por supuesto, a nadie le cabe en la cabeza que Jesús se dedicara a justificar (y menos aún, fomentar) el robo, que es lo que hacían los publicanos, y todo lo que inevitablemente lleva consigo la prostitución. Entonces, ¿qué sentido puede tener la sorprendente afirmación de Jesús en esta parábola? Sin duda, la explicación tiene que estar en el mismo relato parabólico. Ahora bien, lo que, en el relato, queda patente es que ante Dios (el "padre", de la parábola), no cuenta lo que uno *dice*, sino lo que *hace*. A eso se refiere inequívocamente la pregunta de Jesús: "¿Cuál de los dos hizo (*epoíesen*) la voluntad del padre?" (v. 31). Además, en el relato está también claro que los que no "hicieron" lo que Dios quería fueron los dirigentes de la religión, los que se pasan la vida diciendo "sí" a lo que Dios quiere. Mientras que, sorprendentemente, los que (por lo visto) sí hicieron la voluntad de Dios son los que, ante la opinión comúnmente aceptada en la sociedad, suelen aparecer como mala gente, o sea: los que todo el mundo ve como el prototipo de quien dice "no" a Dios. Por lo pronto, esto quiere decir algo que resulta coherente, a saber: *lo que realmente determina nuestra relación con Dios es lo que cada uno hace*.

En este sentido, es significativo cómo utiliza el evangelio de Mateo el verbo "hacer" (*poiéo*). Para entrar en el Reino de Dios, lo determinante no es decir: "Señor, Señor", sino "hacer" la voluntad del Padre del cielo (Mt 7, 21). Porque lo que decide la suerte de cada cual, a la hora de la verdad, es si "hace" (*poiëi*) (Mt 7, 24) o "no hace" (*mè poiôn*) (Mt 7, 26) lo que enseña Jesús en el sermón del Monte<sup>87</sup>.

El Evangelio es realista y concreto: se entra en el Reino, no por lo que uno piensa o se imagina; ni tampoco por lo que dice o reza; ni siquiera por mucho que oiga la palabra de Dios; y menos aún por la imagen pública que tiene ante la gente, el cargo que ocupa o, en general, todo aquello que produce la impresión (ante el propio sujeto o ante los demás) de que se está en el recto camino. Todo eso puede ser —y de hecho es muchas veces— una trampa mortal. Porque la realidad pura y dura es que *cada uno cree en lo que hace*. El que se pasa la vida buscando

87. Como se ha dicho muy bien, "toda ética de actitud que no esté dispuesta a dejarse evaluar en sus frutos queda descalificada por este final del sermón de la montaña". U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, 581.

podér y dignidad, nombre y fama, prestigio y posición, seguridad e instalación, autoridad y mando, *en eso es en lo que cree*. Por más que diga, a todas horas y a todo el mundo, que busca esas cosas por el bien de la religión, por la gloria de Dios o por el motivo más noble que cada cual se pueda imaginar. Lo digo otra vez: *cada uno cree en lo que hace*. Y eso, *solamente eso*, es lo que determina si se entra o no se entra en el Reino de Dios. Ahora bien, lo más desconcertante de la parábola es que, de acuerdo con lo dicho, el relato afirma que los dirigentes religiosos *no hacían* la voluntad del Padre, mientras que los publicanos y las prostitutas *sí hacían* lo que quiere Dios. De donde resulta que la gran cuestión, que plantea esta parábola, está en saber *qué es lo que quiere Dios*, en qué consiste la voluntad del Padre o, como dice el relato, qué es eso de "trabajar en la viña" (Mt 21, 28).

Ya he dicho que la respuesta a esta cuestión no puede estar en que los publicanos y las prostitutas se convirtieron, es decir, que la voluntad de Dios es que cada cual se convierta y cambie de vida. Por supuesto, Dios quiere que todos nos convirtamos. Pero el problema es si la parábola habla o no habla de conversión. Y repito que ese punto no se trata en la parábola, puesto que ésta se termina en el v. 31. De manera que el v. 32, que es el que afirma que los publicanos y las prostitutas "creyeron" y echaron por "el camino para ser justos", difícilmente es original, como muy bien ha dicho J. Jeremías<sup>88</sup>. Entonces, lo que la parábola nos viene a enseñar es que la voluntad de Dios consiste en que los seres humanos no hagamos lo que hacían los dirigentes religiosos con los que se enfrentó Jesús, ya que esos son los que no entran en el Reino. Y, por el contrario, la parábola viene a enseñar también que la voluntad de Dios, lo que Dios quiere, es algo que (de la manera que sea) está asociado a lo que, en aquella sociedad, representaban los publicanos y las prostitutas, que son los que Jesús presenta, de manera provocativa, como el prototipo de los que entran en el Reino.

Esto lógicamente quiere decir que la voluntad de Dios no consiste en que las mujeres y los hombres aparezcamos, en la sociedad en que vivimos, como *personas respetables*, intachables, de buena fama. Porque si algo

88. Además de las razones que he indicado ya antes, está el que el v. 31 aparece como el final original de la parábola; se trata de la expresión que repetidamente concluye (Mt 5, 26; cf. Lc 14, 24; 15, 7. 10; 18, 14) una parábola: *amen légo ymin* = "en verdad os digo". J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, 99.

hay claro es que los publicanos y las prostitutas eran gentes que carecían de dignidad, eran profundamente despreciados y hasta resultaban odiosos. Por otra parte, también parece claro que la voluntad de Dios no se limita a que se nos vea como *personas piadosas* o edificantes, ni siquiera como personas muy espirituales o muy religiosas. Porque nada de eso eran los publicanos y las prostitutas. Pensando en todo este asunto desde otro punto de vista, es obvio que la parábola tampoco se puede interpretar como una incitación al robo, al libertinaje o a la prostitución, ya que nada de eso encajaría con lo que Jesús enseñó en el conjunto de su mensaje. Por lo tanto, no queda nada más que una salida: repensar nuestras categorías y nuestros criterios de interpretación cuando intentamos descubrir o encontrar lo que Dios quiere. Cuando se trata de eso, concretamente entre gente religiosa, que es la que normalmente se hace ese tipo de preguntas, enseguida se conecta o con la *religión verdadera* o con la *moral establecida*. Pero normalmente no se piensa en lo que, a fin de cuentas, parece ser la clave de la parábola. Y eso es concretamente esto: *Dios quiere, antes que ninguna otra cosa, que cambiemos radicalmente nuestra manera de entender la sociedad y las preferencias que normalmente hemos asimilado como "lo que tiene que ser"*. Porque, efectivamente, la experiencia nos enseña que las personas que más se relacionan con Dios, por eso mismo, establecen (sin darse cuenta) una escala de valores y de preferencias. En esa escala, los primeros suelen ser (como es lógico) los que representan a Dios, ya sea por su cargo, por la autoridad que tienen, por su vida ejemplar o por la generosidad de sus virtudes y comportamientos. Mientras que, por el contrario, en el último lugar suelen estar (como también es lógico) la gente descreída y escandalosa, los que dan mal ejemplo, los que no se comportan "como Dios manda" y, por supuesto, los que hacen daño, ya sea robando (como era el caso de los publicanos), ya sea incitando al pecado (que es lo que hacen las prostitutas). De esta manera, lo que en realidad ocurre es que la religión divide a las personas en *dignos e indignos*, en *respetables y miserables*, en *santos y pecadores*. Y, entonces, el Dios que busca al perdido se convierte en el Dios que condena, amenaza y castiga. Y la religión se constituye en un motor de incesantes enfrentamientos. Un motor que constituye a unos en triunfadores y a otros en fracasados. A los fracasados, antiguamente, se les metía en la cárcel o se les llevaba a la hoguera. Ahora no se hace eso con ellos. Pero se les trata de tal manera que, en lo más íntimo de sí mismos, se ven

como seres despreciables. Es la religión convertida en agresión. La peor de todas las agresiones que se puede cometer contra un ser humano. Porque es una agresión que toca donde nada ni nadie más que la religión puede tocar. Además, todo esto lleva consigo (si no me equivoco) algo que es mucho más grave, a saber: la gente religiosa, en la medida en que entiende su tarea y su vida como la entendían los dirigentes con los que se enfrentó Jesús, se centra en la religión. Y en esa dirección desarrolla una sensibilidad desmesurada, mientras que lo que ocurre en la sociedad o no le interesa en absoluto; o si le interesa, es por la relación que cada suceso tiene con la religión y lo religioso. Y así, puede ocurrir que haya dirigentes religiosos que hablan con entusiasmo de asuntos sociales. Pero hablan de eso como "mensaje religioso". Y si actúan en la sociedad, tiene que ser a través de "instituciones religiosas". Porque lo profano, lo mundano, lo secular, en el fondo, no interesa. O lo que es peor, todo eso es algo en lo que se ve (sin querer verlo) un auténtico peligro.

*En resumen:* es posible que haya quienes tengan la impresión de que todo esto se aleja bastante de la parábola e incluso que poco o nada tiene que ver con ella. Mi convicción es exactamente lo contrario: sólo llegando hasta donde hemos llegado, se puede empezar a entender por dónde va realmente lo que Jesús quiso decir con esta pequeña historia, a primera vista tan simple, pero, en realidad, tan profundamente desconcertante. Sobre todo, si se tiene en cuenta la aplicación final, que hace el mismo Jesús, al afirmar que quienes entran en el Reino de Dios son justamente los que nosotros jamás pensaríamos que están cerca de ese Reino. Y es que, en definitiva, el mensaje de Jesús sobre el Reino es la subversión más radical de lo que, en la "vida normal", nos parece intocable. Pero resulta que ahí precisamente es donde tocó Jesús. Sin duda porque vio claramente que sólo trastornando, desde su raíz misma, los criterios de la moral socialmente admitida, es posible cambiar el orden social que todos, de una manera o de otra, tenemos integrado en nuestras convicciones más profundas.

### El "orden social establecido"

Se puede asegurar que la parábola del gran banquete (Mt 22, 1-10; Lc 14, 15-24) se refiere, de manera inmediata y directa, al cambio más inconcebible y, para muchos, también el más insoportable, del "orden"

que los seres humanos hemos establecido en nuestra sociedad. En efecto, como es bien sabido, sobre esta parábola se han planteado numerosas cuestiones, preguntas y hasta especulaciones atrevidas, que, a estas alturas, siguen sin encontrar las respuestas que despejen todas las dudas o curiosidades formuladas sobre este asunto<sup>89</sup>. Ni sé si algún día se podrán aclarar tales dudas o curiosidades.

Sin embargo, hay cosas sobre las que hoy existe una coincidencia o acuerdo suficiente entre los especialistas. Concretamente, en el relato de Mateo, el extraño final del 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 comunidad, ya sea a cada individuo en particular<sup>90</sup>. Por otra parte, tanto en el evangelio de Mateo como en el de Lucas, la parábola se encuentra en contextos de confrontación o, más claramente, de enfrentamiento con los líderes de la religión de Israel. En Mateo es evidente ya que es la última de las tres parábolas de denuncia<sup>91</sup>, que Jesús propone después de la expulsión de los comerciantes del templo. En Lucas, la parábola viene a continuación de otra denuncia, la que hace Jesús, en "casa de uno de los jefes de los fariseos" (Lc 14, 1), precisamente por el afán que allí se notaba, a la hora de sentarse a la mesa, para buscar los primeros puestos (Lc 14, 7).

Por lo tanto, es seguro 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 los

89. Parece lo más seguro que la parábola, tal como se encuentra en Mt y Lc, procede de la fuente Q. Cf. S. SCHULZ, *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich, 1972, 391-403. Pero hay quienes piensan, con sólidos argumentos, que la redacción más original es la que presenta el evangelio apócrifo de Tomás (64). Así, entre otros, J. JEREMÍAS, E. HAENCHEN, G. SCHNEIDER, N. PERRIN y J. A. FITZMYER, que ofrece las pertinentes informaciones bibliográficas en *El evangelio según Lucas*, vol. III, 610. Las peculiaridades propias del relato de Mt y de Lc están bien analizadas en W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 203-208.

90. Cf. J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, 83-86; W. HARNISCH, *Las parábolas de Jesús*, 205-206; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen, 1981, 262.

91. Los dos hijos (21, 28-31), los viñadores homicidas (21, 33-46) y los invitados al gran banquete de boda (22, 1-10).

cristianos para que practiquen el bien, estén vigilantes o cosas parecidas. Ahora bien, precisamente el enfrentamiento entre Jesús y el sistema (religioso-político), que aparece en esta parábola, es lo que expresa con más fuerza dónde se sitúa el "corte" con lo "normal" de la vida y, por eso, la "extravagancia" del relato. La cosa se comprende enseguida. Como ha dicho muy bien J. Jeremías, si esta narración no nos fuese tan familiar, percibiríamos, todavía más fuertemente, lo irreal que es. En efecto, hay dos cosas, en esta historia, que no tienen nada que ver con lo que pasa en la vida de todos los días: 1. que los invitados todos absolutamente, como de acuerdo, rehusen "de pronto" la invitación, y 2. que el anfitrión, en lugar de los amigos que había invitado, llame precisamente a los mendigos y a los que carecen de asilo para que vengan a su mesa<sup>92</sup>. Todo esto, que ya es en sí un episodio estrafalario, resulta aún más increíble si tenemos en cuenta que Jesús se lo dijo a las personas más respetables y con mayor autoridad que había en Jerusalén. Y se lo dijo para hacerles caer en la cuenta de que ellos precisamente eran los "invitados oficiales", que no entraban en el banquete del Reino. O sea, que ellos, los representantes oficiales de Dios, eran los que no encontraban a Dios. Mientras que, por el contrario y paradójicamente, los que todo el mundo tenía por lo más miserable de aquella sociedad, "los pobres, los lisiados, los ciegos, los cojos" (Lc 14, 21) y hasta los vagabundos que andan "por las carreteras y por los caminos" (Lc 14, 23), esas gentes, a las que las "personas de orden" despreciaban entonces y siguen despreciando hoy, son justamente los que entran en la gran fiesta del Reino, ellos son los que encuentran a Dios y (según los criterios de Jesús) están cerca de Dios.

Es evidente que habría que estar ciegos para no ver lo más claro, lo más inmediato y lo más patente que hay en este relato. Y eso es, ni más ni menos, *la subversión más radical del orden social establecido*. Lo que pasa es que, muchas veces, yo no sé por qué, los teólogos nos fijamos en cosas sumamente discutidas y discutibles, mientras que lo más obvio, ni lo vemos ni siquiera nos parece importante. Esto es exactamente lo que ocurre con esta parábola. Por ejemplo, J. Jeremías defiende, como sentido original de la parábola, la idea de que te puedes encontrar en una situación en la que Dios te diga: "¡Demasiado tarde!"<sup>93</sup>. J. A. Fitzmyer,

92. J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, 217.

por su parte, afirma que todo consiste en que "la exclusión del banquete se debe única y exclusivamente a la propia voluntad de los invitados"<sup>94</sup>. C. H. Dodd interpreta la lección de la parábola como una llamada al arrepentimiento: se trata del rechazo de la invitación de Dios por parte de los "justos" y de la aceptación que hacen (de esa invitación) los "publicanos y pecadores"<sup>95</sup>. En un sentido completamente distinto, W. Harnisch, siguiendo a H. Weder, indica que el contraste entre los primeros y los segundos invitados no se refiere a grupos de gente, sino que alude a "dos vertientes del oyente": su antigua idea de sí mismo y su nueva idea. No se trata de la diferencia de ideas escatológicas, sino de una alternativa en la ocupación concreta con el tiempo, de la pérdida o la ganancia de la existencia concreta<sup>96</sup>.

Por supuesto, yo no pienso perder ni un minuto en discutir si estos autores tienen o no tienen razón. Lo que digo es que, por más verdad que puedan contener todas esas elucubraciones, me parece que, en el relato (con todos los matices que se le quieran poner), hay una cosa que es indiscutible: los que se dedican a sus fincas y negocios (cf. Mt 22, 5), los que viven en la opulencia (cf. Lc 14, 18-19) y quienes andan enredados en asuntos a los que se les da más importancia que a la interpelación que cada día nos hace el Señor de la vida<sup>97</sup>, toda esa gente no tiene sitio en el banquete del Reino. Mientras que, por el contrario, los vagabundos y desgraciados, los lisiados y la chusma que anda por ahí, perdida y desorientada, esos son los que, a la hora de la verdad, entran en la gran fiesta. es decir, los que encajan con el proyecto de Dios y los que, por eso mismo, encuentran a Dios.

93. *Las parábolas de Jesús*, 219.

94. *El evangelio según Lucas*, vol. III, 613.

95. *Las parábolas del Reino*, Madrid, 1974, 119.

96. *Las parábolas de Jesús*, 221. Cf. H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen 1984, 189.

97. La excusa del que se había casado (Lc 14, 20) es interpretada justamente por J. Jeremías cuando advierte que, en la sociedad judía de aquel tiempo, a los banquetes sólo eran invitados los hombres y, lógicamente, el recién casado entra por aquella costumbre social y no quiere dejar sola a su esposa. *Las parábolas de Jesús*, 216. En definitiva, es un sujeto para el que es más determinante el convencionalismo social que la llamada de la vida (el Reino).



Naturalmente, interpretar de esta manera la parábola es algo que no encaja con nuestra manera habitual de ver la vida y de pensar cómo debe funcionar la sociedad. Pero la cosa se complica muchos más si nos damos cuenta que aquí no se trata solamente de la subversión de "lo social", sino, además de eso, de la subversión también de "lo religioso". Porque, como ya he dicho, la parábola va dirigida contra los sumos sacerdotes y senadores del pueblo (cf. Mt 21, 23) y contra los jefes fariseos (Lc 14, 1). Se puede discutir si la interpretación más original es la de Lucas o la de Mateo. En cualquier caso, lo que está claro es que el relato es una denuncia sencillamente aterradora (por su radicalismo) contra los "hombres de la religión". Primero, porque les dice que ellos no entran en el Reino. Segundo, porque les asegura que, en ese Reino, los que van a entrar son los que ellos desprecian de la manera más cordial y profunda. Y se comprende que la parábola llegue hasta este extremo, que nos resulta inconcebible. Porque, en aquella sociedad, el "orden social" estaba sustentado y legitimado por el "orden religioso". Ahora bien, Jesús comprendió perfectamente que, para trastornar en serio aquel pretendido "orden" en la organización de la sociedad, lo primero que tenía que hacer era trastornar, desde su misma raíz, el "orden" religioso, que era el fundamento justificador en el que se fundamentaban las leyes, las costumbres, los valores y, en definitiva, los criterios en virtud de los cuales a unos se les encumbraba hasta casi divinizarlos, mientras que a otros se les despreciaba y se les tenía por indeseables.

Con todo eso es con lo que Jesús quiso acabar, de una vez por todas. Por la sencilla razón de que una sociedad que funciona así es la fuente de las mayores agresiones que se pueden cometer, y de hecho se cometen, contra la vida humana. Cuando el *poder*, la *riqueza* y la *dignidad* de las personas se distribuyen de manera que unos (los menos) lo tienen casi todo, mientras que otros (los más) no tienen casi nada, la sociedad se convierte en un infierno, es decir, en una causa incesante de enfrentamientos y conflictos, de sufrimientos y de muerte. Así era en tiempos de Jesús. Y así sigue siendo en nuestro tiempo. Por eso, si es que, efectivamente, el Reino de Dios es el proyecto de la vida, hasta conseguir, no sólo la defensa y la dignidad de la vida, sino incluso el disfrute del vivir, resulta evidente que la parábola del gran banquete es la más elocuente metáfora del Reino de Dios.

## Conclusión

Las parábolas del Evangelio enseñan una manera de pensar y entender el Reino de Dios tan desconcertante que, a mi manera de ver, nos sigue resultando, en unos casos, sencillamente increíble; y en otros, algo que no se puede ni admitir ni tolerar. Es más, como ya dije antes, las parábolas se empiezan a comprender en la medida en que se empiezan a vivir. Porque nos cambian, hasta tal extremo, la imagen que solemos tener de Dios, la forma de entender la religión, los criterios de la moral convencional y las convicciones que alimentamos sobre el orden social establecido, que sólo quien (de alguna manera, al menos) se pone a vivir en esa dirección, sólo ése es el que puede empezar a darse cuenta de lo que realmente Jesús quiso decir con esas historias, a primera vista tan ingenuas y hasta tan absurdas. Pero unas historias que, cuando se desentrañan en toda su hondura, nos dejan a todos descolocados.

Seguramente, a esto se refiere el evangelio de Marcos cuando cita aquel pasaje enigmático de Isaías: "por más que miran, no ven; por más que oyen, no entienden" (Mc 4, 12. Cf. Is 6, 9). Yo tengo la impresión de que eso es lo que nos pasa a nosotros, tantas veces, cuando leemos las sencillas historias que contaba Jesús, en las que, sin duda alguna, decía mucho más de lo que normalmente alcanzamos a comprender. Y es que la vida, siendo algo tan elemental, es también algo tan profundo, que nos quedamos desconcertados cuando alguien nos habla, a fondo y con todas sus consecuencias, de lo primero y lo último que Dios ha puesto, en el mundo y en la historia, para que lo encontremos a El. Eso, llevado hasta los límites de lo que no tiene límites, es el Reino de Dios.

## EL REINO NO ES PARA SELECTOS

Ya he dicho, en el capítulo segundo de este libro, que quienes se entusiasmaron con el anuncio del Reino de Dios fueron las gentes más sencillas, pobres e ignorantes de la sociedad del tiempo de Jesús. Además, ha quedado claro, en el capítulo séptimo, quiénes son los que se incapacitan para poder entrar en el Reino y, por tanto, para pertenecer a él: los que no se hacen como "niños", o sea todos los que, de cualquier forma y por cualquier motivo, pretenden situarse sobre los demás, ser más que los otros y, en ese sentido, dominar a cuantos son tenidos (en la práctica diaria de la vida) como inferiores. Y junto con los que se niegan a hacerse como niños, sabemos que tampoco los "ricos" entran en el Reino de Dios, es decir, no encuentran ni pueden encontrar al Dios de Jesús los que retienen lo que otros necesitan para seguir viviendo.

Ahora bien, a mí me parece que lo más claro y lo más obvio que todo esto quiere decir es que, se interprete como se interprete, lo del Reino de Dios (tal como de ello hablan los evangelios) *anda asociado a los estratos bajos de la sociedad*. Y comprendo que decir esto es algo que resultará chocante, incluso provocativo, para algunas personas. Pero si uno pretende ser honesto con la letra y el espíritu de los evangelios, sinceramente no puede decir otra cosa. En este sentido, a mí me impresionan los datos que aportan las parábolas: los que entran en el banquete del Reino son los vagabundos y pordioseros, las gentes que nadie quiere y que en ninguna parte pintan nada; los primeros a la hora de entrar en el Reino son los publicanos y las prostitutas; el modelo de solidaridad resulta que es el indeseable samaritano; el que es agasajado con ban-

quete y música es el que se extravió hasta el punto de llegar a vivir peor que los cerdos; el mendigo al que le lamían los perros es el que se va derecho al cielo. Y así podríamos seguir con una larga letanía de desgraciados y de desgracias que resultan ser las grandes metáforas del Reino. Se trata, como he explicado en el capítulo anterior, de las "extravagancias narrativas", que nos descubren "el misterio del Reino de Dios" (Mc 4, 11). Algo que, sin duda y después de tantos siglos, sigue siendo misterio. Porque no nos acaba de entrar en la cabeza. Hasta ese punto rompe nuestros esquemas convencionales en cuanto a lo que significa dar vida, respetar la vida y dignificar la vida, en la sociedad en la que vivimos, con sus convencionalismos, sus tradiciones, sus derechos y, por supuesto, los privilegios y superioridades que todos llevamos inoculados en la sangre de nuestras ideas más queridas.

Pero, con decir estas cosas (por más llamativas o incluso demagógicas que a algunos les parezcan), no hemos tocado fondo. Queda por explicar algo que puede ser lo más elocuente.

### ¿Quién acogió el mensaje del Reino?

Ya hablé de esta cuestión en el capítulo segundo. Pero quedan por explicar varias cosas que, a mi manera de ver, son importantes. Ante todo, resulta llamativa la insistencia de los relatos evangélicos al repetir, una y otra vez, que el "pueblo", la "gente", acudía en masa a escuchar a Jesús. Obviamente, si los evangelios se organizaron y se redactaron destacando, de manera tan insistente, la acogida de la "gente", sin duda alguna es que los evangelistas comprendieron que ese hecho es determinante a la hora de entender el mensaje de Jesús. Concretamente el mensaje sobre el Reino de Dios.

Ya en el capítulo segundo expliqué sumariamente la acogida masiva que tuvo el mensaje de Jesús sobre el Reino por parte del pueblo sencillo. El evangelio de Marcos, desde el primer relato sobre la actividad de Jesús (enseñanza en la sinagoga de Cafarnaún: Mc 1, 21-27), indica que "su fama se extendió inmediatamente por todas partes, llegando a todo el territorio circundante de Galilea" (Mc 1, 28). Y enseguida el mismo evangelio dice que, "cuando se puso el sol" (Mc 1, 32), "la ciudad entera estaba congregada a la puerta" (Mc 1, 33). Más aún, a la mañana siguiente, cuando todavía era de madrugada (Mc 1, 35), Pedro acude a

Jesús para decirle: "¡todo el mundo te busca!" (Mc 1, 37). Esto es sólo el comienzo. Porque las alusiones al gentío que constantemente se agolpa en torno a Jesús se repiten una y otra vez, en los tres sinópticos, hasta el relato mismo de la pasión, es decir, hasta el final de la vida de Jesús<sup>1</sup>. Quiero decir con esto, una vez más, que la aceptación multitudinaria que la gente sencilla concedió al mensaje de Jesús (cuyo centro es el Reino de Dios) no fue cosa sólo del primer momento, sino que se mantuvo, como ya dije, hasta el final, hasta el día mismo en que decretaron su muerte, precisamente porque, tal como iban las cosas, "todos iban a creer en él" (Jn 11, 48).

Pero aquí vuelvo a salir al paso de una objeción que se puede presentar a esa presunta aceptación masiva o multitudinaria del mensaje de Jesús y de Jesús mismo. Me refiero al conocido pasaje en el que Jesús reprocha a tres ciudades, Corozáin, Betsaida y Cafarnaún (Mt 11, 20-24; Lc 10, 13-15), "porque no habían hecho penitencia" (Mt 11, 20; Lc 10, 13). Como también se puede recordar de nuevo aquí la incredulidad que Jesús encontró en Nazaret (Mc 6, 6) y el conflicto que provocó, en su patria chica, la explicación que dio Jesús un sábado en la sinagoga, comentando un texto de Isaías (Lc 4, 16-30). Es claro que lo primero que a cualquiera se le ocurre, al leer esos pasajes, es que la aceptación de Jesús y su mensaje no fue ni tan masiva ni tan incondicional, puesto que hubo ciudades enteras que lo rechazaron. Ante esta objeción, que es perfectamente comprensible, ya en el capítulo segundo indiqué la interpretación que dan de esos textos una serie de exegetas, bastante conocidos, que explican lo que ocurrió, en aquellas ciudades, no en el sentido de que la gente rechazara a Jesús, sino como un pronóstico o previsión de la condena de Israel<sup>2</sup>. Y se comprende que numerosos exegetas hayan buscado una interpretación de ese tipo. Porque, en los tres evangelios sinópticos, se dice varias veces que Jesús encontró una acogida y una

1. Mc 1, 45; 2, 2; 3, 7-8. 20. 32; 4, 1; 5, 21. 24. 31; 6, 31. 34. 56; 8, 1. 8; 9, 14; 10, 1. 46; 11, 8. 32; 12, 12; Mt 4, 24-25; 8, 1; 9, 8. 35-36; 12, 15. 46; 13, 2; 14, 13; 15, 30. 32. 39; 19, 2; 20, 29; 21, 8. 11. 46; 22, 33; Lc 4, 37. 42; 5, 1. 15. 19; 6, 17-19; 7, 11; 8, 19. 42; 9, 11-12. 37; 11, 29; 12, 1; 13, 17; 19, 2-4. 37. 48; 20, 19. 45.
2. En este sentido ya cité a U. LUZ. Y también, con las lógicas e inevitables variantes, a A. SAND, J. COMBER, L. OBERLINNER, E. KÄSEMANN (si bien su opinión resulta muy discutible), J. GNILKA, E. GRÄSSER, J. A. FITZMYER, R. L. STURCH. Véase cap. 2, notas 9 a 12 y 15 a 18.

aceptación multitudinaria precisamente por parte de la gente sencilla, no sólo en Cafarnaún, sino también en Betsaida<sup>3</sup>. En efecto, sabemos que en Cafarnaún, donde vivía Pedro (Mc 1, 29), Jesús curó a numerosos enfermos que acudían a él (Mt 8, 16). Pero no sólo eso. Marcos y Lucas informan de que las gentes "se asombraban de su enseñanza" (Lc 4, 32; Mc 1, 22)<sup>4</sup>, llegando el entusiasmo hasta el punto de que "las turbas le andaban buscando" y cuando dieron con él "querían retenerle" (Lc 4, 42; cf. Mc 1, 35-37)<sup>5</sup>. Más aún, la curación del paralítico, que cuentan los tres sinópticos (Mc 1, 1-12; Mt 9, 1-8; Lc 5, 17-26), ocurre en Cafarnaún (Mc 2, 1) entre una aglomeración de gente (Mc 2, 2) que termina glorificando a Dios y asegurando que nunca habían visto cosa semejante (Mc 2, 12)<sup>6</sup>. A esto hay que añadir el relato de la curación del siervo del centurión, en donde Lucas reseña que el hecho ocurrió entre una "turba que le seguía" (*akolouthoynti autô óchlo*) (Lc 7, 9). Por lo que se refiere a Betsaida, el mismo Lucas indica que precisamente en esta ciudad "las turbas siguieron" (*oí óchloi ekolouthesan*) a Jesús antes de la multiplicación de los panes (Lc 9, 11). Finalmente, por lo que se refiere al rechazo de Jesús en Nazaret (Mc 6, 1-6), si bien es cierto que el relato destaca la incredulidad de los habitantes de aquella ciudad<sup>7</sup>, J. Gnilka ha hecho notar que "se puede pensar que el rechazo sufrido en su patria chica es presentado como paradigma de la incredulidad de Israel"<sup>8</sup>.

3. De Corozáin sólo se habla en Mt 11, 21 y Lc 10, 13. No sabemos más de esta ciudad.

4. J. Gnilka hace notar la importancia de este dato para la totalidad de la sección hasta Mc 3, 12. Y cita en este mismo sentido a G. THEISEN, *Unchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974, 208. *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 92.

5. También en este caso J. GNILKA hace notar que este detalle "presupone una situación en la que Jesús había impresionado a la multitud". *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 103.

6. Como se ha dicho acertadamente, "el que la gente se sintiera fuera de sí es una reacción típica a la vivencia de algo extraordinario (Mc 5, 42; 6, 51). Su alabanza a Dios pone de manifiesto que Jesús es el Enviado escatológico de Dios". J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 119. Se puede decir que aquellas gentes de Cafarnaún vieron en la acción de Jesús una "epifanía del poder divino". R. PESCH, *Das Markusevangelium*, vol. I, Freiburg, 1984, 157.

7. Cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, vol. I, 321-322.

8. *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 270.

Una conclusión parece poder deducirse de lo dicho. Aunque estos relatos, como cualquier relato evangélico, necesiten las debidas precisiones para concretar (en la medida de lo posible) la historicidad de cada detalle, se puede afirmar con suficientes garantías de seguridad que, por lo menos, hay un núcleo de verdad en los textos citados. Y ese núcleo consiste en que Jesús encontró en Cafarnaún, e incluso en Betsaida, no precisamente un rechazo global y multitudinario, sino justamente lo contrario. Por lo tanto, parece que también se puede asegurar que la queja de Jesús sobre las ciudades tiene, como ya dije en el capítulo segundo, un sentido profético que se refiere al rechazo de Israel hacia el Mesías que le fue enviado. Ahora bien, el rechazo de Israel es un dato teológico del que tomaron conciencia las comunidades cristianas basadas tantos años después de la resurrección de Cristo<sup>9</sup>. Y si se puede hablar de tal rechazo como un hecho histórico, ocurrido en la vida de Jesús, no hay datos que justifiquen que el protagonista de tal rechazo fue el "pueblo sencillo", puesto que sabemos con seguridad que el enfrentamiento se produjo con las autoridades, empezando por los escribas y fariseos y acabando por los sumos sacerdotes y senadores.

9. La prueba más clara de esto la tenemos en el hecho de que el mismo Pedro presentó serias resistencias para abandonar la evangelización de Israel y aceptar a los paganos, como consta por el episodio de Cornelio en el capítulo 10 de los Hechos. Cf. J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid, 1984, 225. Incluso sabemos que hasta Hch 19, 8-10 no se produce la ruptura de Pablo con la sinagoga, es decir, entonces es cuando la comunidad judía "se cierra culpablemente al mensaje de salvación". O.c., 380.

10. Incluso W. TRILLING, que enfatiza el valor de Mt 27, 75, para afirmar que "el pueblo de Israel es para Mateo la instancia que impone la sentencia condenatoria", hace notar que en ese caso Mateo utiliza la palabra *laós* y no *óchlos*. *Verdadero Israel. La teología de Mateo*, Madrid, 1974, 108. Pero antes, el mismo Trilling ha recordado el atinado juicio de J. BLINZLER: "Pasando, por decir, de la exposición histórica a una valoración teológico-histórica, Mateo utiliza aquí la palabra "gentío", "multitud", sino la expresión "todo el pueblo" o "toda la nación". Con ello reproduce el punto de vista de la antigua Iglesia sobre la cuestión de la culpa". *Der Prozess Jesu*, Regensburg, 1960, 155. Por lo demás desde ahora prevengo al lector que, como indicaré más adelante en este mismo capítulo, el problema de quién tuvo la responsabilidad en el rechazo y muerte de Jesús es hoy una cuestión mucho más matizada, cuyos resultados indicaré en su momento. Cf. X. AL"GRÉ, *Los responsables de la muerte de Jesús*, Revista Latinoamericana de Teología, 14 (1997), 139-172, donde se recogen las conclusiones de los estudios más recientes sobre este asunto.

Por tanto, se puede hablar con toda verdad de la "acogida multitudinaria" y de la "aceptación masiva" que encontró el mensaje de Jesús sobre el Reino. Ahora bien, cuando aquí se habla de tal acogida y de tal aceptación, en realidad, ¿de quién estamos hablando? O dicho de manera más directa: ¿quiénes fueron los que acogieron y aceptaron el mensaje del Reino?

Hay un dato inicial, que resulta elocuente: en los primeros capítulos de su relato, cada uno de los sinópticos resume, en un breve sumario, el efecto que produjo lo que Jesús decía y hacía (Mc 3, 7-8; Mt 4, 23-25; Lc 6, 17-19)<sup>11</sup>. Lo que menos interesa en estos sumarios es precisar dónde estaba cada una de las regiones que se enumeran y lo que eso puede significar<sup>12</sup>. Lo que importa es saber lo que los evangelistas quieren decir, sobre el mensaje del Reino, cuando detallan (incluso exageradamente) el efecto que tal mensaje produjo. Pues bien, lo más claro y lo más inmediato que obviamente quieren decir es que la enseñanza de Jesús<sup>13</sup> y su actividad, aliviando el sufrimiento humano<sup>14</sup>, eran cosas que

11. Por supuesto, no son éstos los únicos sumarios que se encuentran en los sinópticos. Hay otros más resumidos. Por ejemplo: Mt 4, 17; Mc 1, 14-15. 39; Lc 4, 14-15; etc. Si indico los tres, que he señalado, es porque son sin duda los más amplios y destacados. Sobre el valor y la significación que hay que dar a los sumarios de los evangelios, ya hablé en el capítulo segundo. Aquí sólo quiero destacar que los sumarios, como es lógico, son creación del evangelista, si bien proceden, a veces, de otros sumarios precedentes, como es el caso de Mc 3, 7-12. Cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, vol. I, 201. Pero, como se ha dicho en relación al de Mc 3, 7-8, el sumario constituye una unidad ideal que *caso perfectamente* con las intenciones del evangelista. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 155.
12. Véase, por ejemplo, J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 155-157; Id., *Das Matthäusevangelium*, vol. I, Freiburg 1986, 108-109; W. TRILLING, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, 197-199. Lo probable es que la intención, al menos de Mateo, sea referir la actividad y los éxitos de Jesús en Israel. Cf. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, 253.
13. Mateo indica que "Jesús fue recorriendo Galilea entera, enseñando en las sinagogas de ellos, proclamando la buena noticia del Reino" (Mt 4, 23). Para las precisiones, que hay que hacer sobre lo que significa la *predicación* y la *enseñanza* en Mt, cf. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, 253-256. Por su parte, Lucas señala que "habían venido a escucharle" (Lc 6, 18).
14. Es lo más evidente que quieren indicar las repetidas afirmaciones de que curaba "todo achaque y enfermedad" (Mt 4, 23), las expulsiones de demonios (Mt 4, 24; Lc 6, 18; Mc 3, 11), el que "toda la gente trataba de tocarle porque salía

*se entendían* y que *respondían a las carencias y necesidades* de los que escuchaban aquello y se beneficiaban de lo que Jesús hacía en favor de todos los desgraciados de aquel pueblo. Esto es evidente.

Pero la cuestión es: ¿quiénes eran, en concreto, los que "se abalanzaban sobre él para tocarlo" (Mc 3, 10), los que se apretaban junto a Jesús hasta "oprimirle" (Mc 3, 9), los que "hablaban de él por toda Siria" (Mt 4, 24)? La respuesta uniforme de los tres evangelios sinópticos es clara y concreta: el *óchlos* (Mc 3, 9; Mt 4, 25; Lc 6, 17. 19). Un término del que ya dije algo en el capítulo segundo y que enseguida voy a precisar de manera más concreta. Se trata de la "multitud" o (más exactamente) del "pueblo", la gente sencilla e ignorante. Pero aquí es importante indicar que esa palabra (*óchlos*), en los sumarios de los evangelios, no es meramente *redaccional*, en el sentido de decir que allí había mucha o poca gente, sino que es un término estrictamente *teológico*, ya que se refiere, no sólo a la "cantidad" de gente, que acogía el mensaje, sino además (y sobre todo) a la "calidad" de aquella gente, es decir, *qué clase de personas* fueron los que enseguida, antes que ningunos otros, entendieron lo que Jesús quería decir, los que se interesaron por aquello, y los que aceptaron lo que decía y lo que hacía, hasta el entusiasmo más desbordante. Ahora bien, habría que estar ciegos para no darse cuenta de que los evangelios, al afirmar que fue el *óchlos* (el pueblo sencillo) el que "comprendió" y "aceptó" el mensaje del Reino, en realidad, antes que de los *destinatarios*, de lo que están hablando es del *mensaje* mismo. Porque lo más obvio que con eso se dice es que Jesús expresaba y transmitía algo que entendían los pobres, los analfabetos y los miserables de aquella sociedad. Nunca se dice, en los evangelios, que los intelectuales (letrados), los observantes (fariseos), los profesionales de la religión (sacerdotes), los ricos y los bien situados (social o políticamente) entendieran y aceptaran el mensaje de Jesús. Este hecho, sin duda alguna, viene a ser *constitutivo del mensaje del Reino y del ser mismo del Reino de Dios*. En esto,

de él una fuerza, y curaba a todos" (Lc 6, 19; Mc 3, 10). Es lamentable que la teología haya hecho, con frecuencia, un uso apologético de estas acciones de Jesús, con vistas a demostrar su divinidad, cosa que no encaja en el planteamiento de los sinópticos. Como se ha dicho muy bien, Jesús "rehusa hacer demostraciones de poder para evidenciar que su misión es divina (Mt 4, 5 ss; Mc 8, 11 s par)". O. HOFIUS, *Milagro*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del N.T.*, vol. III, 91.

me parece a mí, está lo más fuerte y lo más profundo que afirman los sumarios evangélicos que antes he citado.

Para convencerse de lo que acabo de decir, ayudará tener presente que los tres sumarios de los sinópticos están situados, por los autores respectivos, en momentos muy significativos y hasta determinantes de cada relato evangélico. En efecto, Mateo coloca su sumario inmediatamente antes del sermón del monte, indicando dos veces seguidas que los oyentes eran las "multitudes" (*óχλοι πολλοί*: Mt 4, 25; 5, 1)<sup>15</sup>. Es verdad que el mismo Mateo añade que "se le acercaron sus discípulos" (*prosêlthan autô oi mathetai*) (Mt 5, 1). Pero aquí ha de tenerse en cuenta que el verbo *prosêrchomai*, frecuente en Mateo, no tiene más alcance que el simple hecho de acercarse a alguien, de manera que lo mismo puede indicar proximidad humana que hostilidad<sup>16</sup>. Por otra parte, el mismo Mateo concluye así el sermón del monte: "Al terminar Jesús el discurso, las multitudes (*oi óχλοι*) estaban impresionadas de su enseñanza, porque les enseñaba con autoridad, no como sus letrados" (Mt 7, 28-29). Y enseguida añade: "Al bajar del monte lo siguieron grandes multitudes de gente" (*óχλοι πολλοί*) (Mt 8, 1). En definitiva, el sermón del monte, según el relato de Mateo, está enmarcado por el "pueblo": al comienzo, como oyente del mensaje; al final, como destinatario que acoge ese mensaje. En este sentido, U. Luz ha dicho con razón que "el sermón del monte se puede considerar, más

15. No está demostrado, ni creo que resulte fácil demostrar, que en Mt *laós* equivale a *óχλος*, de manera que ambas palabras sean intercambiables. Por eso me parece que hablar del "Pueblo de Dios" (*Gottesvolk*), en el caso de Mt 5, 1, es más efecto de la idea teológica del "Pueblo de Dios" que el resultado de lo que da de sí la exégesis del texto. Cf. en este sentido, J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, vol. I, 109-110. Por lo demás, que el sermón del monte fue pronunciado, no sólo para los discípulos, sino para el pueblo en general, es algo que no se puede poner en duda. Cf. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, 276.

16. De hecho, en el evangelio de Mt, "se acercan" a Jesús, no sólo los discípulos, sino también: el diablo (4, 3), los ángeles (4, 11), un leproso (8, 2), un militar romano (8, 5), un escriba (8, 19), un magistrado (9, 18), una mujer enferma (9, 20), unos ciegos (9, 28), algunos fariseos y escribas (15, 1), mucha gente (15, 30), los fariseos (16, 1) un hombre (17, 14), unos fariseos (19, 3), un individuo (19, 16), la madre de los Zebedeos (20, 20), unos ciegos y cojos (21, 14), los sumos sacerdotes (21, 23), unos saduceos (22, 23), una mujer (26, 7), Judas cuando lo va a traicionar (26, 49), los que le arrestan (26, 50). Por tanto, el verbo indica, no sólo acercamiento, sino también hostilidad. Cf. J. SCHNEIDER: TWNT II, 682-683.

que nada, como un discurso destinado a presentar el evangelio del Reino al pueblo"<sup>17</sup>. Lo cual quiere decir que, según el evangelio de Mateo, fue el *óχλος*, la gente sencilla, quien se enteró del sermón del monte, hasta quedar "impresionados" (Mt 7, 28). Y fue también aquella misma gente la que aceptó la enseñanza de Jesús, como explicaré después.

El sumario de Lucas (6, 17-19), lo mismo que el de Mateo, está situado inmediatamente antes de las bienaventuranzas (Lc 6, 20-26). En este sumario se dice literalmente que estaba con Jesús "una gran muchedumbre de discípulos" (*óχλος polys matheton*) (Lc 6, 17). Aquí *óχλος* tiene lógicamente el sentido de "multitud"<sup>18</sup>. Y Lucas añade que "habían venido a escucharle" (Lc 6, 18). Como se ha dicho muy bien, en eso está "el principal énfasis del sumario": en la actitud de la multitud de discípulos para escuchar a Jesús<sup>19</sup>. Lucas empieza el relato de las bienaventuranzas con estas palabras: "Jesús, dirigiendo la mirada a sus discípulos, dijo" (Lc 6, 20). Parece, por tanto, que el discurso de las bienaventuranzas (Lc 6, 20-49) va dirigido específicamente a los discípulos<sup>20</sup>. Pero aquí es determinante tener presente que el mismo Lucas ha dicho, poco antes, que Jesús "se detuvo en un llano con un buen grupo de discípulos y una muchedumbre del pueblo" (Lc 6, 17)<sup>21</sup>. Y al concluir el sermón (Lc 6, 20-49), Lucas continúa así: "Cuando terminó su discurso ante la gente" (Lc 7, 1). Parece, pues, que el sermón estaba dirigido al pueblo en general y no limitado al grupo de "discípulos"<sup>22</sup>. Y no se olvide lo que ya antes he indicado, a saber: que *laós* equivale a *óχλος*, en el vocabulario de Lucas<sup>23</sup>, concretamente en este caso, ya que enseguida

17. *El evangelio según san Mateo*, vol. I, 276.

18. Es decir, se refiere a la "cantidad", no a la "calidad". Como en Lc 5, 29: "una multitud de publicanos", cf. Lc 6, 17; Jn 12, 17: "una multitud de judíos"; ; Hch 6, 7: "una multitud de sacerdotes". Menos en estos casos, *óχλος* indica siempre el "pueblo".

19. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. II, 585.

20. Así, concretamente, J. A. FITZMYER, o.c., 591.

21. Lucas utiliza aquí el término *laós*. Pero enseguida explicaré que, especialmente en Lc, este término equivale con frecuencia a *óχλος*.

22. Este destino de apertura al "pueblo", y no la reducción limitada al grupo de "discípulos", evita el que la comunidad se asemeje a una "secta". Cf. en este sentido, H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, Freiburg, 1969, 326.

23. Por ejemplo: Lc 7, 29 y 7, 24; Lc 8, 45 y 8, 47. Como también hay textos en los que un evangelista usa *laós* donde otro evangelio pone *óχλος* (Lc 19, 48 y Mc 11, 18; Lc 20, 45 y Mt 23, 1; etc.).

dice que quien "seguía" a Jesús era el "pueblo" (*ócblos*) (Lc 7, 9). Por eso no me parece que sea aceptable afirmar, sin más explicaciones, que *ócblos* tiene un "significado prosaico", mientras que *laós* tiene un sentido "teológico"<sup>24</sup>. Más adelante analizaré esta cuestión que considero de primera importancia. En cualquier caso y sean cuales sean los matices que haya que poner al vocabulario, la conclusión es que, también en el evangelio de Lucas, es el pueblo el que escucha el sermón de las bienaventuranzas. Y, como después explicaré, es el pueblo el que acoge y acepta ese mensaje.

Por último, el sumario de Marcos (3, 7-8) dice, dos veces seguidas, que siguió a Jesús "una enorme muchedumbre" (*poly plêthos*). La designación de la "muchedumbre" como *plêthos* no ocurre en Marcos nada más que en este caso<sup>25</sup>. Pero el texto califica enseguida a esa "muchedumbre" como *ócblos* (Mc 3, 9). De nuevo, pues, en la tradición sinóptica, el sumario de lo que fue la predicación y la actividad de Jesús se centra en el "pueblo" y al "pueblo" se dirige. Pero, en el evangelio de Marcos, no es esto lo más significativo. Lo importante es que Marcos sitúa este sumario inmediatamente después de una larga sección (Mc 1, 21-3, 6), en la que cuenta los enfrentamientos y conflictos que provoca el anuncio del Reino (Mc 1, 15): desde la confrontación con los letrados, con motivo de la expulsión de los demonios (Mc 1, 21-27), hasta la curación del manco en la sinagoga (Mc 3, 1-5), que le cuesta a Jesús poner en grave peligro su propia vida (Mc 3, 6).

Por lo tanto, al leer los tres primeros capítulos del evangelio de Marcos, encontramos lo siguiente: ante todo, un breve sumario en el que se resume el proyecto de Jesús y su actividad, el anuncio de la "buena noticia", que era la proclamación del Reino (Mc 1, 14-15); en segundo lugar, los conflictos que eso provocó inmediatamente y que consistieron en una serie de enfrentamientos con los dirigentes religiosos (Mc 1, 21-3, 6); finalmente, la respuesta que todo eso tuvo (Mc 3, 7-12), es decir, quién respondió al mensaje del Reino de Dios, habida cuenta de los conflictos que ese mensaje trajo consigo. Pues bien, la respuesta al proyec-

24. Así, por ejemplo, F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, EKK III 1, Zurich, 1989, 286.

25. En Lucas es frecuente: 1, 10; 2, 13; 6, 17; 8, 37; 19, 37; 23, 1. 18. 27; Hch 2, 6; 4, 32; 5, 14. 16; 6, 1. 2. 5. 7; 9, 31; 14, 1. 4; 15, 12. 30; 17, 4; 19, 9; 21, 22. 36; 23, 7; 25, 24.

to del Reino (presentado de esa manera, con sus inevitables enfrentamientos, etc.), fue el entusiasmo del "pueblo", que "viene" (*érbomai prós*) a Jesús (Mc 3, 8) y hasta se le "echa encima para tocarlo" (Mc 3, 9). El acento, pues, se pone en el entusiasmo popular, en la respuesta masiva de la gente, no precisamente en los "discípulos", que sólo se mencionan al decir que iban con Jesús (Mc 3, 7) y al indicar que le prepararon una barca (Mc 3, 9)<sup>26</sup>.

¿Quién acogió el mensaje del Reino? Si nos atenemos a los resúmenes, que presentan los tres sinópticos de lo que fue la predicación y la actividad de Jesús, lo más claro que aparece en esos sumarios es que el protagonista del mensaje es, naturalmente, Jesús; y el destinatario que acoge el mensaje es el "pueblo" (*ócblos*). Y esto es cierto hasta tal punto que, en el sermón del monte, el "discurso programático" del Reino<sup>28</sup>, el "pueblo" es el colectivo que enmarca la situación inicial (Mt 5, 1), a partir de la cual Jesús pronuncia el discurso; y el "pueblo" es el mismo colectivo que al final del discurso queda "asombrado" de su enseñanza (Mt 7, 28)<sup>27</sup>, de manera que es precisamente el *ócblos* el que inmediatamente después del sermón se pone a "seguir" a Jesús (Mt 8, 1).

### El pueblo: lo "teológico" y lo "sociológico"

Antes de analizar cómo el pueblo acogió el mensaje del Reino, interesa sumamente precisar lo que queremos decir cuando, desde la teología, se habla del pueblo. Y me parece que es importante aclarar esta

26. El verbo *érbomai* con *prós* es expresión típica en Mc para expresar que una persona o un colectivo busca a Jesús: "acudían a él de todas partes" (Mc 1, 45); "toda la gente acudía a él" (Mc 2, 13); "dejad que los niños vengan a mí" (Mc 10, 14).

27. No entiendo, por eso, cómo se puede afirmar, al explicar este sumario, que "los discípulos son los destinatarios especiales de su actuación". J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 157.

28. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, vol. I, 111-114. Como es bien sabido, el sermón del monte, tal como se encuentra en Mt, es una "composición redaccional" del evangelista, que nos trasmite el contenido esencial del mensaje de Jesús. Cf. G. BARTH, *Bergpredigt. N.T.*, en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. V, Berlín-Nueva York, 1980, 603-604, con amplia bibliografía en pg. 616-618. Información más reciente, en H. D. BETZ, *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen, 1985.

29. Cf. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, 260.

cuestión porque, a mi manera de ver, no es exagerado afirmar que cuando **la teología se ocupa del pueblo, normalmente habla (cosa que parece lo más natural) de un concepto "teológico",** a saber: el "pueblo de Dios". Se trata, entonces, del pueblo "elegido" y, por tanto, del pueblo "escogido" y "preferido", pueblo "santificado" por Dios. Es el pueblo que, según el concilio Vaticano II, "tiene por suerte la dignidad y libertad de los hijos de Dios..., tiene por ley el mandato del amor..., tiene como fin la dilatación del Reino de Dios"<sup>30</sup>.

No cabe duda de que todo lo que ha supuesto este desarrollo del concepto de "pueblo de Dios", especialmente por lo que respecta a la Iglesia, ha sido un logro importante de la teología en nuestro siglo. **Pero, al mismo tiempo, es claro que esto mismo está diciendo que el concepto "teológico" del "pueblo de Dios" es lo que interesa en teología, mientras que el hecho "sociológico" del pueblo (el pueblo, la gente sencilla, sin más apelativos) ha interesado menos a los teólogos** en líneas generales, si bien aquí se debe recordar lo que, con toda justicia, ha escrito J. P. Meier: "algunos de los más excitantes y polémicos avances de la exégesis neotestamentaria durante las dos últimas décadas se han derivado de la aplicación del análisis sociológico y de la moderna crítica literaria a los textos del N.T."<sup>31</sup>. En cualquier caso, cuando se trata de analizar los textos evangélicos, es fundamental prestar la debida atención a lo que nos dicen cuando hablan del *pueblo*.

En efecto, la palabra *pueblo*, en el sentido de "conjunto de personas de un lugar, región o país"<sup>32</sup>, se puede decir en griego mediante cuatro términos. Cuando se habla de un grupo de seres humanos que están estrechamente vinculados entre sí por una historia y un espacio vital comunes, se utiliza casi siempre el sustantivo *éthnos*. En griego también

30. LG 9, 2. La bibliografía sobre este tema teológico es muy abundante. Aquí me limito a remitir al excelente estudio (con abundante información bibliográfica) de J. A. ESTRADA, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, Salamanca, 1988, 175-237.

31. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. I, Estella, 1998, 38. Esto es cierto hasta tal punto que resulta prácticamente imposible recoger aquí la abundante bibliografía que, sobre este asunto, se ha producido en las últimas décadas.

32. Supuesto el significado de "ciudad o villa" y también el de "población de menor categoría", el sentido indicado es el que le atribuye el *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia.

se habla del pueblo con la palabra *laós*, que fue tomada del ámbito militar y que tiene una cierta resonancia política muy antigua. El término *démos* expresa el "carácter público", en cuanto asamblea del pueblo. Finalmente, *óchlos* significa "gente", "masa", "plebe", con los matices que enseguida voy a explicar<sup>33</sup>. Ahora bien, de estas cuatro palabras, la que más se utiliza en el Nuevo Testamento es *óchlos* que aparece 174 veces. Por debajo está *éthnos* que se repite en 162 ocasiones. El sustantivo *laós* se utiliza ya sólo en 141 casos. Por último, *démos* no aparece nada más que 4 veces en todo el Nuevo Testamento<sup>34</sup>. De momento, me limito a hacer una observación: la palabra más repetida en el Nuevo Testamento para hablar del "pueblo", el sustantivo *óchlos*, es la que menos ha interesado a exegetas y teólogos (como después indicaré), si se compara con *laós* y *éthnos*, que han acaparado la atención de los estudiosos de la teología<sup>35</sup>. Pero, se interprete como se interprete esta cuestión, es claro que el solo dato estadístico no es el más importante a la hora de precisar lo que los autores del Nuevo Testamento nos quieren decir cuando hablan del pueblo. Por eso interesa, antes que nada, analizar el significado de los términos que acabo de mencionar.

Como he dicho, *laós* y *éthnos* son las dos denominaciones del "pueblo" que más han estudiado los teólogos. Porque ambas palabras se refieren a problemas estrictamente teológicos. Y, por cierto, problemas de gran envergadura. *Laós* se encuentra unas 2000 veces en la traducción de los LXX<sup>36</sup>. Sin duda, porque pareció el término más apropiado para expresar la relación especial entre Israel y Yahvé. Seguramente, el motivo que

33. A estos cuatro términos se podrían añadir: *pólis*, que tiene un marcado carácter político, o sea la comunidad que vive junta bajo una constitución civil o jurídica, es decir la "ciudad-estado"; y *pléthos*, que significa "multitud" y que se puede aplicar a personas. Cf. para toda esta terminología, de manera muy general, H. BIETENHARD, *Pueblo*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del N.T.*, vol. III, 437.

34. Cf. R. MORGENTHAUER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zurich, 1958, pgs. 127, 91, 116 y 87 respectivamente.

35. *Démos*, "pueblo", "país", no tiene relevancia en el N.T., donde sólo aparece cuatro veces: Hch 12, 22; 17, 5; 19, 30. 33. Cf. H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1996, 892; TWNT II, 62; X, 1038.

36. Cf. H. FRANKEMÖLLE, *laós*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Salamanca, 1998, 19.



hizo preferir esta palabra (poco usada en el griego de aquella época) es que era una expresión que procedía del estilo elevado y solemne, que por eso resultaba apropiado para decir cosas exactamente elevadas y solemnes. Y es que, en la mayoría de los textos del Antiguo Testamento, *laós* sirve para traducir el hebreo *'am*, con lo que se califica a Israel como el "pueblo elegido por Dios". Esta conciencia de "pueblo elegido" no se interrumpe en el Nuevo Testamento. Todo lo contrario. Se puede decir que se intensifica la idea que tienen los cristianos de ser ellos el verdadero "pueblo de Dios", que no ha sido infiel a la elección divina y que, por tanto, prolonga en la historia la predilección del Señor. Esta idea queda asegurada por las citas del Antiguo Testamento, que se utilizan ya desde los evangelios y los Hechos (Mt 2, 6; 4, 16; 13, 15; 15, 8; Hch 3, 23; 28, 26 etc.) y sobre todo en los textos de Pablo (Rm 9, 25. 26; 10, 21; 11, 1. 2; cf. Rm 15, 10-11; 1 Co 10, 7; 14, 21; 2 Co 6, 16). Sin duda alguna, *laós* es un "concepto importante para la historia de la salvación"<sup>37</sup>. Esto quiere decir que *laós* se entiende, en el sentido más estricto, como un "predicado de honor", que distingue a los cristianos por contraposición a los *éthne* (Hch 15, 14, recogiendo una idea de Za 2, 15 y Am 9, 11), los gentiles, los infieles a Dios<sup>38</sup>.

Por eso *éthnos*, en plural (*éthne*), en la mayoría de los casos que aparece en el Nuevo Testamento (162 veces), supone una diferencia cualitativa con respecto a *laós*: la diferencia entre los "elegidos" y los "gentiles"<sup>39</sup>. En tiempos del Nuevo Testamento, el empleo del término *éthne* lleva consigo una valoración: a los "pueblos" se les considera como los que viven alejados de Dios y que son incluso hostiles a Dios. Y, en todo caso, se los mira como los que no han sido preferidos o elegidos por el Señor<sup>40</sup>. Más aún, Pablo los llega a considerar como los que "no conocen a Dios" (1 Ts 4, 5), de forma que el que pertenece (o pertenecía) a ellos

37. Cf. H. BIETENHARD, *Pueblo*, 442-443. Véase el excelente estudio exegético de H. Frankemölle, *laós*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del N.T.*, vol. II, 15-29, con amplia bibliografía en col. 15-16.

38. G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, München, 1975, 35.

39. Cf. H. FRANKEMÖLLE, o.c., 19-20.

40. Cf. N. WALTER, *éthnos*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del N.T.*, vol. I, 1158.

41. N. WALTER, o.c., 1160.

es (o era) "pecador" (Ga 2, 15; cf. 1 Co 5, 1; 12, 2)<sup>41</sup>. Con todo, el mismo Pablo es el teólogo defensor por excelencia de la idea según la cual, para Dios que justifica a los impíos, no existe diferencia alguna entre judíos y gentiles. Es la gran tesis que Pablo establece a partir de Rm 1, 18. De esta manera, Pablo transformó la división entre judíos y gentiles "en una idea de coexistencia e incluso de compañerismo"<sup>42</sup>. Pero lo determinante, en todo este asunto, está en comprender que si los *éthne*, los gentiles, tienen acceso a Dios es porque ellos también se convierten en *laós*, el verdadero "pueblo de Dios", es decir, los "llamados", "elegidos" y "amados" (cf. Rm 9, 24-25).

La conclusión, que se desprende de todo lo que acabo de decir, es que *laós* y *éthnos* son los términos que los exegetas y los teólogos han considerado como las expresiones propias y precisas, que nos presentan (desde puntos de vista distintos) la "teología del pueblo". Ahora bien, de acuerdo con lo que he explicado, hablar de "teología del pueblo" es hablar de pueblo "elegido", de pueblo "preferido", pueblo "selecto". Se trata, en definitiva, como he dicho antes, de un "predicado de honor". El peligro que esto puede tener, para algunos teólogos, es que piensen en el pueblo y hablen del pueblo poniendo su atención principalmente (y a veces exclusivamente) en los aspectos de "selección", "honor" y "dignidad". Y aunque hagan esto pensando en la elección divina, en la llamada de Dios o cosas semejantes, es claro que toda esa teología, siendo tan exacta y excelente, puede tener como consecuencia que no se preste la atención que merece (desde la lectura de los evangelios) el pueblo sin más, la gente humilde y sencilla, con todo lo que supone y conlleva eso, "la gente", con sus limitaciones, sus miserias y hasta sus pecados.

Esto seguramente explica que haya autores, como por ejemplo H. Frankemölle que, refiriéndose a los escritos de Lucas, considera que este autor utiliza los términos *démios* (el pueblo como conjunto de habitantes de una población), *pléthos* (multitud) y *óchlos* (muchedumbre de personas, la gran masa de gente, en contraste con la clase alta) (Lc 4, 42; 5, 15; 6, 19; 9, 11; 11, 29; 12, 1. 54; 13, 17; 14, 25; 19, 39; 23, 4. 48) como expresiones "indudablemente sin connotaciones teológicas"<sup>43</sup>. Pero natu-

42. N. WALTER, o.c., 1161.

43. N. WALTER, o.c., 1162.

44. *Laós*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, o.c., 18.

ralmente lo que hay que preguntarse es en virtud de qué criterio se establece la línea divisoria entre lo que se debe considerar como "teológico" y lo que no alcanza ese rango, esa categoría, ese "predicado de honor". O dicho de manera más directa, yo me pregunto por qué *laós* (el "pueblo de Dios") es una categoría "teológica", mientras que *ócblos* (el "pueblo" sin más) no pasa de ser un concepto "sociológico", que, por tanto, no atrae la atención de gran cantidad de teólogos. Es evidente que este modo de pensar y de hablar está determinado por un prejuicio sobre lo que es o no es "teológico", que resulta, por lo menos, sumamente discutible.

La cosa llega a tal extremo que, con bastante frecuencia, los traductores de los evangelios, cuando se encuentran con la palabra *ócblos*, suelen entenderla como "multitud", "masa" o "muchedumbre". Es decir, se pone el acento en la "cantidad", no precisamente en la "clase" de personas que se acercaban a Jesús y que se agolpaban junto a él para escucharle<sup>45</sup>. Sin embargo, lo más importante aquí es recordar que el término *ócblos*, según los diccionarios más autorizados, expresa la idea de "multitud", "turba" o "masa" de gente. Pero, sin duda alguna, no se refiere sólo a la cantidad de personas, sino sobre todo a la "condición social" de esas personas. En efecto, *ócblos* se traduce por "tropel de gente" (*Volkshaufe*)<sup>46</sup>, por "multitud" o "gentío", en sentido despectivo<sup>47</sup>, de manera que el empleo más frecuente de esta palabra es el de "masa" (*foule*), por oposición a los jefes, con una coloración política peyorativa<sup>48</sup>. Más en concreto, *ócblos* se entiende, en el griego clásico, no sólo como "pueblo", en contraposición a la persona singular, sino de manera más específica se refiere a la multitud del "vulgo", en cuanto distinta del aristócrata y de la clase dirigente política o cultural. En este sentido, esta palabra sirve para definir a la "gente anónima", la "plebe", frente a las clases superiores y a las diversas autoridades<sup>49</sup>. Se trata sencillamente de

45. En este sentido, hay autores que sostienen que *ócblos* se usa para hablar de "cantidad" en general. Así, por ejemplo, P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, París, 1968, 845.

46. H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. II, Heidelberg 1973, 456-457. En el mismo sentido, H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, vol. II, Oxford, 1951, 1281.

47. Así el clásico diccionario de STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. VI, Graz 1954, 2476-2477; También A. BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*, París, 1950, 1433.

48. P. CHANTRAINE, o.c., 845.

la "masa privada de finalidad y dirección, la plebe sin importancia política o cultural"<sup>50</sup>. Lo que es cierto hasta el punto de que Platón niega a la masa del pueblo incluso la capacidad de emitir un juicio<sup>51</sup>. En la traducción de los LXX, *ócblos* remite, entre otras acepciones, a la idea de "turba de gente tumultuosa" (cf. Lv 24, 16) o también significa "tropas mercenarias" (cf. Nm 20, 20) y hasta puede significar sencillamente el "pelotón de los torpes"<sup>52</sup>.

Ahora bien, si los evangelistas prefirieron esta palabra (*ócblos*), para referirse a las gentes que acudían a Jesús y entre las que Jesús andaba, sin duda alguna, eso no ocurrió por casualidad. Es claro que los redactores de los evangelios sabían muy bien lo que esa palabra significaba. Y si la prefirieron a otros términos (con los que también se podía hablar del "pueblo"), es evidente que eso se debe a que, mediante esa palabra, quisieron decir algo que no se podía decir de otra manera. Y eso —lo que los evangelios quisieron decir al hablar del *ócblos* más de cien veces— es, sin duda alguna, un "contenido teológico" central del mensaje que las primeras comunidades cristianas nos quisieron transmitir. En este caso (entre otros), lo "sociológico" es un elemento constitutivo del mensaje "teológico" del Evangelio. Dicho de otra manera: reducir la teología del Nuevo Testamento sobre el "pueblo" a los términos *laós* y *éthnos* es claramente una parcialidad que no parece aceptable. Algo que no tiene más razón de ser que el criterio antievangélico según el cual el "pueblo" tiene rango teológico en la medida, y sólo en la medida, en que es el pueblo "elegido", una categoría de "selectos", de "escogidos" y "preferidos". En este sentido, quizá algunos teólogos tendríamos que revisar nuestra manera de pensar y de hablar sobre la gente sin calificativo alguno. Porque es muy posible que a no pocos profesionales de la teología no nos quepa en la cabeza que la plebe y, en general, el pueblo a secas, eso pueda tener un significado "teológico". O sea, no nos cabe en

49. R. MEYER: TWNT V, 582, que remite a un relato militar de la época tolemaica.

50. R. MEYER, o.c., 682-683.

51. Sus palabras son tajantes: "Es ridícula la gran multitud (*polys ócblos*) si pretende conocer bien lo que es o no es armonioso y rítmico". *Leg.* 2, 670 b. Cf. R. MEYER, o.c., 583.

52. Cf. P. KATZ: TWNT V, 584-585; H. BIETENHARD, *Pueblo*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del N.T.*, vol. III, 446.

la cabeza que eso pueda ser importante y significativo a la hora de pensar en Dios y de hablar de Dios.

### El pueblo en tiempo de Jesús

Ya he hablado de este asunto, al explicar cómo (según la clasificación que estableció G. E. Lenski) las sociedades agrarias del siglo primero estaban marcadas por una profunda *desigualdad*<sup>53</sup>. De manera que, seguramente, más del noventa por ciento de la población era la plebe, las multitudes (*óchlos*) que constantemente acudían a Jesús para escucharle. Pero es necesario precisar algunos datos más concretos sobre estas gentes de aquel pueblo.

Por los evangelios sabemos que el *óchlos* era la multitud (Mt 4, 18; Lc 4, 42) en la que abundaban los enfermos y los que eran tenidos por endemoniados (Mt 8, 16; Lc 4, 40-41). Es decir, gentes con "dolencias" y "enfermedades" (Mt 8, 17; cf. Is 53, 4). Se trataba de todos aquellos que "andaban maltrechos y derrengados como ovejas sin pastor" (Mt 9, 36; Mc 6, 34), personas que ni podían "vestir con elegancia" (Mt 11, 7-8) ni permitirse "vivir en el lujo" (Lc 7, 24-25). Más concretamente, eran los pobres, que no tenían qué comer y a los que Jesús alimenta (Mc 6, 45; Mt 14, 19; Lc 9, 11; Jn 6, 2. 5. 22. 24), de manera que "venían de lejos" y "en ayunas", con peligro de "desfallecer en el camino" (Mc 7, 2; Mt 15, 32). Si prestamos atención a los estudiosos de las culturas mediterráneas del siglo primero, se trataba de gentes que vivían en los límites extremos de las ciudades o incluso fuera de las mismas, donde tenían que pasar la vida los mendigos, las prostitutas, las personas con ocupaciones indeseables, etc. A estas gentes se les cerraban las puertas de la ciudad durante la noche<sup>54</sup>. Lo más lógico es pensar que, cuando los evangelios hablan del *óchlos*, incluyen en ese término a estas gentes. En definitiva, las multitudes que, según los relatos evangélicos, constituyeron "el trasfondo anónimo sobre el que se desarrolló la actividad de Jesús"<sup>55</sup>. Teniendo en cuenta todavía un dato importante. Desde el

53. G. E. LENSKI, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Nueva York, 1966, 210. Cf. J. D. CROSSAN, *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona, 1994, 80.

54. Cf. B. J. MALINA - R. L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Estella, 1996, 328-329.

punto de vista social, la relación entre los diferentes grupos que vivían en las ciudades estaba reducida al mínimo. Especialmente difícil era la posición de quienes vivían inmediatamente fuera de los muros de la ciudad. Eran excluidos tanto de la elite como de la gente no elitista de la ciudad, e incluso de la población de un poblado<sup>56</sup>. Sin olvidar lo que ya se ha dicho: que estas gentes, en la Palestina del siglo primero, no eran la excepción, sino la gran mayoría, seguramente más del noventa por ciento del total de la población.

De estas gentes hay que decir, además, que eran los últimos, no sólo por su ínfima condición socio-económica, sino también por su *situación cultural*. Es verdad que F. Josefo asegura que los judíos se preocupaban por la educación de los niños "como el asunto más importante de toda la existencia" de aquel pueblo<sup>57</sup>. Pero también es cierto que ni Filón ni Josefo dicen que los judíos hubiesen establecido un sistema formal, institucionalizado, de escuelas para niños. La única educación elemental entonces existente era la que se impartía en el ámbito familiar, y la mayor parte de las veces consistía simplemente en instrucción sobre el oficio del padre<sup>58</sup>. En todo caso, parece seguro que, por lo menos hasta los tiempos de la Misná, es decir, hasta el s. II d.C., los judíos no tuvieron escuelas elementales<sup>59</sup>. En vida de Jesús, lo que sabemos del *óchlos* es que era gente que desconocía la Ley, como atestigua el evangelio de Juan (7, 49). O sea, ni sabían leer, ni parece que aprendieran de memoria la Torá<sup>60</sup>. Por eso no es de extrañar que la palabra "escuela" no apa-

55. R. MEYER: TWNT V, 586. Cf. Mt 13, 2; 14, 23; 15, 10; Mc 3, 20; 9, 25; Lc 5, 1; Jn 11, 42, etc. Cf. H. BALZ, *óchlos*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del N.T.*, vol. II, 665; P. ZINGG, *Das Wachsen der Kirche*, Freiburg (Suiza)-Göttingen, 1974, 61-63. Atinadas referencias sobre la relación entre Jesús y el pueblo, en J. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, Salamanca, 1993, 206-207. Véase también J. B. METZ, *Iglesia y pueblo. El olvidado sujeto de la fe*, en *La fe, en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979, 146-163.

56. B. J. MALINA - R. L. ROHRBAUGH, o.c., 329.

57. *C. Apion.*, I, 12 (60); *De Leg.*, 31 (210). Citado por E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. II, Madrid, 1985, 543.

58. J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. I, 285. Sobre este asunto, véanse las sobrias conclusiones de J. D. COHEN, *From the Maccabees to the Mishnah*, Filadelfia, 1987, 120-123.

59. E. SCHÜRER, o.c., 544.

60. El objetivo de la educación, en aquella sociedad, era el aprendizaje de la Ley. Y aunque Schürer apunta que "parece, sin embargo, que ya en tiempos de Jesús

rece nunca en el Nuevo Testamento, excepto en el caso de la "escuela de Tirano" que utilizó Pablo en Efeso (Hch 19, 9)<sup>61</sup>.

Por lo que se refiere a la *situación religiosa*, sabemos que los israelitas, en tiempos de Jesús, se dividían en dos categorías de personas radicalmente contrapuestas. Estaba, por una parte, el *haber*, el hombre puro, el intachable; por otra parte, el *'am-ba'ares*, el impuro, el contaminado<sup>62</sup>. Y no se piense que esta división afectaba solamente a la "espiritualidad" de las personas o de los grupos. La cosa era mucho más grave. Porque tenía consecuencias "legales", de manera que los derechos cívicos se veían gravemente afectados por la situación de pureza o impureza "religiosa" de los individuos. Y esto se llevaba hasta el extremo de que, como hemos dicho, había listas de "oficios despreciados" e incluso "aborrecidos", que estigmatizaban y excluían, a quienes los ejercían, de la legítima convivencia social<sup>63</sup>.

Para hacerse una idea de todo lo que esto representaba, concretamente por lo que respecta al "pueblo" (*ócblos*), es interesante saber que la separación entre los "puros" y los "impuros" era tal que, por ejemplo, la escuela de Sammay decía: "No se han de vender aceitunas más que a un *haber*". A lo que añadía la escuela de Hillel: "También (se han de vender) a todos los que pagan los diezmos"<sup>64</sup>. Más aún, la incomunicación entre la gente alta y digna (los "puros") y el pueblo ignorante (los "impuros") llegaba hasta el extremo de que "si la mujer de un *haber* deja que la mujer de un *'am-ba'ares* mueva en el molino de su casa, si el molino se para, la casa queda impura"<sup>65</sup>. Naturalmente todo esto quiere decir que todos los que, en aquella sociedad, no se sometían escrupulosamen-

proveía la comunidad a la educación de los jóvenes mediante la creación de escuelas" (o.c., 543-544), es muy dudoso que tal educación alcanzara a los pobres. Ni hay seguridad de la existencia de tales escuelas antes del s. II, como afirma el mismo Schürer (o.c., 544).

61. Cf. J. P. MEIER, o.c., 284.

62. Información sobre estos grupos, en E. Schürer, o.c., 503-506. Esta clasificación se daba ya en tiempos de Jesús, puesto que, en este sentido, se citan testimonios de la escuela de Hillel y de la de Sammay, que son ciertamente del tiempo de Jesús.

63. Estas listas de oficios despreciados, debidamente analizadas, en J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 315-323.

64. *Dem.* 6, 6. Citado por E. SCHÜRER, o.c., 504.

65. *Tob.* 7, 4. Citado por E. SCHÜRER, o.c., 505.

te, hasta el último detalle, a las mil interpretaciones que los estudiosos de la Torá daban sobre cada punto de la Ley, eran tenidos por gente despreciable y se veían marginados y rechazados hasta el extremo de no gozar de los mismos derechos que los ciudadanos considerados como "normales"<sup>66</sup>. Por supuesto, en la categoría de los impuros y despreciables, los *'am-ba'ares*, se veían los incultos e ignorantes. En este sentido, Hillel decía: "Un hombre ignorante no puede ser piadoso"<sup>67</sup>. Y solía decir también: "A más estudio de la Torá, más vida; a más investigación, más sabiduría; a más consejo, más comportamiento razonable... Todo el que adquiere conocimiento de la Torá, adquiere vida para el mundo futuro"<sup>68</sup>. Ahora bien, estando así las cosas, se comprende que los sumos sacerdotes y los fariseos (Jn 7, 45) despreciaran al pueblo (*ócblos*) porque "no conoce la Ley y está maldito" (Jn 7, 49). Lo cual quiere decir que, para los dirigentes religiosos (*archóntes ek tôn pharisaión*) (Jn 7, 48), *pobreza*, *ignorancia* y *maldición divina* eran tres cosas que iban inevitablemente juntas. Por eso, los estudiosos de los evangelios tienen toda la razón del mundo cuando nos hacen caer en la cuenta de que, en la sociedad del tiempo de Jesús, *ócblos* y *'am-ba'ares* eran palabras que incluían, de hecho, a las mismas personas<sup>69</sup>.

Seguramente muchas personas, en la actualidad, no se dan cuenta del todo de lo que representaba, en tiempo de Jesús, lo que acabo de decir. Porque mucha gente no sabe la diferencia fundamental que existe entre nuestra cultura y las culturas mediterráneas del siglo primero. En nuestro tiempo, la institución social en la que se centra la atención, los intereses y la preocupación de la mayor parte de los ciudadanos es *la econo-*

66. Por ejemplo, quienes ejercían el oficio de pastor, de recaudador de impuestos o los que organizaban concursos de pichones, no podían ejercer de jueces, estaban incapacitados para prestar testimonio y eran considerados como esclavos. Cf. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 323.

67. *Abot.* 2, 6. Citado por E. SCHÜRER, o.c., 539.

68. *Abot.* 2, 7. Citado por E. SCHÜRER, o.c., 539.

69. R. MEYER: TWNT V, 588-590; H. BIETENHARD, o.c., 446. De ahí que J. Jeremías afirma: "Resumiendo, pues, podríamos afirmar que los seguidores de Jesús consistían predominantemente en personas difamadas, en personas que gozaban de baja reputación y estima: los *'am-ba'ares*, los incultos, los ignorantes, a quienes su ignorancia *religiosa* y su comportamiento *moral* les cerraban, según las convicciones de la época, la puerta de acceso a la salvación". *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, 137.

*mía*. En las culturas que se desarrollaron en torno al Mediterráneo, en el siglo primero, la institución clave de las distintas sociedades era *el honor*<sup>70</sup>. Como se ha dicho muy bien, eran las "sociedades con base en el honor y la vergüenza"<sup>71</sup>. En aquellas sociedades, "el honor lo era todo, incluida la supervivencia"<sup>72</sup>. En este sentido, expresiones que para nosotros tienen un sentido espiritual y trascendente, como por ejemplo: "ser echados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y rechinar de dientes" (Mt 8, 12; 13, 42. 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; cf. Lc 13, 28; Hch 13, 54), en aquel tiempo seguramente describían (o al menos incluían) una reacción de las personas que eran públicamente avergonzadas o privadas de su honor<sup>73</sup>. Por eso, Pablo era coherente con esta mentalidad cuando recomienda a los cristianos que compitan entre ellos demostrando su honor (Rm 12, 10). Incluso en la actualidad, la gente que está fuera de lugar de un modo negativo es denominada "desviada" o "descarriada". Además, es considerada como gente impura, sucia, personas que han profanado su nombre. Por eso, con frecuencia, encerramos a la gente que sufre tales desvíos en una especie de basurero social, de tal manera que nosotros (o nuestro grupo, nuestra comunidad...) quedemos limpios, puros, intachables, y así a salvo<sup>74</sup>. Sin duda alguna, es necesario tener en cuenta estos datos para hacerse cargo de lo que nos quieren decir los evangelios cuando insisten en que la gente sin dignidad y sin honor era la que acudía constantemente a escuchar a Jesús. Y, además, que ese tipo de personas fueron los que acogieron el mensaje del Reino con más entusiasmo.

En resumen: cuando los evangelios nos dicen insistentemente que el "pueblo" (la "multitud") se acercaba a Jesús para escucharle; cuando los mismos evangelios repiten, de distintas maneras, que Jesús acogía a aquellas gentes y les dedicaba su tiempo, su palabra y sus preocupaciones, en realidad, lo que se nos dice es que Jesús entendió su misión, en este mundo, como un destino necesariamente vinculado a la situación,

70. Este tema ha sido ampliamente estudiado por Bruce J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella, 1995, 45-83, con bibliografía en p. 81-83.

71. B. J. MALINA - R. L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Estella, 1996, 404.

72. B. J. MALINA - R. L. ROHRBAUGH, o.c., 404.

73. Lc.

74. B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 47.

no sólo de los pobres, sino además (lo que es más fuerte) de los miserables, los ignorantes y los malditos por parte de la religión establecida. Más aún, todo esto quiere decir, en definitiva, que el mensaje de Jesús resulta un mensaje sencillamente ininteligible si se desvincula del hecho básico que los evangelios repiten una y otra vez: que quienes entendieron aquel mensaje, y se entusiasmaron con él, fueron precisamente las gentes de más baja condición económica, cultural y religiosa. No cabe duda: con lo dicho hasta ahora, ya tenemos datos más que sobrados para afirmar que el mensaje del Reino, tal como aparece en los evangelios, no es para selectos. Y pienso que esto es clave para comprender el contenido de ese mensaje.

### La respuesta del pueblo: el seguimiento

Lo que acabo de decir es algo que, en cuanto se analiza con cierta detención, resulta más desconcertante de lo que parece a primera vista. Quiero decir lo siguiente: cuando se trata el tema del "seguimiento de Jesús", es frecuente hablar de este asunto como cosa que se refiere a personas escogidas y selectas, los que "lo dejan todo" con excepcional generosidad, como es el caso de quienes se consagran al ministerio apostólico o entran en la Vida Religiosa; o quizá se dedican por entero a alguna forma de apostolado que conlleva y exige renunciaciones más o menos heroicas. Es claro que los que piensan o hablan de esa manera<sup>75</sup> dan pruebas abundantes de no haber comprendido debidamente lo que los evangelios nos quieren decir cuando hablan del "seguimiento". Y eso es lo que quiero explicar aquí. Por una razón que se puede formular así: una de las cosas que más llaman la atención, cuando se analizan las enseñanzas evangélicas sobre el "pueblo", es precisamente la relación que establecen entre el *óvulos* y el "seguimiento" de Jesús.

En efecto, lo más llamativo, en este punto concreto, no es que los evangelistas afirmen que el pueblo "seguía"<sup>76</sup> a Jesús, sino, sobre todo,

75. Y confieso que yo mismo he reflejado, seguramente en buena medida, esta forma de pensar en mi libro *El seguimiento de Jesús*, Salamanca, 1986.

76. Utilizando el verbo *akolouthéin*, que es, como sabemos, el término técnico que se repite en los evangelios para hablar del seguimiento de Jesús. Cf. G. KITTEL, *akolouthéin*: TWNT I, 210-216; J. M. CASTILLO, *El seguimiento de Jesús*, con bibliografía abundante en pg. 238-239; J. SOBRINO, *Seguimiento de Jesús*,

dónde y cómo se afirma eso en los evangelios. En este sentido, el relato de Mateo es el más elocuente. Porque no sólo sitúa a las "grandes multitudes" (*óchloi polloí*) al comienzo (Mt 4, 25) y al final (Mt 8, 1) del sermón del monte, su "discurso programático", sino que afirma, en ambos textos, que tales multitudes "seguían" (*ekolouthésan*) a Jesús. Y es importante caer en la cuenta de que, en momentos tan decisivos de la redacción evangélica, no se habla del *seguimiento* de los "discípulos", sino que lo que se dice es que quien *seguía* a Jesús era el "pueblo"<sup>79</sup>.

Lo que ocurre es que, con demasiada frecuencia, en los estudios (exegéticos, teológicos y espirituales) sobre el "seguimiento", se toma en consideración y se analiza el verbo "seguir" (*akolouthéin*) cuando se refiere a los "discípulos" (por ejemplo en Mc 1, 16-20; Mt 4, 18-22; Lc 5, 1-11), pero ni se hace caso del tema cuando el que "sigue" a Jesús es el "pueblo". Seguramente, esto se debe a que se parte de una idea de "seguimiento" que resulta impensable como categoría y experiencia aplicable a la "gente", a la "multitud". Porque, efectivamente, no parece que se pueda decir de las gentes sin formación y sin más características que eso, ser el "pobre pueblo", que tales gentes cumplían las complicadas exigencias del "seguimiento de Jesús". Y, sin embargo, aquí precisamente está una de las claves para comprender lo que significa el seguimiento. Y, sobre todo, para entender lo que los evangelios nos quieren decir cuando nos hablan del Reino de Dios.

Para explicar lo que acabo de decir, hay que tener en cuenta, ante todo, que los cuatro evangelios utilizan el verbo "seguir" (*akolouthéin*) 92 veces. Pues bien, en al menos 17 ocasiones ese verbo se refiere a los "discípulos"<sup>79</sup> y en 25 textos se habla del "seguimiento" como algo propio del "pueblo" o de otras gentes<sup>80</sup>. Es decir, en los evangelios se habla del

en C. FLORISTÁN, J. J. TAMAYO, *Conceptos Fundamentales d. Cristianismo*, Madrid, 1993, 1289-1296.

77. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, vol. I, Freiburg, 1986, 115.

78. U. LUZ indica acertadamente que "el seguimiento de la muchedumbre es ingrediente del cuadro de la actividad de Jesús". De ahí que "la muchedumbre y los discípulos de los vv. 18-22 no deben considerarse, pues, como dos grupos absolutamente diferenciados". Lo que no entiendo es en virtud de qué principio (sin argumentación alguna), este mismo autor afirma que las referencias al seguimiento del pueblo son meramente redaccionales. Cf. Mt 8, 1; 12, 15; 14, 13; 19, 2; 20, 29. *El evangelio según san Mateo*, vol. I, Salamanca, 1993, 252.

*seguimiento de Jesús* más veces referido al pueblo, a la gente, que como característica de los discípulos. Por tanto, es seguro que, si nos atenemos a lo que dicen los evangelios, el seguimiento de Jesús no fue una experiencia o una exigencia reservada sólo a un grupo de selectos, los "discípulos". En este sentido, no entiendo cómo se puede seguir defendiendo lo que, hace treinta años, escribió M. Hengel: "Jesús no llamó nunca al pueblo como totalidad a "seguirle", sino siempre y únicamente a individuos escogidos, haciéndolos discípulos suyos"<sup>81</sup>. Expresamente en contra de esta afirmación está lo que dice el evangelio de Marcos: "Convocando a la multitud (*ton óchlon*) con sus discípulos, les dijo: si uno quiere venirse conmigo (*opíso mou eltheín*), que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y me siga" (*kai akolouthéito moi*) (Mc 8, 34). Aquí, pues, se dice expresamente que el *óchlos* fue invitado por Jesús a "seguirle". Y para que no quede duda, en el texto paralelo de Lucas, se indica que Jesús dijo estas palabras "a todos" (*pros pántas*) (Lc 9, 23). Como se ha dicho acertadamente, "es difícil restringir el significado de "todos" aplicándolo únicamente al grupo entero de los discípulos"<sup>82</sup>. Por otra parte, ya advirtió Bultmann que se puede decir, casi con toda seguridad, que esta frase es máxima auténtica de Jesús<sup>83</sup>. Por lo tanto, aquí tenemos un dicho que proviene del Jesús histórico en el que llama al pueblo (y no sólo a los discípulos) a seguirle. Pero es que, además de estas palabras expresas y clarísimas del propio Jesús, están los numerosos textos, ya citados, en los que se afirma (utilizando el verbo *akolouthéin*) que el pueblo (*óchlos*) "seguía" a Jesús.

Lo que acabo de indicar explica que los comentaristas de los evangelios se hayan dado cuenta de que el tema del "seguimiento" no se puede restringir sólo a los "discípulos" y menos aún únicamente a los "Doce".

79. Mt 4, 20. 22; 8, 22. 23; 9, 9; 10, 38; 16, 24; 19, 27. 28; 26, 58; Mc 1, 18; 2, 14; 6, 1; 10, 28; 14, 54; Lc 5, 11. 27. 28; 18, 28; 22, 39. 54; Jn 1, 37. 38. 40. 43; 13, 36. 37; 18, 15; 21, 19. 20. 22.

80. Mt 4, 25; 8, 1. 10. 19; 9, 27; 12, 15; 14, 13; 19, 2. 21; 20, 29. 34; 21, 9; 27, 55; Mc 2, 15; 3, 7; 5, 24; 8, 34; 10, 21. 32. 52; 11, 9; 14, 51; 15, 41; Lc 7, 9; 9, 11. 23. 57. 59. 61; 18, 22. 43; 23, 27. 49; Jn 6, 2; 8, 12; 10, 27; 12, 26.

81. M. HENGEL, *Seguimiento y Carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander, 1981, 88. La edición original alemana es de 1968.

82. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, 114.

83. Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957, 85-86.

De ahí, las abundantes especulaciones sobre si los "Doce" se identifican o no se identifican con los "discípulos", lo que ha dado mucho que hablar concretamente por lo que se refiere al evangelio de Marcos<sup>84</sup>. Y, más en relación con lo que aquí estoy analizando, todo esto ha suscitado el problema que consiste en precisar quiénes eran esos otros seguidores de Jesús, que ciertamente no eran los "discípulos", pero que curiosamente no se acaba de ver (en muchos casos) que eran las gentes del pueblo. El pueblo sencillo, sin más, que es lo que los evangelios repiten, una y otra vez, con abundante documentación de textos, como ya he indicado.

En el fondo, se detecta aquí un problema que da que pensar. Me refiero a lo siguiente: resulta difícil entender en virtud de qué principio exegético el mismo verbo ("seguir" = *akolouthēin*) se interpreta, en unos casos, como el verbo que expresa el sentido teológico, el sentido fuerte y propio, que se refiere a la relación más radical del "discípulo" con Jesús, mientras que, en otros casos, precisamente cuando se trata del "pueblo", de la "gente", ese mismo verbo ya no tiene el significado teológico propio y se reduce a una mera expresión narrativa o a un texto redaccional, que habla de lo que la "multitud" hacía, que lo mismo podía ser "seguir" a Jesús (Mt 14, 13) que "sentarse en el suelo" (Mt 14, 19). Una vez más se confirma que, con demasiada frecuencia, los teólogos y la teología, cuando nos encontramos con el "pueblo", con los "no-selectos" por ningún motivo ni divino ni humano, pasamos de largo, como el que pasa ante una cosa que no tiene significado alguno para los asuntos que se refieren a Dios. Y es que probablemente somos bastantes los teólogos que tenemos la idea (más o menos indefinida) de que lo de Dios es asunto de "selectos", de manera que sólo los "escogidos", los "elegidos" y "preferidos" son los que de verdad se relacionan con ese Dios que, tal como nosotros lo presentamos, es un Señor que tiene sus preferencias, en las que no parece que entre la gente a secas, el pueblo anónimo y menos aún la gente indeseable de la que con frecuencia nos quejamos por lo pérdida que anda y del extravío en que vive. Y sin embargo, a poco que se analicen los textos evangélicos, enseguida se tiene la sospecha (y más que la sospecha, el convencimiento) de que todo eso no coincide con lo que decía y hacía Jesús de Nazaret.

84. Las diversas opiniones están muy bien resumidas en el estudio de J. MATEOS, *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Madrid, 1982, 9-20.

En efecto, si queremos entender correctamente lo que significa seguir a Jesús, lo primero que se ha de tener en cuenta es la relación, que establecen los evangelios, entre el *seguimiento* y el *Reino de Dios*. Así consta en los sumarios que presentan los tres sinópticos. En Mc 1, 15, se dice que el tema del mensaje de Jesús era: "ya llega el Reino de Dios". Pero, inmediatamente después, el mismo Marcos sitúa el primer relato de seguimiento, el de los primeros discípulos (Mc 1, 16-20). La cosa está aún más clara en el evangelio de Mateo. Lo primero es la afirmación solemne: "Convertíos, que ya llega el Reino de Dios" (Mt 4, 17). Y a continuación, la llamada al seguimiento de los primeros discípulos (Mt 4, 18-22). Pero Mateo va más lejos. Porque enseguida vuelve a decir que Jesús proclamaba "la buena noticia del Reino" (Mt 4, 23) y a renglón seguido la afirmación de que "lo seguía mucha gente" (*ekolouthēsan autō óchloi pollói*) (Mt 4, 25). El mismo planteamiento se repite en el evangelio de Lucas. A la declaración del propio Jesús: "tengo que anunciarles el Reino de Dios; para eso me han enviado" (Lc 4, 43), sigue inmediatamente el relato del llamamiento de los primeros seguidores, que termina con la consabida fórmula: "y dejándolo todo lo siguieron" (Lc 5, 11).

Ahora bien, si algo hay claro en estos relatos, tal como están organizados, es que, cuando Jesús llama a alguien para que le siga, no presenta esa llamada como una interpelación en el vacío. Algo así como el que es convocado sin saber para qué se le convoca. En este sentido, debo confesar honestamente que, hace trece años, me equivoqué cuando, en mi libro sobre *El seguimiento de Jesús*, dije que "lo sorprendente es que, para una cosa tan seria y de tan graves consecuencias (el seguimiento), Jesús no da explicaciones, ni presenta un programa, ni una meta, ni un ideal, ni aduce motivos, ni siquiera se hace una alusión a la importancia del momento o a las consecuencias que aquello va a tener o puede tener"<sup>85</sup>. Hoy me parece que todo eso es palabrería sin sentido. Porque si Jesús hubiera procedido, efectivamente, de esa manera, hubiera sido un insensato. Antes de llamar a los discípulos y a la gente para que le siguieran, Jesús ya había presentado su programa. Porque, desde el primer momento, no hacía otra cosa que hablar del Reino de Dios. Y poner en práctica lo que con eso quería decir: dar vida, curar todo achaque y

85. *El seguimiento de Jesús*, Salamanca, 1986, 54.

enfermedad, dignificar a las personas. Todo lo que he explicado, concretamente en el capítulo cuarto de este libro.

La conclusión, que obviamente se sigue de lo que acabo de explicar, es que el seguimiento de Jesús sólo se puede entender cuando se interpreta a partir del proyecto del Reino y como respuesta a lo que significa y exige el Reino de Dios.

### El pueblo y el seguimiento de Jesús

Antes he aludido al estudio de Martin Hengel sobre el seguimiento. En ese libro, como es sabido, se limita el "seguimiento" a los "discípulos" porque, a juicio de este autor, se ha de excluir "la interpretación de un Jesús, "líder mesiánico" del pueblo, al estilo de un Judas Galileo o un Teudas"<sup>86</sup>. En eso estamos de acuerdo. Jesús no fue un agitador político de ese estilo. Ni un líder populista, como después diré. Es más, me parece que el estudio de Hengel da la clave para entender por qué los evangelios repiten, tantas veces, que el pueblo "seguía a Jesús". En efecto, este autor toma como punto de partida el análisis de un texto difícil, las palabras de Jesús a uno que quería seguirle: "Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos" (Mt 8, 22 par). Este texto, sin duda extravagante, viene a decir, a juicio de Hengel, que el seguimiento de Jesús está por encima de lo que, para cualquier judío de aquel tiempo, era lo más decisivo: la observancia de la Ley. Por influjo de los Jasidim y de los Fariseos, el último servicio a los muertos había sido enaltecido a la cima de todas las buenas obras. En este sentido, se sabe que estaba en vigor aquello de Ber 3, 1a: "Aquel ante cuyos ojos yace un difunto está exento... de todos los mandamientos enunciados en la Torá". De ahí que la obligación de participar en un cortejo fúnebre podía, incluso, suplir el estudio de la Ley<sup>87</sup>. En definitiva, se trata de comprender que la respuesta de Jesús al presunto discípulo señala la inconmensurabilidad del seguimiento frente a todas las "jerarquías de valores" y categorías huma-

86. M. HENGEL, o.c., 88-89.

87. M. HENGEL, o.c., 21, que cita a St. Billerbeck IV, 560 a. En este punto no había ninguna diferencia fundamental entre judíos y no judíos: "Enterrar a los muertos fue siempre para los hombres de la antigüedad una obligación humana y religiosa a un tiempo". E. STOMMEL: *Reallexikon für Antike und Christentum* 2. 200. O.c., 23.

nas<sup>88</sup>. Lo que conlleva obviamente que el seguimiento de Jesús equivale a la liberación radical de todas las ataduras, que únicamente puede prosperar precisamente "donde se resquebraian formas antiguas"<sup>89</sup>. La conclusión final de Hengel es que "la única analogía propiamente dicha, en cuanto a la vocación de los discípulos, es la vocación del Dios de Israel a los profetas del Antiguo Testamento"<sup>90</sup>. Lo que supone que la llamada al "seguimiento" no se hizo nada más que a los discípulos. De manera que, sólo después de la resurrección de Jesús, "seguimiento y discipulado empezaron a ser expresión absoluta de la existencia cristiana en la comunidad"<sup>91</sup>.

En el fondo, lo que todo este razonamiento nos viene a decir es que la relación ejemplar de Jesús con alguien y de alguien con Jesús es la relación que se puede comprender y definir solamente a partir del concepto de "discípulo". Es decir, el concepto de persona "escogida" y singularmente "llamada", como lo fueron los profetas del Antiguo Testamento. Lo que es tanto como decir (aunque ni se piense en eso): se trata, a fin de cuentas, de personas "selectas". Sean muchos o sean pocos quienes pretendan relacionarse, a fondo y de verdad, con Jesús, tienen que contar con esto. Y esto, en última instancia, es lo mismo que decir que el "pueblo", la "multitud", la "gente", tienen que resignarse a no sé qué cristianismo de segunda categoría. Obviamente, esto sería sustituir un "elitismo" por otro: Jesús habría desautorizado el pretendido elitismo de escribas y fariseos, el elitismo de los "observantes"; pero, en definitiva, para poner en su lugar el elitismo del "discipulado", el de las contadas personas que pueden "renunciar a todo", "cargar con la cruz" y así seguir a Jesús hasta el heroísmo.

Sinceramente, no creo que este planteamiento cuadre con el conjunto de los relatos evangélicos. Por la sencilla razón de que todo esto no está de acuerdo con lo que los evangelios dicen cuando hablan del "pueblo" y la relación de éste con Jesús. Hay una cosa en la que M. Hengel tiene toda la razón del mundo: seguir a Jesús supone y exige *romper con todas las "jerarquías de valores" y categorías humanas*. Para un judío del siglo primero, esto suponía romper incluso con los preceptos de la Torá.

88. M. HENGEL, o.c., 18-19.

89. O.c., 53.

90. O.c., 128.

91. O.c., 128.



De ahí, la extravagante exigencia de Jesús, según Mt 8, 21-22 = Lc 9, 59-60. Pero, cuando se dice esto, no se suele tener en cuenta que el *ócblos*, el 'am-ba'ares, del que hablan constantemente los evangelios sinópticos, ni estaba formado por gentes observantes de la Torá, ni participaban de las "jerarquías de valores" de los que buscaban los primeros puestos en las sinagogas y en los banquetes, los saludos solemnes en las calles, y ser considerados como "maestros".

Al decir esto, estamos tocando una de las cuestiones más decisivas a la hora de interpretar correctamente lo que los evangelios nos quieren indicar cuando hablan del seguimiento de Jesús. El punto clave está en que las "renuncias" que plantean los evangelios, cuando presentan las llamadas al "seguimiento", se han interpretado en clave *ascética*: aceptar la pobreza que conlleva la renuncia al dinero, liberarse de afectos familiares, abrazar la mortificación que supone cargar con la cruz, etc., etc. Y todo eso tiene que ser así porque quien es "llamado" al seguimiento de Cristo, es un "elegido", un "preferido" por el Señor, para ser su "discípulo" y vivir en la "intimidad" que sólo alcanzan los "escogidos". Estas cosas se han dicho y se siguen diciendo en seminarios, noviciados, campañas vocacionales o, simplemente, en meditaciones a cristianos "comprometidos". Porque en eso, ni más ni menos, consiste el "discipulado", que es (según se dice) lo nuclear en el cristianismo. Ahora bien, todo esto ha representado una de las alteraciones más profundas que se han introducido en la existencia cristiana y, más ampliamente, en la comprensión del mensaje de Jesús. Porque el Evangelio, cuyo centro es el proyecto del Reino de Dios, no es un mensaje para "selectos". Ni el discipulado se puede entender como un "elitismo", más o menos disimulado. Todo lo contrario: aceptar el Reino de Dios y, por tanto, el seguimiento de Jesús es lo mismo que renunciar a todo posible elitismo, a toda posible selección preferencial, a toda distinción que nos destaque sobre los demás. Por más que esa selección provenga de una ascesis todo lo generosa que se quiera.

Me explico. Cuando Jesús invita, a quienes quieran seguirle, a que "carguen con su cruz" (Mc 8, 34; Mt 10, 38; 16, 24; Lc 9, 23; 14, 27), se refería obviamente a una imagen que debía estar presente en los habitantes de la Palestina dominada por Roma. Hacía mucho tiempo, en efecto, que los judíos conocían las ejecuciones en cruz practicadas por el poder militar romano<sup>92</sup>. Esto quiere decir que lo que cualquier oyente

de Jesús entendía, al oír hablar de "cargar con la cruz", no era precisamente algo que se pudiera relacionar con la ascética y, menos aún, con cualquier tipo de "selección" o "elitismo". Cargar con la cruz no era nada relacionado con la religión o la espiritualidad. Tampoco se refería a heroísmos o generosidades de ninguna clase. Era, ni más ni menos, que aceptar ser tenido por uno de tantos desgraciados a los que cualquier día las autoridades romanas podían colgar en una cruz. Por lo tanto, "cargar con la cruz" significaba alinearse con los últimos, con el *ócblos*, el 'am-ba'ares, la multitud sin nombre y sin cualificación alguna. No era constituirse en héroe o en ejemplo ni de generosidad ni de nada, sino despojarse de todo signo de distinción y pasar a ser uno de tantos, perderse entre las pobres gentes sobre las que podía caer la maldición que anunciaba el libro del Deuteronomio (21, 22 s) <sup>93</sup>. Es verdad que aquí se puede plantear una objeción, por lo demás enteramente comprensible: si ése era el sentido de "cargar con la cruz", ¿qué sentido tenía pedírsele y hasta exigirselo a gentes que ya estaban alineados en los últimos puestos de la escala social y que eran personas sin cualificación alguna? La respuesta está en que, como ya dije en el capítulo segundo, se ha de tener mucho cuidado en no idealizar románticamente al pueblo. Sería una equivocación cargada de ingenuidad imaginarse al pueblo sencillo como si fuera un colectivo formado por personas ejemplares, sin ambiciones, sin apetencias de salir de su situación desesperada, sin orgullo y sin defecto. Todo el mundo sabe que nada de eso responde a la realidad. La gente del pueblo tiene sus taras morales y sus defectos, como todos

92. Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 26. Por tanto, no parece aceptable la interpretación de los que dicen que lo de "cargar con la cruz" sería equivalente a "cargar con el yugo". Cf. E. DINKLER, *Jesus Wort vom Kreuztragen Studien*, en W. ESLER (ed.) (Homenaje a R. Bultmann en su 70 cumpleaños) Berlín, 1954, 110-129, especialmente en pg. 115. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, vol. III, 112. La imagen del "yugo", en la literatura de aquel tiempo, no tiene que ver nada con la cruz. Se refería al "yugo de la Torá", cuya aceptación era presentada como la condición para la venida del Reino. Este punto quedó explicado en el capítulo tercero de este libro. Véase J. GNILKA, *Das Mattäusevangelium*, vol. I, 439. Y, sobre todo, L. JACOBS, *Herrschaft Gottes Reich Gottes*, III, *Judentum*, en *Theologische Real-encyklopädie*, vol. XV, 192.

93. Precisamente se sabe que existía el mandamiento de dar sepultura, antes de la puesta del sol, a un crucificado. Las referencias que lo confirman, en M. HENGEL, o.c., 86, nota 77. Como también se sabe de la impresión causada por las numerosas cruces levantadas por los romanos en la Palestina judía. O.c., 86.

los seres humanos. Si los evangelios destacan tanto la relación profunda que existió entre Jesús y el pueblo, no es porque el pueblo era "bueno" y los demás eran "malos". El fondo de todo el asunto está en que el *óchlos* (pueblo sencillo) era la inmensa masa de gentes cuya característica más destacada era la "debilidad". Porque eran personas que no representaban absolutamente nada, ni socialmente, ni económicamente, ni culturalmente, ni religiosamente. Y como no tenían poder alguno, por eso eran atropellados (frecuentemente) por los que acaparaban el poder. Pero eso mismo tenía que ser una tentación constante para aquellas gentes: la tentación de salir de su postración y de su debilidad; la tentación de hacerse con el poder. La tentación, en definitiva, de ser importantes y, por tanto, no cargar con la cruz. Ahí está la clave de todo este asunto.

Por lo demás, es seguro que Pedro (Mt 16, 22; Mc 8, 32), y con él los demás discípulos (cf. Mc 8, 33)<sup>94</sup>, no entendieron las palabras de Jesús sobre la cruz y por eso merecieron una seria repreensión. Y no entendieron aquello hasta el punto de que les "daba miedo preguntarle" sobre el tema (Mc 9, 32). Como voy a explicar más adelante, el problema estaba en que ni a Pedro ni a los otros discípulos les entraba en la cabeza el verdadero significado de lo que en realidad es y exige el Reino de Dios cuando es presentado por Jesús como la realidad o el ámbito en el que sólo pueden entrar los que se hacen como niños.

Por lo que respecta a la familia, cuando Jesús exige renunciar a ella (Mc 2, 16-20 par; Mt 10, 37; Lc 14, 26-27), incluso cuando descalifica al que pretendía despedirse de sus parientes (Lc 9, 62), la respuesta más sencilla consiste en afirmar que Jesús pide la liberación más radical de cualquier atadura familiar, hasta el punto de abandonar, de hecho, a la familia. La cosa, sin embargo, no parece tan simple. Porque se puede dudar seriamente que los discípulos entendieran y pusieran en práctica las palabras de Jesús en ese sentido. En efecto, ya en el capítulo primero de Marcos, pocos versículos después de la llamada de Simón al seguimiento (1, 16-18), se dice que Jesús fue a la casa de éste (1, 29), donde parece que pasó la noche (cf. 1, 35)<sup>95</sup>, de manera que ya en Mc 2, 1; 3, 20; 9, 33 se menciona su entrada "en casa" (*en oíko*) o "en la casa" (*en tē*

*oikía*), como el lugar familiar que Jesús frecuentaba en Cafarnaún<sup>96</sup>. No parece, pues, que Simón y su hermano Andrés abandonasen el hogar. Y en cuanto a Santiago y Juan, es seguro que siguieron estrechamente vinculados a su madre, hasta el extremo de que los intereses maternos, por enaltecer a sus hijos, provocaron división y conflicto en el grupo de discípulos (Mt 20, 20-24 par). En todo caso, ni Pedro ni los demás apóstoles practicaron el seguimiento de Jesús como desprendimiento real y concreto de ataduras familiares, ya que sabemos, por el testimonio de san Pablo, que todos ellos vivían casados y llevaban a sus mujeres en los viajes (1 Co 9, 5)<sup>97</sup>.

Esto supuesto, la pregunta que hay que responder es por qué Jesús insiste, de manera tan radical en la liberación de las ataduras familiares. Aquí hay que decir algo semejante a lo que explica muy bien Martin Hengel, al analizar el extraño texto en el que Jesús dice que no se ha de pretender ni enterrar al propio padre (Mt 8, 21-22 par). En esas palabras de Jesús, no se trataba de poner en cuestión el cuarto mandamiento. Se trataba de liberarse de las ataduras que imponía la Torá. Ahora bien, si algo había claro en la observancia de la Torá, tal como se entendía y se practicaba en tiempo de Jesús, es que tal observancia estaba por encima de las relaciones personales y, por tanto, por encima del bien o del mal de las personas, que se tenía que subordinar al fiel sometimiento

96. J. GNILKA, o.c., vol. II, 64. Un análisis detallado del tema de la "casa", en el evangelio de Marcos, en J. Mateos, *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, 84-97, cuya conclusión es que este término, en Mc, se refiere o bien a "la casa de Israel" o bien a "la casa" de la humanidad no israelita (o.c., 95). Esta conclusión está en consonancia con el planteamiento global que se hace en este libro.

97. Literalmente, el texto dice que los apóstoles llevaban consigo "una mujer cristiana" (*adelphē gynaike*). El término *adelphos* significa inequívocamente lo mismo que "cristiano", concretamente en 1 Co: 5, 11; 6, 5. 6. 8; 7, 12. 14. 15; 8, 11. 12. 13; 9, 5; 15, 6; 16, 11. 12. 20. Obviamente, llevar consigo una mujer cristiana no podía significar otra cosa que la propia esposa. De manera que las dudas, que se han planteado a este respecto, no pueden tener otra explicación que los prejuicios (injustificados exegéticamente) a causa de la práctica posterior del celibato eclesiástico. Sin duda alguna, Pablo habla aquí del derecho que tenía el misionero para ser acompañado por una cristiana que era su esposa: *die als Ehefrau einen Missionar begleitet*, como indica J. KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther*, Regensburg, 1997, 185. En el mismo sentido W. SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther*, EKK VII/2, Düsseldorf, 1995, 291-292.

94. Cf. J. ERNST, *Petrusbekennnis-Leidensankündigung-Satansort* (Mk 8, 27-33): *Cath* 32 (1978) 46-73.

95. Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 102.

to a la Ley. Esto es cierto hasta tal punto que, como demuestra el citado Martin Hengel, lo que (según parece) le preocupaba al sujeto que preguntó a Jesús, no era la piedad filial y el amor que le debía a su padre, sino la obediencia que le debía a la Torá. Este sometimiento a la Ley se antepone de tal forma al bien de los individuos que, por ejemplo, la persona que entraba en contacto con una *niddab* (menstruación) o con un cadáver, o que se entregaba simplemente a la actividad sexual lícita, cometía una infracción en virtud de la cual quedaba excluida de la participación en el culto del Templo hasta que recuperara el estado de pureza, normalmente por medio de un baño ritual<sup>98</sup>. Y aunque es cierto que no se puede identificar el comportamiento de Jesús con la hostilidad de la Iglesia paulina hacia todas las formas de "judaizar"<sup>99</sup>, es indudable que, según los evangelios, Jesús tuvo frecuentes enfrentamientos con escribas y fariseos precisamente por la forma que tenían aquellos hombres de interpretar y aplicar la observancia de la Ley. De hecho, tal observancia terminaba, con frecuencia, anteponiendo la Torá al bien de las personas<sup>100</sup>. Y eso es lo que Jesús no tolera. Por eso exige a todo el que quiera "seguirle" poner la fidelidad a las personas por encima de la fidelidad a las observancias legales. Lo cual tenía inevitablemente sus consecuencias en el ámbito de las relaciones de familia. Porque ponía a cada individuo ante la situación de optar o por las leyes que obligaban al sometimiento a la estructura familiar (según el modelo patriarcal) o por la libertad del que pone por encima de todo el bien de los seres humanos. Naturalmente, este planteamiento tenía que ver con cual-

98. GEZA VERMES, *La religión de Jesús el judío*, 28; E. P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, Londres, 1990, 24.

99. GEZA VERMES, o.c., 29.

100. Un ejemplo típico, en este sentido, lo tenemos cuando los fariseos preguntan a Jesús "si está permitido a uno repudiar a su mujer por cualquier motivo" (Mt 19, 3). La expresión "por cualquier motivo" (que falta en Mc 10, 2) se refiere a la discusión que había entre los partidarios de Hillel, que eran más laxos, y los de Shammai, que eran más estrictos. El problema estaba en que el marido tenía derecho a repudiar a la mujer sin consultar con ella, cosa que no podía hacer la esposa. Jesús se muestra en total desacuerdo con esa desigualdad de derechos. Y lo que viene a decir, en definitiva, es que el bien de la persona (en este caso, la esposa) está antes que toda ley y toda discusión teológica. Cf. P. BONNARD, *Evangelio según Mateo*, 419. Este pasaje ha motivado una amplia bibliografía, que se encuentra bien recogida en R. PESCH, *Das Markusevangelium*, vol. II, 126-127.

quier clase de gentes, también con las gentes sencillas del pueblo, que estaban obligadas al sometimiento legal, como todo el mundo en aquel país, y que si se liberaban de semejante sometimiento, se degradaban aún más como gente despreciable.

Y en cuanto a la renuncia a los bienes, tan fuertemente destacada en el episodio del hombre rico (Mc 10, 17-22 par), es decisivo recordar de nuevo que no se trataba de una exigencia *ascética*, ya que semejante cosa no encajaba, ni en la mentalidad de Jesús, que se contraponía por su no-ascetismo a Juan Bautista (Mt 11, 18-19; Lc 7, 33-34)<sup>101</sup>, ni en las ideas de sus oyentes que ciertamente no coincidían con las de los esenios y monjes del desierto<sup>102</sup>. Tampoco se trataba, primordialmente, de practicar la beneficencia, puesto que, en el diálogo posterior de Jesús con los discípulos (Mc 10, 23-30 par), no se hace mención alguna de eso. La cuestión es mucho más simple y, al mismo tiempo, bastante más radical. El hombre rico, al que invita Jesús al seguimiento, precisamente por eso, porque "tenía muchas posesiones" (Mc 10, 22 par), no pertenecía al pueblo sencillo (*óchlos*), es decir, no estaba entre la "multitud" sin nombre, sin bienes y sin dignidad alguna. Y lo que Jesús hace es invitarle a que se baje de su pedestal de riqueza y distinción para compartir con el pueblo pobre y simple su vida y su futuro. Pero, por lo visto, eso es lo que no entraba ni en su mentalidad ni en sus proyectos. Por eso, cuando Jesús afirma que "los que tienen dinero" (Mc 10, 23 par) no pueden entrar en el Reino de Dios (Mc 10, 25 par), en realidad lo que está reafirmando es la gran enseñanza que constituye el centro de los evangelios sinópticos, a saber: que el Reino es de los pobres (Lc 6, 20), del miserable pueblo que acudió en masa al enterarse del mensaje que anunciaba Jesús (Lc 6, 17-19; Mt 4, 23-25). Como es igualmente cierto que en el banquete del Reino no entran los instalados y los satisfechos, sino sólo los "despreciables" (Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24), el *óchlos* en su expresión más radical.

101. Cf. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK 1/2, Neukirchen, 1990, 188. Que Juan bautista era un asceta, está sólidamente atestiguado por Mt 3, 4. Cf. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, Salamanca, 1993, 204.

102. Por eso me parece fuera de lugar apelar a la renuncia a la propiedad que practicaba la comunidad de Qumram. Y menos aún, a las posibles influencias o paralelismos con el helenismo, ya que, como indicaré en el capítulo siguiente, las renunciaciones de los cínicos y estoicos (cf. M. HENGEL, *Seguimiento y Carisma*, 46-53) se sitúan exactamente en los antípodas de la mentalidad evangélica.

El hecho es que el "seguimiento de Jesús" se ha interpretado y se ha vivido (seguramente sin darse cuenta de ello) como un signo de privilegio y de distinción. De ahí que se ha interpretado y se ha vivido, con bastante frecuencia, como un cualificado elitismo. El elitismo de los más generosos y esforzados, de los que se consideran a sí mismos como los preferidos y, por eso, los más cercanos al ideal perfecto. Pero —también hay que decirlo— el elitismo de los que, por eso mismo se consideran (quizá sin pensarlo) por encima de los demás, con las consiguientes pretensiones de ser "los primeros". Que semejante pretensión estuvo muy presente en los discípulos de Jesús, es cosa que sabemos por los evangelios. Y enseguida la voy a situar en su debido contexto. Lo importante ahora es caer en la cuenta de que, por todo lo que acabo de decir, se comprende que Jesús tenía que presentar las exigencias del "seguimiento" con radicalismo y crudeza, precisamente a los que no parecían estar dispuestos a ser uno más entre el pueblo, ya fuera por su apego a la religión establecida y a la Ley que justificaba aquella religión, o simplemente porque sus intereses económicos o deseos de sobresalir les cerraban las puertas de acceso al Reino de Dios. A los demás, al pueblo sencillo, a la gente sin cultura y sin más aspiración que sobrevivir, Jesús no tenía que darles muchas explicaciones. Aquellas pobres gentes, sólo por vivir como vivían, ya estaban en el camino que vino a trazar Jesús. Por eso los evangelios insisten en que "las multitudes seguían a Jesús". Y dicen eso como la cosa más natural, casi sin darle importancia. Porque, efectivamente, era así.

Lo que quiero decir con todo esto es que se produjo una "sintonía" y hasta una "connaturalidad" entre lo que Jesús decía y lo que el pueblo escuchaba y quería escuchar. Por eso los evangelios insisten, una y otra vez, en que las multitudes se agolpaban junto a Jesús, no sólo porque los curaba de sus enfermedades, sino también porque se quedaban impresionados de sus enseñanzas. El final del sermón del monte es elocuente en este sentido: "Al terminar Jesús este discurso, las multitudes estaban impresionadas de su enseñanza" (Mt 7, 28). Y añade el mismo Mateo: "Al bajar del monte lo siguieron grandes multitudes de gente" (Mt 8, 1). Mientras que, en contraste con esta reacción del pueblo, los evangelios repiten, de diversas maneras, que los dirigentes religiosos se escandalizaban de lo que Jesús decía y hacía, hasta el extremo de la indignación que les llevaba a querer matarlo.

Jesús no vino a poner en tensión a la gente, por encima de lo que dan de sí las limitadas posibilidades del ser humano. Jesús vino a poner en tensión a quienes, valiéndose de la religión, del poder, de sus privilegios o de lo que sea, se dedican a exigir a la gente más de lo que la gente puede soportar. Con esto —que a primera vista parece tan simple y tan elemental— no quiero sino insistir en que el seguimiento de Jesús sólo resulta comprensible a partir del mensaje del Reino. Es decir, el seguimiento de Jesús resulta comprensible a partir del empeño por conseguir que la gente (toda la gente y no sólo algunos) viva más feliz y con mayor seguridad. No olvidemos nunca la relación determinante entre el Reino y la vida. Por eso, sin duda, el pueblo "siguió" entusiasmado a aquel Jesús que le daba vida, le dignificaba la vida y le prometía la plenitud de la vida.

Seguramente, la dificultad que tenemos muchos cristianos para comprender todo lo que esto representa, y más si se trata de verlo como la cosa más natural del mundo, está en que siempre hemos interpretado el *seguimiento de Jesús* desde una mentalidad *moralizante*. De manera que lo primero que exige el seguimiento del Señor es dominar y vencer los vicios y pasiones que nos empujan al pecado. Pero, claro está, todos sabemos de sobra que el "pueblo sencillo", la "gente sin importancia" (igual hoy que en tiempo de Jesús), tiene los mismos vicios y las mismas pasiones que el resto de los mortales. Más aún, la sociedad está organizada de manera que, con frecuencia, la degradación del "pueblo" salta más a la vista que las disimuladas degradaciones que se dan entre personas educadas, cultas y de buena familia. Ahora bien, desde el momento en que vemos las cosas así, nos resulta inconcebible que el *ámbito* (la gente de condición humilde y hasta los miserables) sea el primer seguidor de Jesús, antes incluso que los escogidos discípulos. La solución está en darse cuenta de que lo determinante del seguimiento no es la "moralidad intachable", sino la "identificación con lo débil" de este mundo. Lo cual no es "rebajar" las exigencias del seguimiento de Jesús, sino poner tales exigencias donde tienen que estar. Primero, porque el seguimiento lleva derechamente a la cruz (Mc 8, 34 par; 10, 32-34 par). Y la cruz es la expresión suprema de la debilidad y del fracaso. Segundo, porque si somos sinceros, estaremos de acuerdo en que lo más costoso en esta vida no es llevar una vida irreprochable, incluso mortificándose en lo que uno escoge libremente mortificarse. Lo más costoso en este

mundo es despojarse de toda pretensión de poder y dignidad, la sutil y engañosa pretensión que (por los motivos más sublimes de este mundo y del otro) termina llevando a bastantes individuos a situarse por encima de los demás, atropellando a quien sea necesario atropellar para llegar a la altura (quizá "espiritual") que se busca ciegamente.

### La mutua solidaridad

Jesús tuvo dificultades, enfrentamientos y conflictos casi desde el comienzo mismo de su ministerio público. Hasta que todo terminó como sabemos, en la ejecución y en la muerte violenta. Ahora bien, lo sorprendente es que Jesús tuvo dificultades y problemas, no sólo con los dirigentes religiosos y políticos, como sabemos, sino también con los "discípulos" y hasta con su propia familia. El único colectivo con el que jamás tuvo conflicto alguno fue precisamente el "pueblo" (*óchlos*). Sin duda alguna, el relato global de los evangelios sinópticos expresa con toda claridad, incluso con firmeza, que entre Jesús y el pueblo se produjo una mutua coincidencia, una sintonía profunda, cuyo resultado más patente fue la solidaridad incondicional de Jesús con el pueblo. Y también la solidaridad del pueblo en su relación con Jesús. Naturalmente, esta mutua solidaridad no fue el resultado de algo que ocurrió ocasionalmente, por una especie de casualidad. La razón de este hecho está, como enseguida explicaré, en que la enseñanza de Jesús sobre el Reino de Dios coincidió plenamente con lo que el pueblo esperaba y necesitaba. Pero antes de llegar a esta conclusión, es necesario recordar los datos que nos suministran los evangelios.

Que Jesús tuvo dificultades y conflictos *con los dirigentes religiosos*, es cosa que no vamos a descubrir aquí. En el relato de Marcos, desde el comienzo del capítulo segundo (la curación del paralítico), los que consideran a Jesús como un blasfemo son los letrados (Mc 2, 6-7). Desde entonces, los enfrentamientos de fariseos y letrados con Jesús se suceden constantemente en Galilea. A partir del primer anuncio de la pasión (Mc 8, 31 par), son los miembros del Sanedrín, sumos sacerdotes, senadores y letrados, quienes son presentados por los evangelios como los que se enfrentan con Jesús hasta el desenlace final de la muerte violenta<sup>100</sup>. Sobre este punto, no cabe duda razonable. Otra cuestión es el uso que hace el evangelio de Juan de la expresión "los judíos", que, en unos

casos, se refiere a Israel en general (2, 6, 13; 4, 22; 6, 4, etc.), mientras que, en numerosos textos, se trata indudablemente de los dirigentes del pueblo (Jn 1, 19; 2, 18, 20; 5, 10, 15, 16, 18, etc.)<sup>101</sup>.

Pero Jesús tuvo dificultades, no sólo con los dirigentes religiosos. También las tuvo *con su propia familia*, que lo tomó por loco, precisamente a causa de su entrega al pueblo (Mc 3, 20-21). Y, sobre todo, sabemos que tuvo problemas serios y frecuentes *con los "discípulos"*. Primero, porque, a veces, no entendían a Jesús (Mc 7, 18; Mt 15, 16), hasta protestar por las atenciones que se tenían con él (Mt 26, 8). Segundo, porque no comprendieron lo más importante, el sentido de la muerte de Jesús, hasta el punto de darles miedo preguntar sobre este asunto (Mc 9, 32; Mt 17, 23; Lc 9, 45). Y aquí el conflicto llegó a tal extremo que Pedro se enfrentó con Jesús, lo que provocó la palabra más dura que salió de sus labios, ya que, al calificar a Pedro como "Satanás" (Mt 16, 23; Mc 8, 33), Jesús lo considera como aquel que retuerce la verdad y habla la mentira. Y por eso, porque los "discípulos" no entendieron la entrega de Jesús hasta dar la vida, por esa razón, cuando llegó la hora de la pasión, Judas lo traicionó (Mc 14, 10-11; Mt 26, 14-16; Lc 22, 3-6), Pedro renegó de su relación con él (Mc 14, 30, 66-72 par), todos fallaron (Mc 14, 27) y a la hora de la verdad lo abandonaron (Mc 14, 50)<sup>102</sup>.

100. Con razón se ha dicho que "según el relato premarcano de la pasión, los motores principales de la muerte de Jesús fueron los sumos sacerdotes, fundamentalmente pertenecientes al grupo saduceo". X. ALEGRE, *Los responsables de la muerte de Jesús*, Revista Latinoamericana de Teología, 14 (1997), 167. En este punto de vista coinciden, por ejemplo, S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*, Bilbao, 1995, 57; W. REINBOLD, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu*, Berlín, 1994, 208.

101. Hay quienes piensan que, en esta manera de hablar, se expresa el profundo antisemitismo que ya se había impuesto en no pocas iglesias cristianas cuando se escribió el evangelio de Juan. Cf. para este punto, la información bibliográfica que ofrece H. KÜNG, *El Cristianismo. Esencia e Historia*, Madrid, 1997, 103-104. Con todo, como muy bien se ha dicho, la expresión "los judíos" no significa que el cristianismo joánico fuera antijudío. O. TUÑÍ, *Teología judía y cristología joánica*, Revista Latinoamericana de Teología, 15 (1998), 161.

102. Así era considerado, en el cristianismo primitivo, el falso maestro (cf. Rm 16, 17-20; 2 Co 11, 13-15; Hch 13, 10). J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 19.

103. Ya O. CULLMANN hizo notar las más que probables influencias que sin duda tuvieron los movimientos revolucionarios del tiempo de Jesús en el entorno mismo de sus discípulos, cosa que parece segura en el caso de Simón el Zelota e incluso seguramente se dio también en Judas y en Pedro. *Jesús et les*

Seguramente, aquello no fue un acto de cobardía. Lo más probable es que, en los cálculos de aquellos hombres, no entraba la idea del fracaso como un elemento esencial en la vida y el destino del Mesías. Como enseguida voy a indicar, el ascenso y el éxito eran cosas que se identificaban con el concepto del Reino que tenían los "discípulos".

Lo que acabo de decir es determinante. El abandono y la soledad final, en que se encontró Jesús, no fue algo que ocurrió por casualidad. Todo eso sucedió porque aquellos que presuntamente siempre hemos tenido por los más cercanos a él, los "discípulos", en realidad tenían pretensiones inconfesables. Quiero decir: aquellos hombres no entendieron que la solidaridad con el pueblo, la defensa de la vida, el proyecto del Reino, todo eso, pudiera y tuviera que llegar hasta el fracaso y la muerte. Por la razón que sea<sup>107</sup>, los discípulos tenían aspiraciones de situarse y subir. Y la prueba está en que discutían quién de ellos era el más importante (Mc 9, 33-34; Lc 9, 46) o quién tenía que ocupar el primer puesto (Lc 22, 24). Esta "ambición de rango", como se ha calificado acertadamente<sup>108</sup>, muestra que los discípulos participaban de lo que era costumbre establecida entre las personas de buena sociedad. Poco más o menos, lo mismo que les pasaba a los letrados, a quienes les gustaban "los primeros asientos en las sinagogas y los primeros puestos en los banquetes" (Mc 12, 38-39). En el fondo, lo que (por lo visto) no les cabía en la

*révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, 1970, 20-22. A aquellos hombres, dada su mentalidad revolucionaria-política, les resultaba muy difícil entender que Jesús se entregara a la muerte sin resistencia alguna.

107. Hay quienes piensan que, tanto la traición de Judas como las negaciones de Pedro, se explican por la tendencia al zelotismo que había en aquellos hombres. Ya he citado la opinión de Cullmann en este sentido. Pero, al menos en el estado actual de la investigación histórica, todo esto no pasa de ser una mera hipótesis, entre otras razones, porque no sabemos con exactitud el significado y el tipo de organización que tenían los movimientos revolucionarios en Palestina, en tiempo de Jesús. Por supuesto, en aquel tiempo no existían aún los zelotes, que se organizaron a partir del año 66. Más bien, parece que, hacia los años 30 del siglo primero, la situación era de relativa calma. Cf. H. GUEVARA, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid, 1985; U. RAPPAPORT, "How Anti-Roman Was the Galilee?", en L. I. LEVINE (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Nueva York, 1992, 95-102. Resume muy bien todo este asunto J. L. SICRE, *El Cuadrante*, parte II, *El mundo de Jesús*, Estella, 1997, 100-104.

108. J. MATEOS, *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, 152.

cabeza a los discípulos es que el Reino de Dios no era un proyecto para instalarse, subir y mandar (Mt 18, 1; Mc 10, 35-41; Mt 20, 20-24)<sup>109</sup>. Todo lo contrario. Jesús tuvo que decirles a aquellos hombres, una y otra vez, que si no cambiaban y se hacían como niños, es decir como personas insignificantes y desapercibidas en este mundo, no podían entrar en el Reino de Dios (Mt 18, 2-5; 19, 13-14; Mc 9, 36-37; 10, 13-15; Lc 9, 47-48; 18, 16-17). Más aún, a los que pretendían ser los primeros en el Reino, les aseguró que "no sabían lo que pedían" (Mc 10, 38 par). Porque el proyecto de Jesús es exactamente lo diametralmente opuesto a los que "dominan" y "se imponen con autoridad" (Mc 10, 42 par). La cosa está clara: si los evangelios acumulan esta cantidad de datos sobre el empeño y las tensiones, que hubo entre los discípulos, a causa de sus deseos (mal disimulados o incluso abiertamente manifiestos) de estar en los primeros puestos y de situarse sobre los demás, sin duda alguna eso se debe a que las pretensiones de "elitismo" y "distinción" de aquellos hombres constituyeron la dificultad más seria que existió entre ellos y Jesús.

Esta dificultad fue de tal magnitud que, por más extraño que parezca, llegó a poner en cuestión la fe de los discípulos. Incluso se puede afirmar que, en ocasiones, los incapacitó para creer en Jesús. En efecto, en los evangelios sinópticos<sup>110</sup>, siempre que se habla de los discípulos, en relación a la fe, es para poner esta relación en entredicho. De manera que, a veces, se llega a decir sencillamente que no tenían fe (Mc 4, 40) o que eran increyentes (*apistos*) (Mt 17, 17), ya que tenían una fe tan exigua (*oligopistía*) que en realidad era como un grano de mostaza o sea prácticamente nada (Mt 17, 20). En otros casos, se afirma de manera tajante que no creían (*apisteo*) (Lc 24, 11, 34) o que eran "lentos para creer" (Lc 24, 25). Pero lo más frecuente es que los evangelios califiquen a los discípulos de hombres de "poca fe" o de una fe escasísima (*oligopistoi*) (Mt 8, 26; 14, 31; 16, 8; Lc 12, 28, cf. v. 22). En el caso concreto de Pedro, además

109. En Mt 18, 1 y 20, 21 se hace mención expresa del Reino. Mc 10, 37 se refiere a "la gloria" (*δόξα*). Pero, por la respuesta de Jesús, en Mc 10, 38, es claro que se trata de algo relacionado con esta vida. En definitiva, lo que los Zebedeos pretendían era situarse junto a Jesús como los "privilegiados jueces de Israel". R. PESCH, *Das Markusevangelium*, vol. II, Freiburg, 1977, 155.

110. Otra cosa es el planteamiento del evangelio de Juan, en cuya teología particular entra, desde el comienzo, la relación positiva de los discípulos con la fe (Jn 2, 11).

de reprenderle por su exigua fe (Mt 14, 31), Jesús le dice que ha rezado por él "para que no pierda la fe" (Lc 22, 32), cosa que desgraciadamente debió ocurrir, puesto que el mismo Jesús añade: "Y tú cuando te arrepientas" (Lc 22, 32) o sea cuando vuelvas de tu descarrío<sup>111</sup>, "afianza a tus hermanos", lo que sugiere claramente que también los demás discípulos andaban deficientes en el asunto de la fe<sup>112</sup>. Todo esto, por lo demás, no nos debe sorprender. Porque si la fe (en los evangelios sinópticos) se relaciona directamente con el proyecto del Reino (Mc 1, 15), al no poder comprender tal proyecto, los discípulos no podían creer en Jesús.

El contraste, con todo lo que acabo de explicar, es la relación de Jesús con el pueblo (*ócblos*). Concretando más: el "pueblo" y las "mujeres" son los dos colectivos con los que Jesús (de nuevo, según los sinópticos) nunca tuvo conflicto alguno<sup>113</sup>. Por lo que se refiere al pueblo, contamos con el dato global de la masiva y constante afluencia de las "multitudes" para escuchar a Jesús y estar con él. Este dato se repite en los sinópticos más de cincuenta veces<sup>114</sup>. Obviamente, esto indica que aquellas gentes encontraban en Jesús una acogida y una aceptación que no encontraban en nadie más. Esta acogida no era simplemente expresión de respeto o interés "pastoral". Ni siquiera se puede decir que lo que básicamente estaba en juego era "ayudar" a los pobres, a los ignorantes o a los pecadores. En Jesús había algo más profundo y, si se quiere, más elemental. Su relación con el pueblo brotaba de una experiencia enteramente "visceral", en el sentido más estricto de la palabra. Los evangelios lo dicen utilizando el verbo *splanjnidsonai* (de *splanjna* = entrañas), que expresa la conmoción profunda que sentía Jesús a la vista de aquellas gentes

111. A eso se refiere el verbo que utiliza Lucas: *epistrepas*, que significa literalmente "volverse", "revertir" o simplemente "convertirse". Cf. M. ZERWICK, *Analýsis Philologica N.T. Graeci*, 201.

112. J. M. CASTILLO, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1998, 212-213.

113. Documentación más detallada sobre la relación de Jesús con las mujeres, en J. M. CASTILLO, o.c., 103-104.

114. Exacramente ocho veces con el término *laós* (Lc 6, 17; 7, 1; 19, 48; 20, 1. 9. 45; 21, 38; 24, 19). Y cuarenta y ocho veces con *ócblos* (Mt 4, 25; 5, 1; 7, 28; 8, 1; 9, 8. 36; 11, 7; 12, 46; 13, 2. 34. 36; 14, 13. 14. 15; 15, 10. 32; 19, 2; 22, 33; 23, 1; Mc 2, 4. 13; 3, 9. 32; 4, 1; 6, 34; 7, 14. 17; 8, 34; 10, 1; 11, 18; 12, 37; Lc 4, 42; 5, 1. 3. 15. 19; 6, 17; 7, 24; 8, 4. 19; 9, 11. 12; 11, 27. 29; 12, 1. 54; 13, 17; 14, 25.

desamparadas, "como ovejas sin pastor" (Mt 9, 36; 14, 14; 15, 32; cf. 20, 34; Mc 1, 41; 6, 34; 8, 2; 9, 22). Aquí es importante recordar que, en el Nuevo Testamento, se habla de las "entrañas" en sentido figurado, para expresar la sede de los sentimientos. De ahí que, en los escritos de Pablo, con esa palabra se afirma el anhelo cordial de comunión con las personas a quienes más se quiere (2 Co 7, 15; Flp 1, 8; Flm 7. 12. 20). Por eso el verbo *splanjnidsonai* (no en voz activa, sino deponente pasivo) expresa la acogida misericordiosa a los que se ven humillados y a los insignificantes. Es, como se ha dicho muy bien, "la actitud básica y decisiva de toda acción, que, por ser fundamentalmente humana, es esencialmente cristiana"<sup>115</sup>. De ahí que, según creo, no se trata de que Cristo "como Salvador escatológico actúa desempeñando el papel de Dios"<sup>116</sup>. Lo que Jesús sentía, a la vista del pueblo, era más simple, yo diría que más humano. Era la conmoción entrañable que se repite en las parábolas y que manifiesta la bondad profunda, la sintonía visceral, del padre ante el hijo perdido y encontrado (Lc 15, 20) o del samaritano ejemplar ante el moribundo que se desangra (Lc 10, 30 ss) e incluso el asombroso perdón del amo que liquida, sin más, la cuenta del que le debe una millonada (Mt 18, 27).

Así era la sintonía de Jesús con el pueblo. Jesús nunca quiso dominar a la gente o mandar sobre las masas, por más necesitadas que estuvieran. Y menos aún pretendió manipular a nadie. De manera que cuando quisieron "hacerlo rey" (Jn 6, 15; cf. v. 2. 5) no consintió tal cosa y "se retiró al monte, él solo" (Jn 6, 15). Jesús no fue "populista". Porque incluso cuando el pueblo le aclama, al llegar a Jerusalén (Mt 21, 8. 9. 11; Lc 19, 39), no muestra pretensión alguna de aprovechar la situación y hacerse con el mando, sino todo lo contrario, se va al templo y allí realiza un acto provocativo (Mc 11, 15-18 par; Jn 2, 14-16), que, de hecho, resultó ser la acusación más fuerte que tuvieron las autoridades religiosas para decretar su muerte (Mt 26, 61 par)<sup>117</sup>. Más aún, Jesús anunció

115. H. KÖSTER: TW/NT VII, 553.

116. N. WALTER, *splanjnidsonai*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del N.T.*, vol. II, Salamanca, 1998, 1470.

117. Como se ha dicho acertadamente, si bien no es probable que fuera la acción de Jesús en el templo la que provocara, por sí sola, el que lo mataran, sí debió contribuir a que arrestaran a Jesús. X. ALEGRE, *Los responsables de la muerte de Jesús*, 155.

tres veces que lo iban a matar (Mc 8, 31 par; 9, 31 par; 10, 33 par). Y Jesús sabía eso porque, como ya dijo acertadamente J. Jeremías, "el curso exterior de su ministerio tuvo que obligar a Jesús a contar con una muerte violenta"<sup>118</sup>. Precisamente por sus repetidos e insistentes comportamientos en solidaridad con el pueblo, con pobres, enfermos, endemoniados, pecadores y gentes marginales. Porque, con relativa frecuencia, muchas personas que sintonizan profundamente con la religión, y más aún si viven de la religión, se ponen nerviosas ante los comportamientos de quienes sintonizan profundamente con el pueblo, sus problemas, sus derechos y sus reivindicaciones. Y no digamos nada si la sintonía es, no ya con el pueblo (así, en general), sino más concretamente con las gentes marginales, esas gentes que provocan rechazo y repugnancia a las "personas dignas", a la "gente respetable". Esto pasaba en el tiempo de Jesús y sigue pasando ahora. Por eso, a mí me parece que no es exageración alguna afirmar que la solidaridad con el pueblo, incluso (afinando más) la solidaridad con la gente que nos resulta despreciable (eso incluía ciertamente el *óchlos*), fue lo que llevó a Jesús a decir y hacer cosas que le precipitaron (dadas las leyes del tiempo) en la muerte violenta y humillante con que terminó sus días.

Pero los evangelios no hablan sólo de la solidaridad de Jesús con el pueblo. Tanto o más, se destaca la solidaridad del pueblo con Jesús. Seguramente, el dato más elocuente, en este sentido, está en que los evangelios muestran, no sólo el *enfrentamiento de los dirigentes con Jesús*, sino, al mismo tiempo, también el *enfrentamiento de los dirigentes con el pueblo*. En efecto, ya en el capítulo segundo de Marcos, cuando Jesús cura al paralítico (Mc 2, 1-12 par), el pueblo acude masivamente a Jesús (Mc 2, 4), mientras que los letrados lo acusan de blasfemia (Mc 2, 6-7 par). Y el contraste resulta más elocuente si tenemos en cuenta que el relato termina diciendo que "todos se quedaron atónitos y alababan a Dios" (Mc 2, 12; Mt 9, 8). En consecuencia, "toda la multitud (*óchlos*) fue acudiendo a donde él estaba y se puso a enseñarles" (Mc 2, 13). El mismo contraste se repite en un episodio significativo: el rechazo, por parte de Jesús, de las tradiciones sobre la pureza ritual, un asunto de enorme importancia práctica para la vida del pueblo<sup>119</sup>. En este caso, frente a la acusación de fariseos y letrados (Mc 7, 5; Mt 15, 10), a los que Jesús les

echa en cara cosas muy desagradables (Mc 7, 6-13 par), enseguida el mismo Jesús "convoca a la multitud" (Mc 7, 14) y le expone su enseñanza sobre el tema. Y el contraste sigue. Más adelante, cuando Jesús baja del monte de la transfiguración, el pueblo acude a él (Mc 9, 15), mientras que los letrados discuten con los discípulos (Mc 9, 14). Otra vez nos encontramos con la contraposición entre los dirigentes y la multitud. Al comienzo del capítulo diez de Marcos, se repite el mismo contraste: por una parte, el pueblo se reúne con Jesús y éste se pone a enseñar a la gente (Mc 10, 1 par), pero enseguida se acercan unos fariseos con intención de ponerlo a prueba (Mc 10, 2) y, naturalmente, el enfrentamiento fue inevitable, porque Jesús llega a decirles que tienen el corazón endurecido (*sklerokardía*) (Mc 10, 5).

Mención aparte hay que hacer de la confrontación entre las autoridades y el pueblo (*óchlos*) en el evangelio de Juan. De manera que el conflicto, en este sentido, se hace notar con más fuerza. Por ejemplo, en la controversia que se produce con ocasión de la fiesta de las Chozas, mucha gente del pueblo cree en Jesús (Jn 7, 31) y eso precisamente es lo que provoca que los sumos sacerdotes y los fariseos manden guardias para detenerlo (Jn 7, 32). Está claro que, según el evangelio de Juan, los dirigentes no soportaban la solidaridad del pueblo con Jesús. Y es que el desprecio de aquellas autoridades hacia el pueblo era tal que, cuando los policías del templo volvieron diciendo que "nadie hablaba como Jesús" (Jn 7, 46), la reacción de los fariseos es cosa que hace pensar.

119. Una buena presentación del problema, con bibliografía, en J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, 325-326. Las consecuencias legales que todo esto comportaba están bien analizadas por J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 285-354.

120. En Mc 9, 19, se dice que Jesús reaccionó diciendo: "¿Generación sin fe! ¿Hasta cuándo tendré que soportaros?". Pero, en el relato paralelo de Mateo, se explica que la falta de fe no estaba en el pueblo, sino en los discípulos, que fueron los que no pudieron expulsar al demonio (Mt 17, 20). Por más que la "generación" de Mt 17, 17 pueda tener un sentido "típico", si es que se aplica a todo Israel, en Mt 17, 19-20 está claro que donde estaba la falta de fe era en los discípulos. Cf. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK II/2, Neukirchen, 1990, 522; 524-525; L. VAGANAY, *Les accords négatifs de Matthieu-Luc contre Marc. L'épisode de l'enfant épileptique (Mt 17, 14-21; Mc 9, 14-29; Lc 9, 37-43a)*, en VV.AA., *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail* (BT.B 1), 1954, 405-425.

118. *Teología del Nuevo Testamento*, vol. II, 323.



Porque llegan a elogiar la increencia de los jefes, que se contraponen a "ese pueblo, que no entiende de la Ley y está maldito" (Jn 7, 49). Aquí el enfrentamiento con Jesús y el enfrentamiento con el pueblo vienen a coincidir exactamente. Por lo demás, sabemos que las autoridades religiosas tomaron la decisión definitiva de acabar con Jesús precisamente cuando se dieron cuenta de que "todos", o sea el pueblo en general<sup>121</sup>, iban a creer en él (Jn 11, 48).

Pero, sin duda alguna, a partir de la entrada de Jesús en Jerusalén, la tensión entre las autoridades y el pueblo se acentúa hasta el límite. Acabo de recordar que la sentencia de muerte se tomó justamente por el peligro que representaba, para los dirigentes, la aceptación popular que Jesús obtenía (Jn 11, 47-48). Pues bien, estando así las cosas, se comprende que "los sumos sacerdotes y los letrados buscasen una manera de acabar con él", al tiempo que "la multitud estaba impresionada de su doctrina" (Mc 11, 18 par). Y enseguida se insiste en que "se le acercaron los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores" con preguntas insidiosas (Mc 11, 27 par), pero no se atrevieron a decir lo que pensaban porque el pueblo estaba de parte de Jesús (Mc 11, 31 par). Exactamente lo mismo se repite al concluir la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 12 par). Y Marcos termina esta larga serie de contraposiciones diciendo que "la multitud, que era grande, lo escuchaba disfrutando" (*edéos*)<sup>122</sup> (Mc 12, 37), precisamente cuando Jesús pone de manifiesto la contradicción de la doctrina de los letrados (Mc 12, 35-36).

Pero aquí se plantea una duda: ¿no tuvo el "pueblo" (*óchlos*) una participación activa cuando detuvieron (Mc 14, 43 par) y cuando condenaron a muerte a Jesús (Mc 15, 15)? De manera global, se puede responder, como bien indica X. Alegre, que según el relato (sin duda previo a Marcos) de la pasión —y en principio parece responder a la historia—, los

121. En Jn 11, 45, se dice que el problema se planteó a causa de los "judíos" que creyeron en Jesús, después de la resurrección de Lázaro. Aquí tenemos un dato elocuente para ver que el cristianismo joánico no era anti-judío. Cf. J. ORIOL TUÑÍ, *Teología judía y cristología joánica*, Revista Latinoamericana de Teología, 15 (1998), 148-149.

122. Este adverbio se deriva de *édys*, que significa "agradable" o "dulce". Mc lo utiliza en relación al verbo *akoúo*, "escuchar" (6, 20; 12, 37). Indica claramente que el *óchlos* disfrutaba escuchando a Jesús. Cf. H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del N.T.*, vol. I, 1768.

motores principales de la muerte de Jesús fueron los "sumos sacerdotes", fundamentalmente pertenecientes al grupo saduceo. Pues fueron ellos sobre todo los que se sintieron profundamente inquietos y cuestionados en su autoridad y modo de "dirigir" al pueblo, por la actividad y enseñanzas de Jesús<sup>123</sup>. Este juicio de conjunto se ve confirmado por la indicación de Marcos y Mateo según la cual fueron los sumos sacerdotes los que incitaron a la "multitud" a pedir la muerte de Jesús (Mc 15, 11; Mt 27, 20)<sup>124</sup>. Lo que no quiere decir necesariamente que fuera todo el pueblo el que pidió que lo mataran. Lo más que se puede decir, en este punto concreto, es que la decisión de los sacerdotes "debió satisfacer a buena parte del pueblo de Jerusalén, que vivía del Templo, y a algunos peregrinos que habían subido para la fiesta"<sup>125</sup>. Insisto en que el público, que se pudo dejar influenciado por la presión de los dirigentes religiosos, tuvo que ser gente de Jerusalén, que, por una parte, tenían intereses en el comercio del Templo; pero, por otro lado, es casi seguro que se sentirían inquietos ante la denuncia y la intervención provocativa de Jesús precisamente por aquel comercio que se practicaba en el lugar santo. Por lo demás, aquí parece oportuno recordar cómo concluye Lucas el relato de la pasión: "Todas las multitudes (*pántes óchloí*)... viendo lo que había ocurrido, fueron regresando a la ciudad, dándose golpes de pecho" (Lc 23, 48). El "pueblo", en definitiva, no estuvo de acuerdo con la ejecución de Jesús. Y se arrepintió del macabro espectáculo<sup>126</sup>. Al menos, ésa es la interpretación que recogió la tradición de Lucas.

Pero la solidaridad del pueblo con Jesús llegó más lejos. Llegó hasta el extremo de que tal solidaridad defendió eficazmente a Jesús de una muerte más temprana. Quiero decir: a Jesús no lo mataron antes precisamente porque las autoridades se dieron cuenta de que atentar contra Jesús habría sido lo mismo que atentar contra el pueblo. Hasta ese punto se vio la identificación del pueblo con Jesús. Por eso, los textos

123. *Los responsables de la muerte de Jesús*, 167.

124. Cf., en este sentido, S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús. La Historia*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1995, 49.

125. X. ALEGRE, o.c., 168.

126. Darse golpes de pecho es, según Lc 18, 13, la expresión del arrepentimiento que caracteriza al que se siente indigno y no está de acuerdo con una conducta determinada. Cf. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, 1993, 490.

evangélicos insisten en que los dirigentes "tenían miedo" a la posible reacción del pueblo (Mc 12, 12; Mt 21, 26. 46; cf. J, 45-48)<sup>127</sup>. Incluso Herodes no se atrevió a atentar contra Jesús por la misma razón (Mt 14, 5). Es significativo que, quienes detentaban el poder, no tuvieron miedo a los discípulos. Ni jamás se habla en los evangelios de la posible reacción de los que, presuntamente, siempre hemos tenido por los más cercanos a Jesús y sus más incondicionales seguidores. Todo lo contrario: uno de tales discípulos fue el que vendió a Jesús, para gestionar su muerte lo antes posible. Y otro, cuando llegó la hora de la verdad, se puso a "echar maldiciones y jurar", en el sentido de que no conocía a Jesús, ni tenía nada que ver con él (Mc 14, 71 par). Los demás, lo abandonaron, como sabemos. Y algunos terminaron en tal estado de desengaño, que perdieron toda posible esperanza (Lc 24, 19-24).

Está claro: la solidaridad con el pueblo (pobres, enfermos, pecadores, marginados sociales...) llevó a Jesús a hacer y decir cosas que, dadas las leyes y autoridades religiosas de aquella sociedad, le acarrearón la muerte violenta. Esto está dicho en cualquier estudio serio sobre el Jesús histórico y en la mayor parte de las cristologías actuales bien documentadas. Pero también es claro que el pueblo comprendió perfectamente lo que representaba la conducta y la enseñanza de Jesús. Los entendidos en religión no lo entendieron. Lo comprendieron las gentes que en esta vida no pintan nada. Y aquellas gentes respondieron con una solidaridad tan honda que, en los evangelios, tales gentes aparecen como el gran colectivo que entendió exactamente lo que Jesús quería comunicar. Y, además, como el único grupo que se identificó con Jesús, hasta ser su defensor más firme frente a quienes, desde muy pronto, quisieron quitarle la vida y extinguir su memoria.

### Conclusión

Cualquier persona que haya leído algo de teología sabe que, lo que llamamos genéricamente la "vida cristiana", se ha entendido siempre a partir del concepto de "discípulo" de Jesús. La conclusión final del estu-

127. Aunque propiamente, en el evangelio de Juan, a Jesús no lo matan antes porque no había llegado su "hora" (Jn 7, 30). Juan "teologiza" lo que, según los sinópticos, fue una de las consecuencias de la mutua identificación que se produjo entre Jesús y el pueblo.

dio (ya varias veces citado) de Martin Hengel lo expresa muy bien: "Seguimiento y discipulado empezaron a ser expresión absoluta de la existencia cristiana en la comunidad postpascual, perseverando en la idea de que todos los creyentes estaban puestos al mismo tiempo al servicio del Cristo de Dios"<sup>128</sup>. Si estoy en lo cierto, esto quiere decir que el "ser creyente" se interpreta a partir del "ser discípulo", con todas las exigencias que, desde el Evangelio, eso lleva consigo. Ahora bien, todo esto significa, entre otras cosas, que la fe cristiana se entiende a partir de los "discípulos", no a partir del "pueblo". Lo cual, a su vez, quiere decir que el Reino de Dios (y la pertenencia a él) se entiende también desde el "discipulado", es decir, desde el grupo de los "escogidos", los "predilectos", los "selectos", etc.

Y, sin embargo, si algo ha quedado claro en este capítulo es que, según el gran relato de los evangelios sinópticos, el colectivo que entendió a Jesús y sintonizó con él, hasta el final, no fue el de los discípulos, sino el desorganizado y hasta deforme colectivo que de hecho era el pueblo sencillo, la gente ignorante y mal vista por los entendidos, los observantes y los situados en puestos de dignidad y autoridad. Ahora bien, decir esto es introducir un elemento nuevo, extraño, incluso desconcertante en nuestra manera habitual de entender y vivir la espiritualidad cristiana y también la eclesiología. Porque de sobra sabemos que, entre cristianos, hablar de espiritualidad y hablar de Iglesia es lo mismo que hablar de "escogidos" y de "selectos". Eso son, eso tienen que ser, los "hombres espirituales". Y eso son y tienen que ser los "hombres de Iglesia". El principio de "selección" es determinante, lo mismo para la vida espiritual que para la vida eclesial. Y sin embargo, habría que estar ciegos para no darse cuenta que todo ese planteamiento necesita ser sometido a una seria revisión, desde el momento en que todo eso se piensa desde el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios.

En efecto, por lo que se refiere a la eclesiología, sabemos muy bien que, según los evangelios, Jesús escogió a los discípulos. Y de entre los discípulos, escogió a los Doce. A partir de ahí, los teólogos han elaborado una reflexión y unos dogmas sobre la estructura jerárquica de la Iglesia. Aquí no se trata de poner en duda y, menos aún, negar la razón de ser y la necesidad de tal estructura. Lo único que se pretende es que

128. *Seguimiento y Carisma*, 128.

caigamos en la cuenta de que los evangelios dicen otras cosas, sobre los discípulos y sobre los Doce, que (por lo que sea) no se suelen decir en los tratados de eclesiología. Sabemos que Jesús "llamó a sus doce discípulos y les dio autoridad" (*exousía*) (Mt 10, 1. Cf. Mc 3, 15; 6, 7; Lc 9, 1; 10, 19). Pero lo que los tratados sobre la Iglesia no suelen decir es que Jesús prohibió severamente a los discípulos ejercer la *exousía* (Mc 10, 42 par) desde la pretensión de estar por encima de los demás (Mc 10, 37-38. 43-45 par). Como tampoco se dice, en esos tratados, que el mismo Jesús cortó en seco las repetidas aspiraciones de los discípulos de colocarse los primeros. De manera que, como bien sabemos, Jesús les dijo a los discípulos, una y otra vez, que si no se hacían como unos "don nadie" (tema de los "niños") no podían ni entrar en el Reino de Dios. Los libros que explican cómo tiene que funcionar la Iglesia, con frecuencia, se callan estas cosas. Es verdad que todo esto se suele enseñar en meditaciones de "espiritualidad sacerdotal", pero se suele silenciar o marginar en los estudios sobre la jerarquía eclesiástica. De la misma manera que no se suele encontrar, en los tratados dogmáticos sobre la Iglesia, el pasaje sobrecogedor de Jesús mandando a sus discípulos que vayan por la vida haciendo lo que, en aquel tiempo, hacían los esclavos: lavar los pies a los demás (Jn 13, 1-17). Estas enseñanzas sobre los "discípulos", sobre los "Doce", están muy claras y muy repetidas en los evangelios. ¿Por qué se han quedado para la espiritualidad y no han entrado en la dogmática? ¿En virtud de qué criterio los textos evangélicos, que pueden fundamentar el poder, se han tomado como argumentos estructurantes de la Iglesia, mientras que los pasajes, en los que Jesús habla tan claro de colocarse en el último lugar, se ven como piadosos consejos a los que no se les da más alcance que a limenar la espiritualidad de los buenos sacerdotes? Al decir estas cosas, no se trata de disminuir el aprecio hacia la autoridad eclesiástica. Lo único que se pretende es que la estructura de la Iglesia no se entienda exclusivamente desde la categoría de "poder", sino que, junto con la autoridad que Dios quiere que tengan quienes ejercen funciones de responsabilidad y de gobierno, se vea a la Iglesia como signo del Reino de Dios. Y, por tanto, como signo de identificación, no con los "selectos" de este mundo, sino con los "últimos" y los "nadies", aquellos que, en tiempos de Jesús eran marginados y despreciados, como lo siguen siendo en la actualidad.

Por lo que se refiere a la espiritualidad cristiana, cualquier persona entendida en este asunto sabe perfectamente que hablar de una sólida "espiritualidad" es lo mismo que hablar de una sólida "selección". Porque es claro que, en la opinión comúnmente establecida en los ambientes religiosos, una persona "espiritual" es una persona "selecta", un alma "escogida", "preferida" y singularmente "amada" por Dios. Esto es lo que se ha dicho siempre en seminarios, noviciados, retiros y cursos de espiritualidad. De esta manera, las personas "espirituales" (sin pensarlo y sin darse cuenta de lo que han vivido o están viviendo) han fomentado una seguridad en sí mismos, una estima de sí mismos, una secreta conciencia de superioridad sobre los demás, particularmente en relación a la "gentuza" del pueblo ignorante, que les ha llevado (también sin darse cuenta de ello) al refinadísimo y "piadoso" menosprecio hacia los que andan perdidos, los alejados, el populacho que no entiende de las cosas de Dios y vive empecatado. Ahora bien, si algo ha quedado claro en este capítulo, es que todo este extraño montaje de "espiritualidad" (al que estamos tan acostumbrados) es el procedimiento más eficaz para incapacitarse a la hora de entender lo que es y lo que representa el Reino de Dios. Y es que, desde que empezamos a leer la Biblia, nos dijeron que el "pueblo de Dios" era el pueblo "escogido". Los demás pueblos eran los paganos, los que vivían en el error y en las tinieblas, los que iban derechos a la perdición. Luego nos enseñaron a leer el Evangelio. Y en el Evangelio nos hicieron descubrir que también había hombres "escogidos": los "discípulos", los "llamados" al seguimiento de Jesús. Los "preferidos" a los que Jesús había sacado del extravío en que vivía el pueblo. Y yo entiendo que se hayan dicho y se sigan diciendo estas cosas. Porque una lectura más o menos superficial del Evangelio da pie para ello. Pero la realidad se ve muy distinta, cuando se intenta profundizar en lo que realmente dicen los evangelios.

Al decir estas cosas, no pretendo afirmar que el seguimiento de los discípulos no sea ejemplar para los cristianos. Eso es un dato que está muy claro en los evangelios y del que, por tanto, no podemos prescindir. Además, si las comunidades primitivas destacaron tanto el hecho del discipulado y la presencia de los discípulos en la vida y el ministerio de Jesús, sin duda eso se debe a que el hecho y el ejemplo de los discípulos es fundamental para los cristianos. Pero al mismo tiempo es decisivo dejar muy claro que el seguimiento de los discípulos no es el

único modelo para los creyentes en Jesús. Ni siquiera es el modelo primero y determinante, a partir del cual se ha de entender, en todo caso, lo que es seguir a Jesús. Porque eso no consiste en el acceso a un grupo de "selectos", que, por eso mismo, se ven a sí mismos como distintos del resto de la gente e incluso como superiores a la gente, situados en un rango aparte o en un estadio superior. Esto, de hecho, ocurre con más frecuencia de lo que nos imaginamos. Y ocurre sin que nos demos cuenta los que nos sentimos "llamados" y "preferidos". Pero esto, en la medida en que es así, se convierte en la perversión más sutil y más radical del cristianismo. Lo repito porque me parece decisivo insistir en ello: *cuando el seguimiento y la espiritualidad generan conciencia de superioridad* (por más sutil e inconsciente que eso sea), *la fe en Jesús se pervierte y el Reino de Dios resulta imposible de entender y de ser vivido.*

La razón última de todo esto está en una cosa que es tan fácil de entender como difícil de asimilar: *desde arriba*, es decir, desde la posición del que se coloca por encima de los demás (por la razón que sea), sólo se puede producir y comunicar sufrimiento y, en último término, destrucción y muerte. Únicamente *desde abajo*, es decir, desde la situación del que no se considera superior a nadie, es posible querer a las personas y, por tanto, comunicar vida y felicidad. Y pienso que es necesario llevar esto hasta sus últimas consecuencias. Lo voy a explicar con un ejemplo muy simple que ya he utilizado en alguna otra ocasión. Un día, hace tiempo, alguien me preguntó: "¿Usted me quiere *ayudar* o Usted me *quiere*?". No supe qué responder. En la vida, hay mucha gente dispuesta a "ayudar". Pero se encuentran pocas personas dispuestas a "querer". No olvidemos que la relación de "ayuda" es asimétrica: el que ayuda está en un plano superior al que es ayudado. Y aquí está lo malo. ¡Qué duro y qué humillante es para cualquiera cuando se ve obligado a decir que tiene que vivir de las "ayudas" que recibe! Vivir de "ayudas" es vivir en una humillación constante. Porque es depender de otros. Es estar por debajo de otros. La gente normal, todo el que no es un cara dura o un depravado, si es sincero, dirá que no necesita "ayudas"; lo que necesita es "cariño". Porque la relación de cariño es relación de *igualdad*. Y es, además, una relación *recíproca*: cuando dos personas se quieren, los dos dan y los dos reciben. Pero, sobre todo, la relación de ayuda es una relación que *domina* el que la presta: yo puedo ayudar hasta donde quiera. Mientras que la relación de cariño es una relación que nunca sabemos

hasta dónde nos puede llevar. A Jesús, de hecho, lo llevó hasta la muerte. Desde el momento en que su relación con el pueblo fue una relación "visceral" (algo que le salía, no de las ideas sino de las entrañas), aquello podía terminar de cualquier manera. Y sabemos como terminó. Por eso, en el fondo y con tanta frecuencia, nos da miedo querer. Y nos da miedo que nos quieran.

Si he hablado de esta cuestión concreta, de la "ayuda" y el "cariño", es porque me parece que representa una expresión muy sencilla y muy fuerte de lo que, en concreto, es dar vida, respetar la vida y dignificar la vida de los seres humanos. Quiero decir que aquí tenemos un ejemplo concreto y fuerte de lo que Jesús quiso decir cuando se puso a hablar del Reino de Dios. Y por eso —ahora se comprende mejor— el Reino de Dios no es, ni puede ser, para selectos. Porque los selectos pueden ser (y lo serán, sin duda) perfectos, intachables y ejemplares. Lo que no sé si serán es personas capaces de dar y de recibir cariño, especialmente de aquellos que, según la estimación socialmente admitida, no merecen cariño. En otras palabras, es sumamente problemático que los selectos puedan dar vida a los que menos vida tienen. Y es problemático, por no decir imposible, que los selectos puedan ser sujetos capaces de enterarse y de vivir lo que es el Reino de Dios.

Segunda Parte

EL REINO DE DIOS  
EN LA TEOLOGÍA DE PABLO

## EL PROBLEMA

## De los sinópticos a Pablo

Cuando se leen los escritos del Nuevo Testamento, poniendo la atención en el tema del Reino de Dios, enseguida se da uno cuenta de que existe una diferencia importante, en cuanto se refiere a este asunto, entre los evangelios sinópticos, por una parte, y los demás escritos del Nuevo Testamento, por otra parte. Esta diferencia se advierte, ante todo, en que el Reino de Dios, como expliqué en el capítulo primero, es "el punto central en el mensaje de Jesús"; según los sinópticos, mientras que, en los otros escritos del Nuevo Testamento, el Reino ocupa un lugar enteramente secundario. Y la prueba inmediata (y también la más simple) de lo que acabo de decir está en que, mientras los tres evangelios sinópticos hablan más de 120 veces del Reino de Dios, en todo el resto de los escritos neotestamentarios se menciona el Reino sólo 36 veces. Este solo dato estadístico ya nos está indicado que aquí tropezamos con un problema bastante serio: ¿cómo se explica que la cuestión central del mensaje de Jesús deje de serlo para todos los demás autores del Nuevo Testamento que, por principio, dependen de Jesús y se inspiran en su mensaje? ¿Se trata simplemente de una diferencia de voca-

1. A. LINDEMANN, *Herrschaft Gottes/Reich Gottes*, V, *Neues Testament und spätantikes Judentum*, en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XV, 201, con amplia bibliografía en pg. 215-218.
2. Además de los 11 textos del "corpus paulino" que enseguida voy a enumerar, se habla del Reino de Dios en: Jn 3, 3. 5; Hch 1, 3. 6; 8. 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31; 1 Tm 1, 17; 6, 15; 2 Tm 4, 1. 18; Hb 12, 28; St 2, 5; 2 Pe 1, 11; Ap 1, 9; 11, 15. 17; 12, 10; 15, 3; 17, 14; 19, 6. 16.

bulario o la diferencia es más profunda, de manera que afecta a los contenidos teológicos? Por lo que expliqué en la introducción de este libro, quedó claro que aquí no se trata de analizar este problema y aportar una posible solución.

Pero, al estudiar el tema del Reino de Dios desde el punto de vista que se ha planteado en el análisis de los evangelios sinópticos, nos encontramos con una cuestión que no se puede soslayar. Me refiero a la teología de Pablo sobre el Reino. El problema no está principalmente en que Pablo y las cartas llamadas deuteropaulinas (Efesios y Colosenses) utilicen sólo 11 veces la expresión "Reino de Dios"<sup>3</sup>. La cuestión está en que Pablo se refiere al Reino de manera que, si no se tienen muy en cuenta los *condicionamientos culturales* que, sin duda, determinaron la forma en que Pablo habla sobre el Reino de Dios, se puede desviar la atención de lo que los evangelios nos enseñan acerca de la relación entre el Reino y la vida. Por otra parte, es importante caer en la cuenta de que, al decir esto, no se trata de un prejuicio caprichoso o malintencionado. Porque la historia del cristianismo en los siglos siguientes da pie para pensar que, efectivamente, no pocos autores cristianos se dejaron influenciar notablemente por los condicionamientos culturales que ya se notan en los escritos de Pablo y que, con el paso del tiempo, dificultaron (quizá más de lo que imaginamos) la correcta inteligencia de lo que los evangelios nos dicen sobre la relación entre el Reino de Dios y esta vida.

### Posibles peligros

Antes de seguir adelante y, por supuesto, antes de analizar más en concreto el problema que aquí se plantea, es necesario dejar claras algunas cuestiones previas, para evitar posibles malentendidos en este asunto que, sin duda, es delicado.

Cualquier persona medianamente familiarizada con los escritos originales del cristianismo sabe que Pablo ha sido (y en buena medida

3. Entre otras razones, porque sólo analizar la problemática que plantea el tema el Reino en el libro del Apocalipsis llevaría consigo un estudio que rebasa con mucho los límites de este libro. Para hacerse cargo de la complejidad de este asunto, léase, por ejemplo, J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid, 1998, 429-432.
4. Rm 14, 17; 1 Co 4, 20; 6, 9-10; 15, 24-25. 50; Ga 5, 19-21; Ef 5, 3-5; Col 1, 11-14; 4, 11; 1 Ts 2, 10-12; 2 Ts 1, 4-5.

sigue siendo) una figura controvertida. Sabido es que Nietzsche hizo de Pablo el auténtico fundador del cristianismo, y al mismo tiempo su gran falsificador: el "antitipo del portador de la buena noticia", "el genio del odio, de la lógica inexorable del odio"<sup>4</sup>. Pero no sólo Nietzsche. Como se ha dicho muy bien, también ha habido teólogos cristianos, tan superficiales e insensatos como para reclamar, con el eslogan de "¡Volver a Jesús!", el "abandono del cristianismo paulino"<sup>5</sup>. Por eso, lo primero que aquí debe quedar muy claro es que sin Pablo, el cristianismo no sería lo que es. Ni la Iglesia tampoco. Es evidente que sin las aportaciones que Pablo hizo a la teología de la fe, de la libertad cristiana, de la justificación, por poner sólo algunos ejemplos, los cristianos no tendríamos las posibilidades que, de hecho, tenemos para un conocimiento más profundo y una experiencia más coherente del mensaje de Jesús.

Porque, para muchas personas, en lo que acabo de decir está el problema fundamental que plantea Pablo. En efecto, sabemos que Pablo no conoció al Jesús histórico. Pero no sólo eso. Porque además, según el controvertido texto de 2 Co 5, 16, parece que a Pablo ni siquiera le interesó el conocimiento de Cristo "según la carne"<sup>6</sup>. La verdad es, sin embargo, que Pablo afirma, en ese extraño pasaje, que el conocimiento del Jesús terreno no es suficiente. Según parece, esta argumentación tendría que ver con el esfuerzo de Pablo por rechazar el reproche que le hacían algunos de que no había conocido a Jesús, con lo cual se cuestionaba además su condición de apóstol<sup>7</sup>. En cualquier caso, y sea cual sea la interpretación que se le dé al texto que he citado hace un momento, lo que se puede afirmar, con suficientes garantías de seguridad, es que hay por lo menos veinte pasajes de importancia en los que Pablo se apoya claramente en la tradición evangélica de Jesús<sup>8</sup>. Por lo tanto, decir que

5. F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, Madrid, 1969, 70.
6. H. KÜNG, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, Madrid, 1995, 17.
7. Sobre este texto, cf. A. SCHWEIZER: TWNT VII, 130, con bibliografía.
8. J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, 63.
9. No sólo el mensaje central (el kerygma) de la crucifixión y resurrección (1 Co 15, 3-8), sino también la tradición de la Cena (1 Co 11, 23-25), la actitud ante el matrimonio y el divorcio (1 Co 7, 10 s), la alusión al sustento del predicador (1 Co 8, 14), el lugar preeminente del mandamiento del amor (1 Ts 4, 9; Ga 5, 13; Rm 13, 8-10; 1 Co 13), el origen davídico de Jesús (Rm 1, 3), Cristo descendiente de Israel según la carne (Rm 9, 5), la filiación de Abrahán (Ga 3; Rm

Pablo nada tuvo que ver con el Jesús de los evangelios es una afirmación gratuita que carece de fundamento. Sobre esta base se ha de construir cuanto se diga acerca de la enseñanza de Pablo sobre el Reino de Dios.

Pero, sin duda, el mayor peligro que puede presentar la lectura de los textos de Pablo sobre el Reino de Dios, es caer en la ingenua trampa de la contraposición entre Jesús y Pablo. Y digo que aquí está el mayor peligro porque quien cae en esa trampa, es muy posible que termine diciendo que el "bueno" del Nuevo Testamento es Jesús y el "malo" es Pablo. Lo cual sería, no sólo una falsedad histórica demasiado burda, sino, sobre todo, un ataque frontal a la fe de la Iglesia y al rigor científico más elemental que se merecen los escritos del Nuevo Testamento.

### ¿Un Reino de Dios "distinto"?

Por más cierto que sea todo lo que acabo de decir, la lectura de los textos sobre el Reino, en las cartas de Pablo y en Efesios y Colosenses, plantea inevitablemente una pregunta: ¿hablan esos textos sobre el Reino lo mismo que hablan de él los evangelios? Naturalmente, esta pregunta no se refiere simplemente al lenguaje. Porque es lógico que autores distintos utilicen también lenguajes distintos. El problema no es de "formas", sino de "fondo". Porque en los textos que se refieren al Reino, tanto en Pablo como en las cartas deuteropaulinas, aparecen *tres características* de ese Reino que resultan difíciles de armonizar con lo que, en la primera parte de este libro, hemos visto sobre el significado y las consecuencias que tiene el Reino de Dios en su relación con "esta" vida. Me refiero concretamente a las tres características siguientes:

#### Un Reino que tiende a desplazarse hacia el "futuro"

Los textos que hablan sobre el Reino (de Dios o de Cristo), en el "corpus paulino", son once (Rm 14, 17; 1 Co 4, 20; 6, 9-10; 15, 24-25.

4), el nacimiento humano de Cristo y su sometimiento a la Ley (Ga 4, 4), su humillación y obediencia hasta la muerte (Fil 2, 6-8), su debilidad (2 Co 13, 4), su pobreza (2 Co 8, 9), su pasión (1 Co 11, 23). Y todavía se podrían añadir: 1 Co 4, 12; 13, 2; Rm 16, 19. Enumeración tomada de H. Küng, *Grandes pensadores cristianos*, 214-215. Por lo demás, es evidente que el Apóstol reelabora lo transmitido, lo inserta en su mundo de ideas; por ello resulta sumamente difícil reconstruir esos materiales. J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, 26.

50; Ga 5, 19-21; Ef 5, 3-5; Col 1, 11-14; 4, 11; 1 Ts 2, 10-12; 2 Ts 1, 4-5). Pues bien, de estos once textos, hay tres que se refieren claramente a situaciones y hechos que, sin duda alguna, ocurren en esta vida. Así, cuando Pablo dice que "el Reino de Dios no consiste en comida ni bebida, sino en justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rm 14, 17). O también cuando afirma que "el Reino de Dios no se manifiesta en palabrería, sino en fuerza" (1 Co 4, 20). Y más claramente aún, en el pasaje narrativo en donde el autor de la carta a los colosenses habla de los colaboradores de Pablo en la tarea del Reino (Col 4, 11).

Pero la verdad es que la gran mayoría de textos "paulinos" en los que se habla del Reino, se refieren claramente, no al Reino de Dios en este mundo, sino al Reino "futuro", es decir, a la plenitud que alcanzará el señorío de Dios en la "otra vida". En este sentido, hay que recordar, ante todo, los textos en los que se habla de aquellos que no "heredarán el Reino de Dios" (1 Co 6, 10; 15, 50; Ga 5, 21; Ef 5, 5). En estos textos, el término clave es el verbo *kleronomío* ("heredar") o el sustantivo *kleronomía* ("herencia") (Ef 5, 5). La idea de la "herencia" era familiar para todo el judaísmo. Era la promesa que Dios había hecho a su pueblo (cf. Ex 32, 13; Nm 26, 52-56, etc.). Pero la promesa de la posesión de la tierra (Gen 15, 7; cf. 12, 1; 15, 18; 17, 8; Rm 4, 13-14; Hb 11, 8), con el paso del tiempo, se va espiritualizando y se transforma, de manera que, en los últimos escritos del Antiguo Testamento, se trata ya de la promesa que sólo se concederá "al fin de los días" (cf. Dan 12, 13) y sólo los justos la conseguirán (Sal 37, 9, 11; cf. Hen 39, 8; 71, 16). Esta idea de la "herencia escatológica", la herencia definitiva y última "más allá" de la muerte, aparece insinuada en las Bienaventuranzas ("heredarán la tierra": Mt 5, 5) y expresamente afirmada en el juicio definitivo ("heredad el Reino": Mt 25, 34). Esto supuesto, nada tiene de particular que Pablo utilice esta expresión repetidamente. En 1 Co 15, 50, "heredar el Reino" tiene claramente un sentido escatológico, porque en este pasaje tal expresión es sinónima de "resucitar". En los otros textos, se trata del "juicio": los que se porten con entrañas de bondad, precisamente con los que sufren y con los pobres, "heredarán el Reino de Dios" (Mt 25, 34; St 2, 5), mientras que quienes se dejen llevar de determinados vicios, "no

10. J. H. FRIEDRICH, *kleronomío*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. 1, 2346.



heredarán el Reino" (1 Co 6, 10; Ga 5, 21; Ef 5, 5). Se trata de una fórmula paralela a "heredar la vida eterna" (cf. Mc 10, 17 par; Lc 10, 25)<sup>11</sup>.

Esta manera de entender el Reino de Dios, como Reino "futuro", se expresa con más fuerza aún cuando Pablo describe el acontecimiento final: "Después vendrá el fin, cuando él entregue el Reino a Dios Padre, cuando haya anulado a todo principado y toda autoridad y potencia, pues él tiene que reinar (*basileúein*) hasta que ponga a todos los enemigos bajo sus pies" (1 Co 15, 24-25). El Reino es una realidad de este mundo, pero Pablo mira a su plenitud futura que se alcanzará sólo cuando Cristo lo entregue todo al Padre de manera definitiva. Por otra parte, no con tanta fuerza, pero con suficiente claridad se insinúa también la idea del Reino "futuro" en la carta a los colosenses, cuando el autor exhorta a los cristianos a dar "gracias al Padre que os ha hecho capaces de participar de la herencia de los santos en la luz, el cual nos arrancó del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor" (Col 1, 12-13). El Reino se entiende también aquí como una realidad actual, en el sentido de 1 Co 15, 24, pero como Reino que vence a las tinieblas definitivas. Por tanto, con una orientación futura, como en Ef 5, 5<sup>12</sup>. En cualquier caso, como ya indicó Eduard Schweizer, en este texto no se trata sólo del Reino ultramundano, porque es todo el ámbito en que gobierna Cristo<sup>13</sup>. Pero es claro que aquí se incluye el Reino futuro, en el que ciertamente piensa el autor de Colosenses, al hablar de los que se han hecho "capaces de participar de la herencia de los santos en la luz" (Col 1, 12), puesto que aquí también la "herencia" se entiende como expresión escatológica, la "suerte" que se aplicará en el futuro a los fieles<sup>14</sup>.

11. J. H. FRIEDRICH, o.c., 2347. Cf. W. FOERSTER - J. HERMANN: TWNT III, 757-786. Bibliografía en J. H. FRIEDRICH, o.c., 2344; TWNT X, 1144-1145.

12. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, Freiburg 1980, 49.

13. E. SCHWEIZER, *La carta a los colosenses*, Salamanca 1987, 54. En el mismo sentido, H. CONZELMANN, *Der Brief an die Kolosser*, en J. BECKER, H. CONZELMANN, G. FRIEDRICH, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon* (NTD 8), 1976, 154 s.

14. E. SCHWEIZER, *La carta a los colosenses*, 51. Esto es cierto hasta tal punto que los comentaristas de Colosenses se preguntan si, al hablar de los "santos", el autor no se refiere a los ángeles. E. LOHMEYER, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (KEK 9), 1930, 39; E. LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (KEK 9/2), 1968, 71; R. DEICHGRÄBER, *Gottes hymnus*

Por último, la orientación al Reino futuro se advierte también en las dos cartas a los tesalonicenses. En la primera, Pablo les dice a los cristianos que Dios los "llamó a su Reino y a su gloria" (1 Ts 2, 12). Al unir aquí la *basileía* (Reino) con la *δόξα* (gloria), Pablo está hablando del Reino y de la gloria "que un día sobrevendrán", por más que ya desde ahora estén abiertos y sean franqueables<sup>15</sup>. No olvidemos que la *δόξα*, en los escritos de Pablo, alude inequívocamente a la esperanza en la resurrección futura<sup>16</sup>. En cualquier caso, como se ha dicho muy bien, la "gloria" (*δόξα*) designa en la Biblia una cualidad que esencialmente es propia de Dios y, por lo tanto, no se aplica a las relaciones humanas<sup>17</sup>. Por eso se trata de la gloria que dura "por los siglos" (Rm 16, 27; cf. Fil 4, 20), la gloria asociada a lo que permanece y no es pasajero (2 Co 3, 7-11), porque es la "gloria eterna" (2 Co 4, 17). Finalmente, en la segunda carta a los tesalonicenses, Pablo se enorgullece "por la constancia en la fe" que hay en aquella comunidad, "señal del justo juicio de Dios, para ser juzgados dignos del Reino de Dios por el que precisamente padecéis" (2 Ts 1, 4-5). En este texto, el Reino se muestra ligado al "juicio de Dios" y como realidad que alcanzan aquellos que superan tal juicio. Es verdad que el término *κρίσις* ("juicio") aparece sólo esta vez en todos los escritos de Pablo. Pero el verbo *κρίνω* ("juzgar"), cuando se aplica a Dios, tiene normalmente, en las cartas de Pablo, el significado de juicio definitivo de Dios<sup>18</sup>. Parece claro, por tanto, que aquí también el Reino de Dios se ve como una realidad con una marcada orientación hacia el futuro.

Por tanto, lo primero que aparece, en los escasos textos en los que Pablo se refiere al Reino de Dios, es que, por más que este Reino es una realidad que ya está presente en este mundo, Pablo lo considera casi siempre desde el punto de vista de su realización futura, en el más allá, o sea, no en "esta" vida, sino en la "otra" vida. Con esto no quiero decir, en modo alguno, que a Pablo no le interese esta vida y la existencia del

*und Christushymnus in der frühen Christenheit* (StUNT 5), Göttingen, 1967, 80-81. Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 47.

15. H. SCHLIER, *El Apóstol y su comunidad. I Tesalonicenses*, Madrid, 1974, 46.

16. Los textos de Pablo, en este sentido, son muy claros: Rm 5, 2; 6, 4; 8, 17. 18; 1 Co 15, 43; 2 Co 4, 17; Ef 1, 18; Fil 3, 21; 2 Ts 2, 14.

17. S. AALEN, *Gloria*, en L. Coenen, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, 227.

18. Rm 2, 16; 3, 6; 14, 10-13; 1 Co 5, 13; 2 Ts 2, 12.

cristiano en este mundo. Todo lo contrario. Eso le interesa muchísimo, como voy a explicar más adelante. Pero le interesa precisamente para que el creyente alcance el logro definitivo del Reino prometido en el futuro último más allá de la muerte. Pablo no desplaza el Reino de este mundo. Pero lo que acapara su atención y su interés, cuando habla del Reino de Dios, es que los cristianos puedan "heredar" ese Reino (1 Co 6, 10; Ga 5, 21; cf. Ef 5, 5).

### Un Reino que tiene una vinculación fuerte con el "poder"

En este sentido hay dos textos de Pablo y uno de la carta a los colosenses que son muy elocuentes. Ante todo, el Reino de Dios se manifiesta "en fuerza" (*én dynámei*) (1 Co 4, 20). Literalmente, Pablo quiere decir que el Reino no se hace presente por medio de simples palabras (*én lógo*), sino por su eficacia. En cualquier caso, hablar de *dynamis* es hablar del "poder" que va asociado a los orgullosos (1 Co 4, 19), de la "fuerza" que se tiene o no se tiene (2 Co 1, 8) o de la "poder" que concede el Espíritu (3, 16). Y es que Pablo concibe la plenitud del Reino como una auténtica apoteosis de poder: "Después vendrá el fin, cuando él entregue el Reino a Dios Padre, cuando haya anulado a todo principado (*pásan archèn*) y toda autoridad (*pásan exousían*) y potencia (*dynamin*), pues él tiene que reinar hasta que ponga todos los enemigos bajo sus pies" (1 Co 15, 24-25). El lenguaje de potestad, triunfo y gloria, no puede ser ni más elocuente ni más fuerte<sup>19</sup>. Pero, sin duda, la expresión más fuerte de esta relación entre el Reino y el poder se encuentra en la formulación que hace el autor de la carta a los colosenses: los creyentes son trasladados (por Dios) al Reino de su Hijo querido (Col 1, 13), porque están "fortalecidos con toda fortaleza, conforme a su poder de gloria" (*én pásē dynámei dynamoúmenoi katá tó krátos tēs dóxes*) (Col 1, 11). En este texto, la acumulación de términos equivalentes intenta significar la plenitud del poder de Dios que sobrepasa todo lo que el hombre puede expresar de palabra<sup>20</sup>. Pero no olvidemos que se trata del poder de Dios.

19. La teología implícita, que aquí presenta Pablo, es la que corresponde a la apocalíptica judía, en categorías de autoridad, plenitud de poder y fuerza (*Gewalt, Vollmacht und Kraft*). Cf. J. KREMER, *Der Ersete Brief an die Korinther*, Regensburg, 1997, 244.

20. E. SCHWEIZER, *La carta a los colosenses*, 46.

Es decir, el Reino se relaciona con la acción divina, no con las posibilidades humanas<sup>21</sup>. Por lo demás, esta idea ya estaba indicada en la predicción de Jesús cuando afirma que algunos verán que el Reino de Dios viene "en poderío" (*én dynámei*) (Mc 9, 1). Pero aquí conviene tener en cuenta que, según la opinión más autorizada, estas palabras no fueron pronunciadas por el Jesús histórico, sino que surgieron después de la resurrección, como consecuencia del problema que se planteó ante el retraso de la venida de Cristo y del fin del mundo<sup>22</sup>. Por otra parte, este texto de Marcos no se refiere directamente al "poder", sino a la "proximidad" de la manifestación del Reino que va a tener lugar en la transfiguración ante "algunos" de los allí presentes, los tres discípulos que acompañaron a Jesús en aquel acontecimiento<sup>23</sup>. Por lo demás, estas palabras de Jesús sobre la proximidad del Reino se deben entender como final del primer anuncio de la pasión (Mc 8, 34-9, 1), con lo que Marcos "creó un impresionante adoctrinamiento de los discípulos que obtiene su relieve especial en conexión con el primer anuncio de la pasión de Jesús y con la resistencia de Pedro. Se ve claramente que el seguimiento de Jesús es seguimiento de la cruz y que el ser discípulo incluye la disposición a la entrega personal y al martirio"<sup>24</sup>. Se ve, pues, la diferencia del pasaje del evangelio de Marcos con los textos de Pablo y Colosenses, en los que se acumulan términos de fuerza y dominación (*pas dynamis, exousía, krátos, dóxa*)<sup>25</sup> que, según los evangelios, Jesús nunca vinculó con el Reino.

Por consiguiente, una segunda característica del Reino de Dios que queda claramente destacada en los escritos "paulinos" es la relación del Reino con el poder. Por supuesto, lo que se destaca no es la vinculación con los poderes de este mundo. Hemos visto que se trata del poder de Dios. Pero aquí no hay que hacer grandes esfuerzos para darse cuenta de

21. Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 43.

22. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 29; E. NARDONI, *A redactional interpretation of Mark 9, 1*, CBQ, 43 (1981), 365-384. Cf. sin embargo, la matización que hace R. PESCH, *Das Markusevangelium*, vol. II, 66-67.

23. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 30; R. PESCH, *Das Markusevangelium*, 67.

24. J. GNILKA, o.c., 31.

25. Concretamente, *krátos* y *dóxa* son términos específicos de las doxologías del cristianismo primitivo que exaltan las fuerzas o poderes divinos. Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 43.

que se establece una conexión significativa. El Reino no se relaciona con la cruz, la "locura" y la "debilidad" de Dios (1 Co 1, 25), sino con la "potencia" (*dynamis*) de Dios (Rm 1, 20). En principio, al menos, se puede pensar que esto pudo (y quizá debió) condicionar el concepto mismo del Reino de Dios.

### Un Reino "moralizador"

Se trata aquí de los textos en los que Pablo interpreta el Reino de Dios desde el punto de vista de la "conducta moral" de los cristianos. Entre estos textos, hay tres que afirman la presencia del Reino en los creyentes que se comportan de una manera "santa, justa e irreprochable" (*os ósios kai dikaíos kai amémptos*)... "de manera digna de Dios (*áxios toú theoú*) que os llamó a su Reino y a su gloria" (1 Ts 2, 10-12). Como también está presente en aquellos que son "juzdados dignos del Reino de Dios" (*eís to kataxióthênai ymás tês basileías toú theoú*) (2 Ts 1, 5). Y es que el Reino de Dios consiste en "justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo" (Rm 14, 17)<sup>26</sup>. Es evidente que, en estos tres pasajes, Pablo considera el Reino de Dios como lo propio de las personas que llevan una vida digna, una conducta moralmente intachable. Lo que indica ya la intención moralizante que mueve a Pablo cuando habla del Reino de Dios.

Pero el pensamiento de Pablo va mucho más lejos en esta línea de lo que he llamado el Reino "moralizador" o, si se prefiere, la "vida irreprochable". Porque hay tres textos, en los escritos que comprende el "corpus paulino", en los que se afirma, de manera tajante, que quienes no superan y vencen los vicios que allí se enumeran, "no heredarán el Reino de Dios" (1 Co 6, 9-10; Ga 5, 19-21; Ef 5, 3-5). Pero, como es sabido, los catálogos de vicios que aparecen en las cartas de Pablo no se reducen a los que aparecen en los tres textos citados. Listas de vicios se encuentran también en: 1 Co 5, 10-11; 2 Co 12, 20-21; Rm 1, 29-31; 2, 21-24; 13, 13; cf. Col 3, 5-8; Ef 4, 31<sup>27</sup>. Se discute el origen de estos catálogos de vicios, es decir, de dónde tomó Pablo tales catálogos<sup>28</sup>. Parece razonable

26. La frase de Pablo tiene más fuerza de lo que puede parecer, ya que indica positiva y negativamente "la esencia del Reino de Dios" (*das Wesen der Herrschaft Gottes*). H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg, 1987, 415.

27. En las cartas pastorales se encuentran también: 1 Tm 1, 9-10; 2 Tm 2, 5; Tt 3, 3.

pensar que, al menos en principio, en las ideas de Pablo, cuando redactó esos catálogos, debieron tener una influencia importante los criterios de la ética popular de aquel tiempo<sup>29</sup>. Lo cual es perfectamente comprensible. Pablo no convivió con Jesús. Lo más seguro es que nació en Tarso (Hch 9, 11; 21, 39; 22, 3)<sup>30</sup> y se crió en un entorno helenista, en el que el griego era el idioma usual, la lengua materna de Pablo<sup>31</sup>. Además, sus cartas fueron escritas desde la tradición del *judaísmo helenista*<sup>32</sup> y, por tanto, con una fuerte influencia de las corrientes culturales del helenismo del siglo primero. En este sentido, J. Vilchez, al explicar los influjos del helenismo en el libro de la Sabiduría, ha dicho acertadamente que "sería un iluso el que pensara que el helenismo, como conjunto de corrientes que configuraban la vida de los pueblos, no influyera en los judíos, como individuos y como comunidad, donde estaban organizados, en sus costumbres, en su modo de vivir y de concebir la religión, la moral"<sup>33</sup>.

28. Presentación sumaria de las diversas teorías en: P. S. ZAAS, *Cataloges and Context: 1 Corinthians 5 and 6*, NTS, 34 (1988), 622-629. Información también en W. SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther*, EKK VII/1, Neukirchen, 1991, 385-395; J. KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther*, Regensburg, 1997, 108-109; 115-116; H. HALTER, *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral*, Freiburg, 1977; S. WIBBING, *Die Tugend und Lasterkataloge im N.T. und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumrantexte*, BZNW, 25, Berlín, 1959; E. KAMLAH, *Die Form der katalogischen Paränese*, Tübingen, 1964; E. SCHWEIZER, *Gottesgerechtigkeit und Lasterkataloge bei Paulus*, en *Festschrift E. Käsemann*, Tübingen-Göttingen, 1976, 461-477. H. D. BETZ, *Lukian von Samosata und das Neue Testament* (TU 76), Berlín, 1961, 185-194; 206-211; G. PETZKE, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Studia ad Corp. Hell. NT., I), Leiden, 1970, 220-227; F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg, 1981, 379-384. Es conocido, pero ya muy superado, el estudio de A. VÖGTLE, *Die Tugend und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Münster, 1936.

29. Cf. en este sentido, E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Tübingen, 1974, 45.

30. S. VIDAL, *Las cartas originales de Pablo*, Madrid, 1996, 22.

31. Cf. H. KÜNG, *Grandes pensadores cristianos*, Madrid, 1995, 19. Es significativo que tuvo doble nombre: el judío "Saulo" (Saúl) y el helenista "Pablo" (cf. Hch 13, 9), pero en sus cartas utiliza siempre el nombre helenista. Cf. S. VIDAL, o.c., 23.

32. Cf. S. VIDAL, o.c., 36.

33. J. VILCHEZ, *Sabiduría*, Estella, 1990, 74. Este mismo autor cita a G. VERBEKE, que afirma: "Aunque las comunidades de la Diáspora... formasen grupos apiñados en torno a la sinagoga, centro de su vida religiosa, y su manera de vivir levantara una barrera, difícilmente franqueable entre ellos y los paganos,

Ahora bien, lo primero que llama la atención, al leer los catálogos de vicios que presenta Pablo, es la importancia que se concede, en tales catálogos, a las perversiones relacionadas con la sexualidad. En este sentido, se censuran con todo rigor los siguientes vicios: "impureza" (*akartbasía*) (2 Co 12, 20 s; Ga 5, 19; Ef 5, 3-5; 4, 19; Col 3, 5-8; cf. 1 Ts 4, 7), "fornicación" (*porneía*) (1 Co 5, 10 s; 6, 9; 2 Co 12, 20 s; Ef 5, 3-5; Col 3, 3-8; cf. 1 Ts 4, 3), "adulterio" (*moicheia*) (1 Co 6, 9; Rm 2, 22), "afeminamiento" (*málaxis*) (1 Co 6, 9), "sodomía" (*arsenokoites*, sodomita) (1 Co 6, 9; Rm 1, 26. 27), "desvergüenza" o "libertinaje" (*asélgeia*) (2 Co 12, 21; Rm 13, 13; Ga 5, 19; Ef 4, 19). Y emparentados con estos vicios, se enumeran también: "borrachera" (*méthe*) (1 Co 5, 10 s; 6, 10; Rm 13, 13; Ga 5, 19-21) y "desenfreno" (*kômos*) (Ga 5, 21; Rm 13, 13).

Pero no sólo las perversiones sexuales. Junto a eso, los catálogos de vicios fustigan severamente también los delitos contra el prójimo. Así, en la lista de vicios de Ga 5, 19-21, se enumeran: "ira" (*thymos*) (Ga 5, 20; 2 Co 12, 20 s; Ef 4, 31; Col 3, 8), "riña" (*éris*) (Ga 5, 20; Rm 1, 29; 13, 13; 2 Co 12, 20 s), "envidia" (*phrónos*) (Ga 5, 21; Rm 1, 29), "emulación" (*dsêlos*) (Ga 5, 20), "ambición" (*epithéia*) (Ga 5, 20; 2 Co 12, 20 s), "discordia" (*dijostasia*) (Ga 5, 20), "secta" (*airesis*) (Ga 5, 20). En el catálogo de 1 Co 6, 9-10, aparecen además: los "ladrones" (*kleptoi*) (1 Co 6, 10), "rapaces" (*ápreges*) (1 Co 6, 10) y la "avaricia" (*pleonexía*) (1 Co 6, 10; Rm 1, 29).

Sobre esta extensa enumeración de vicios, hay que hacer algunas observaciones. Ante todo, el catálogo total de perversiones que fustiga Pablo no está completo con todo lo que he dicho. Porque sería necesario recordar aquí también, por ejemplo, las aberraciones morales que se enumeran al describir las maldades a las que llegaron los paganos (Rm 1, 24-32). Pero no es mi intención hacer ahora un catálogo exhaustivo de todo lo que el espíritu moralizador de Pablo censuró ásperamente. Ni hace falta detallar todo. Con lo dicho hay bastante para hacerse una idea suficiente de lo fuertes que fueron las preocupaciones moralizantes de Pablo. Si bien sobre este asunto volveré más adelante. Porque lo que interesa, más que nada, es saber por qué Pablo tuvo esta preocupación de manera tan acusada.

no podían, sin embargo, escapar completamente al influjo de la civilización helenística en la cual vivían sus miembros". *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à s. Augustin*, París-Louvain, 1945, 223.

Por otra parte, es importante caer en la cuenta de que, en los tres catálogos de vicios en los que se afirma que quienes cometen todo eso se incapacitan para "heredar el Reino de Dios" (1 Co 6, 9-10; Ga 5, 19-21; Ef 5, 3-5), tales catálogos empiezan por enumerar los vicios de carácter sexual, como se hace también en 1 Co 5, 9-11 y en Col 3, 5. Y, sobre todo, aquí resulta inevitable recordar el desagradable comienzo del texto en el que Pablo describe las "pasiones afrentosas" de los paganos: "Pues, por una parte, las mujeres cambiaron el uso natural por otro contra naturaleza. Igualmente, por otra parte, también los varones, abandonando el uso natural de la hembra, se abrasaron en sus impuros deseos, unos de otros, ejecutando varones con varones la infamia y recibiendo en sí mismos el pago de su extravío" (Rm 1, 26-27). Sólo en algunas listas de vicios (las menos), los extravíos sexuales aparecen en segundo término (Rm 13, 13; 2 Co 12, 20-21). La explicación de esta primordial preocupación por lo sexual parece estar en que los vicios que rozan ese ámbito de la experiencia humana son, a juicio de Pablo, "obras de la carne" (*érga tō sarkós*) (Ga 5, 19)<sup>34</sup>. Es verdad que, en el tratamiento que hace Pablo del término *sarx* ("carne"), se oponen básicamente dos concepciones. Para una de ellas, la carne es la esfera de lo humano y natural, de lo pasajero y caduco; de ahí que el hombre tiene que ser arrebatado de la esfera de la carne y ser trasladado a la del espíritu<sup>35</sup>. La otra concepción considera la carne como una substancia en la que se halla enraizada la constitución del hombre, de manera que para que se produzca la liberación del hombre, éste tiene que ser arrebatado de la esfera de la carne y ser trasladado a la del espíritu<sup>36</sup>. En cualquier caso, y sea cual sea la interpretación que se le dé a la *sarx* en los escritos de Pablo, hay una cosa segura: los que son de Cristo crucifican la carne con sus "pasiones" y "deseos" (Ga 5, 24). Es decir, lo que caracteriza a la carne son las pasiones y los deseos. Estas dos palabras son clave para hacerse cargo de lo profundamente asimilada que tenía Pablo la cultura helenista. Y ahí está, en gran medida, la explicación de las preocupa-

34. En este sentido, U. BORSE, *Der Brief an die Galater*, Regensburg, 1984, 198.

35. Así, R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1981, 298-299; E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Tübingen, 1974, 195; E. SCHWEIZER, *TWNT VII*, 131-132.

36. Así, E. BRANDENBURGER, *Fleisch und Geist*, Neukirchen, 1968, 44-58. Cf. para todo este asunto, J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, 64-65.

ciones "moralizantes" de Pablo. Pero éste no es el momento de explicar esta cuestión detenidamente. De ello hablaré más adelante.

Y todavía, una indicación que interesa tener presente. Los "malvados" (*ádikoi*), con los que empieza el catálogo de 1 Co 6, 9, son los "fornicarios" (*pórnoi*) de ese mismo catálogo<sup>37</sup>. Por otra parte, los "fornicarios" se unen a los "idólatras", con una vinculación que ya se encuentra en el Antiguo Testamento (Is 1, 21-31; 57, 3 ss; Jr 2, 20-28)<sup>38</sup>. La misma conjunción de fornicación e idolatría aparece en Ef 5, 5<sup>39</sup>. Por lo demás, los comentaristas de las cartas de Pablo insisten en la primacía que, en las listas de vicios, se concede a los pecados relacionados con el sexo<sup>40</sup>. Y otro tanto hay que decir por lo que se refiere a las cartas deuteropaulinas. Así, H. Schlier, comentando el catálogo de vicios de Ef 5, 3-5, dice sencillamente que "la moral cristiana rechaza toda clase de inmoralidad y todas sus manifestaciones, desde las relaciones sexuales ilegítimas hasta los equívocos de los chistes"<sup>41</sup>. Y no se debe olvidar que aquí se habla en un terminante imperativo: que no haya nada de eso entre vosotros (Ef 5, 4)<sup>42</sup>.

La cosa parece estar clara. Que Pablo tuvo convicciones moralizantes muy marcadas, es algo que está fuera de duda. Que en esas convicciones moralizantes, ocuparon un puesto primordial las preocupaciones por cuanto se relaciona con la sexualidad, también parece cierto. Ahora bien, todo esto supuesto, lo importante aquí es tener presente que las cartas "paulinas" condicionan la herencia del Reino de Dios al hecho de vencer los amplios catálogos de vicios en los que se expresan las preocupaciones

37. Comparar 1 Co 5, 9 con 5, 1 y 6, 9 con 6, 12 ss. Cf. W. SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther*, EKK VII/1, Zurich, 1991, 368.

38. J. KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther*, Regensburg 1997, 115-116.

39. Así lo hace notar R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, EKK X, Zurich, 1982, 224, que alude a la vinculación que se existía, en este sentido, en el judaísmo (Sb 14, 12; Test R 4, 6; Test Jdt 23, 1; Test B 10, 10).

40. Cf. H. J. KLAUCH, *1. Korintherbrief*, en *Die Neue Echter Bibel* 7, Würzburg, 1984, 46; R. Y. K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, Michigan, 1988, 255; F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg, 1981, 380, que destaca cómo los vicios con que empieza el catálogo son *porneía*, *akarthasía*, *asélgeia*. En este sentido también S. WIBBING, *Die Tugend und Lasterkataloge im Neuen Testament*, 81-86. Cf. también H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg, 1977, 62.

41. *La carta a los efesios*, Salamanca, 1991, 307.

42. J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Freiburg, 1982, 249.

moralizantes y, más concretamente, el interés de Pablo por liberar a sus comunidades de cuanto pudiera representar algo reprochable en materia sexual. Sin olvidar, por supuesto, los pecados contra el prójimo y, en general, en las relaciones humanas. En este sentido, es evidente que se puede hablar del Reino que presenta Pablo como un Reino "moralizador".

### El problema que plantea el Reino a partir de Pablo

No hay que esforzarse demasiado para comprender que, efectivamente, el Reino de Dios, tal como lo presenta Pablo, no coincide con el Reino que anunció Jesús, según los evangelios sinópticos. Cuando leemos los escritos paulinos nos encontramos, pues, con un Reino "distinto".

Distinto porque, aunque es cierto que lo mismo los sinópticos que Pablo hablan del Reino presente en este mundo, es claro que Pablo destaca con tal fuerza y con tal insistencia la orientación escatológica, la tensión hacia el futuro definitivo y, sobre todo, la realización plena del Reino en la vida más allá de la muerte, que lo más seguro es que los lectores de Pablo, al oír hablar del Reino de Dios, espontáneamente piensan más en la "otra" vida, que en "esta" vida.

Distinto también porque, en los escritos paulinos, se asocia repetidas veces el Reino con el "poder", la "autoridad", la "fuerza", que son términos que no cuadran con la insistencia de Jesús en que el Reino es para los niños, los pobres, los pequeños, las gentes marginales que, según las parábolas evangélicas, son los que entran en el banquete del Reino. Es verdad que Pablo habla del poder y de la autoridad de Dios. Pero no es menos cierto que Pablo entiende la plenitud del Reino como el momento en que Cristo llega a anular "todo principado" (*pasan archen*), "toda autoridad" (*pasan exousían*) y "potencia" (*dynamin*), "hasta poner a todos los enemigos bajo sus pies" (1 Co 15, 24-25). Ciertamente, cuando Jesús habló del Reino de Dios, no lo hizo en estos términos.

Distinto, sobre todo, porque la actitud de Jesús, en sus relaciones con pecadores, publicanos y prostitutas (Mc 2, 15-17 par; Lc 7, 36-50; 15, 1-2; Mt 21, 28-31; Jn 4, 16-20), es algo que no tiene nada que ver con las diatribas de Pablo contra todos los que se dejan llevar de los vicios que censura en sus catálogos de pecados. Seguramente, el contraste más revelador está en que, mientras Pablo asegura que, quienes se dejan llevar por los pecados contra el sexo (1 Co 6, 9; Ga 5, 19-20; Ef 5, 3) no

pueden heredar el Reino de Dios (1 Co 6, 9. 10; Ga 5, 21; cf. Ef 5, 5). Jesús afirma que las prostitutas entran en el Reino antes que los sacerdotes y los senadores (Mt 21, 31)<sup>43</sup> o sea por delante de los hombres más representativos de la moral establecida. El contraste, en este sentido, es fuerte. Por ejemplo, mientras que Pablo les dice a los cristianos que con los pecadores "ni comer" (1 Co 5, 11), sabemos que Jesús fue acusado de que "acogía a los pecadores y comía con ellos" (Lc 15, 2), de manera que su conducta, en este sentido, llegó a escandalizar a quienes se consideraban representantes de una moral intachable (Mc 2, 16 par).

Ahora bien, el problema que aquí se presenta no se puede plantear sobre la base de decir que Pablo se desinteresó del Jesús histórico y su mensaje. Ya dije, al comienzo de este capítulo, que eso resulta enteramente inadmisibile. Menos aún se puede afirmar que a Pablo no le preocupó la persona, el mensaje y la significación de Jesucristo. Leyendo las cartas de Pablo, difícilmente se podrán encontrar varias líneas seguidas en las que no aparezca Cristo como recuerdo, como esperanza, como ejemplo, como fuerza que da sentido a la vida entera. Como ha dicho, con toda verdad, un excelente conocedor de la teología del Nuevo Testamento, "el creyente está unido a Cristo. Esta comunión afecta y abarca todas las dimensiones de la vida. Recordar una y otra vez esa comunión es uno de los sellos peculiares de la teología paulina; podemos suponer que el mismo Pablo se esforzó por considerar y configurar su propia vida cristiana desde esa unión con Cristo"<sup>44</sup>.

Por otra parte, tampoco cabe decir que Pablo adulteró el mensaje cristiano. Todo lo contrario. Ya dije y repito que, sin la teología de Pablo, el cristianismo y la Iglesia no serían lo que son, en el sentido más noble, más positivo y más hondo de tal afirmación. Porque un cristianismo privado de la teología de la fe, de la teología de la justificación,

43. Y recuérdese lo que indiqué al explicar, en el capítulo 8, la parábola de los dos hijos (Mt 21, 28-32): el v. 32 es añadidura redaccional, es decir, Jesús no pretendió enseñar que los publicanos y las prostitutas entran en el Reino porque se convirtieron, ya que tal conversión no existió. Y dije, en su momento, que esta parábola representa la subversión de los criterios convencionales de la moral establecida.

44. J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, 102. Tal es el sentido de la fórmula "en Cristo", que se repite con tanta frecuencia en las cartas de Pablo. Bibliografía sobre este punto, en o.c., 106.

de la teología de la salvación, de la teología de la gracia o de la esperanza cristiana que aportó Pablo, no sería el cristianismo que vivimos los creyentes en Jesús el Señor. Todo esto es tan evidente, para cualquier estudioso de la teología cristiana, que no necesita más explicación.

Y sin embargo, el problema existe. Porque es un hecho que el centro mismo del mensaje de Jesús (según los evangelios sinópticos), el Reino de Dios, se nos muestra en los escritos paulinos de manera distinta a como lo presentó Jesús. Entonces, ¿qué se puede decir? Por lo pronto, hay algo que parece bastante claro: se puede tener una fe inquebrantable en Jesucristo e incluso se puede tener un entusiasmo desbordante por él, hasta sufrir tormentos indecibles, azotes, palizas, persecuciones, cárceles y peligros de todo tipo (cf. 2 Co 11, 22-33). Se puede aportar a la comunidad cristiana un ejemplo admirable. Se puede enriquecer a la Iglesia con tesoros de doctrina que nadie es capaz de aportar. Se puede hacer todo eso y mucho más. Y sin embargo, todo eso se puede hacer de forma que, quien llega hasta tales extremos de generosidad y de heroísmo, no coincida exactamente, cabalmente, con lo que es el centro mismo, el punto capital, del mensaje de Jesús, tal como ese mensaje nos fue transmitido por los evangelios sinópticos.

Insisto en que lo que aquí está en juego no es una cuestión de fe. Porque si la teología del Reino (según los sinópticos) es determinante para la fe de la Iglesia, también es determinante para la fe la teología de la justificación o la teología de la gracia, tal como habla de estas cosas san Pablo. *El problema no está en la fe, sino en algo que es previo a la fe y que condiciona la forma en que cada cual asimila e interioriza sus convicciones y sus experiencias.* Estoy hablando del *problema hermenéutico*. Concretamente, estoy hablando de los "pre-juicios", que son mucho más que los "juicios" que tiene cada individuo. Porque los pre-juicios son la condición previa de lo que se entiende y cómo se entiende<sup>45</sup>. Me refiero con esto a los *condicionamientos culturales* que, como "pre-juicios", habrían determinado inevitablemente al judío helenista que fue Pablo de Tarso; y, por tanto, habrían condicionado también los "juicios" que este judío helenista se formó cuando abrazó la fe cristiana. En otras palabras, con todo esto

45. H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, Tübingen, 1960, 261. Para este asunto, véase el breve y denso estudio de G. HASENHÜTTL, *La radicalización del problema hermenéutico en Rudolf Bultmann*, en *Myst. Sal.* I/1, 484-499, con bibliografía en p. 520-521.

quiero decir que la *cultura helenista*, en la que nació, se educó y vivió Pablo, tuvo que influir de manera determinante en su forma concreta de entender el mensaje de Jesús, y más concretamente el mensaje sobre el Reino de Dios. Porque, en aquella cultura, Pablo (como cualquier ciudadano de este mundo, en cualquier cultura de este mundo) asimiló e integró en su experiencia un lenguaje, unos principios de interpretación de la realidad, de los que no se desprendió, ni se pudo desprender, por el hecho de abrazar la fe cristiana. Después de ponerse a creer en Jesucristo, Pablo siguió siendo un hombre condicionado por el helenismo en el que se educó. Y es claro que también para Pablo siguió siendo verdad que "toda interpretación se apoya necesariamente en un cierto *conocimiento previo* de la cosa de que se habla o sobre la que se pregunta".

### La raíces culturales de Pablo

Un autor bien conocido, y ya clásico en cuanto se refiere al estudio del helenismo, A. J. Festugière, ha escrito: "Si se pregunta cuál podría ser el ideal de un pagano griego o helenista, en el siglo primero", la respuesta es que ese ideal se centraba en "el hombre de buena familia (*eúgenés*), de padres ricos, influyentes: se le enseñaba desde la infancia una moral esencialmente griega, forjada para el ciudadano libre, prohibida al esclavo o al bárbaro... Este ideal se centraba en la *areté*, la virtud, que se refiere no solamente al concepto nuestro de virtud moral, sino a todas las cualidades del cuerpo, del espíritu, del corazón, que hacen un "gentleman", "l'honête homme" del siglo XVII y que procuran una justa gloria"<sup>47</sup>. Y el mismo Festugière señala la primera característica que esto llevaba consigo: "El ideal griego fue siempre, en el mundo antiguo, el privilegio de los *aristos*"<sup>48</sup>. El esclavo, naturalmente, estaba excluido. El pobre, el hombre que trabajaba con sus manos, obligado cada día a ganarse el pan, no podía aspirar a este ideal. El que no tiene de qué vivir no debe soñar en conseguir la *areté* (Platón, *Protág.* 312 a-d). Los jóve-

46. R. BULTMANN, *Glaube und Verstehen*, vol. II, Tübingen, 1961, 227.

47. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, París, 1981, 29. La primera edición de esta obra es de 1931.

48. El término *aristos* significa, ante todo, "el mejor" en cuanto a nacimiento y rango. De ahí, el noble. Cf. H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, Oxford, 1969, 241.

nes en los que piensa Platón son todos *eúgenés*, pertenecían a la "gentry" de Atenas. Ahora bien, el número de ciudadanos de este tipo no fue nunca grande. Se conocían entre sí. Esto constituía un grupo bastante cerrado y orgulloso. El consejo, tan frecuente, de escoger bien a los amigos tenía un significado más social que moral. Los *kakoi* (malos) eran las gentes que no eran de recibo. Este exclusivismo, inconsciente o pretendido, era la marca distintiva de la educación griega"<sup>49</sup>.

Ahora bien, si todo esto era efectivamente así, lo más claro que de ello se deduce es que el ideal de vida, que de tal cultura podía brotar, tenía que ser necesariamente un ideal elitista. Es decir, el modelo de persona y de comportamiento, al que se tenían que orientar los valores y las aspiraciones de los que querían ser los mejores, no podía ser sino el modelo de los "selectos", los "intachables", los hombres de conducta "irreprochable", los que, además, ocupaban el centro y el poder. Por el contrario, todos los que quedaban excluidos de esta reducida selección, la "gente", el "pueblo", se tenían que ver inevitablemente marginados y, con frecuencia, profundamente despreciados. En este ambiente o, si se quiere, en este caldo de cultivo, hundía sus raíces la cultura que configuró la sociedad en la que nació y se educó Pablo.

Pero todo esto resulta todavía demasiado genérico y, por eso, algo superficial. Es necesario ver más de cerca lo que se pensaba, en la cultura helenista, sobre el poder, sobre la dignidad y, más concretamente, sobre eso que genéricamente llamamos el "comportamiento moral". Para ello, voy a analizar (en lo que concierne a nuestro asunto) lo que enseñaban las dos corrientes de pensamiento que más influyeron en el helenismo: el *platonismo* y el *estoicismo*<sup>50</sup>. A ello añadiré un análisis de las

49. A. J. FESTUGIÈRE, o.c., 32-33. Es útil también, del mismo autor, su estudio: *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, París, 1935.

50. Por supuesto que, en el helenismo (el fenómeno cultural que da nombre a la época que va desde Alejandro Magno hasta Augusto), influyeron también los presocráticos, el epicureísmo y el gnosticismo. Esto, sin contar la multitud de sectas y corrientes populares que abundaban en los diversos ambientes. En cuanto al influjo del platonismo, se ha dicho que "los escritos de Platón, Jenofonte y varios filósofos posteriores fueron ampliamente extendidos por el mundo helenístico... y muchas de sus ideas llegaron a ser, en el siglo I a.C., propiedad común de los hombres cultos". S. LANGE, *The Wisdom of Solomon and Plato*, JBL, 55 (1936), 294 (citado por J. Vilchez, o.c., 78). Y por lo que se refiere al estoicismo, el mismo Vilchez cita a G. Verbeke: "el pensamiento

ideas de Filón de Alejandría que más directamente afectan a lo que se trata de estudiar en este libro. La razón de fijarme, con alguna detención, en este autor se comprende fácilmente. Como explicaré en su momento, Filón, coetáneo de Jesús y de Pablo, fue también un judío helenista eminente. Fue, por tanto, un hombre marcado por el judaísmo y por el helenismo. Pero lo fue de tal manera que no tuvo apenas ninguna influencia en el judaísmo, mientras que en el cristianismo llegó a tener tal importancia que Eusebio de Cesarea le dedica dos capítulos en su *Historia Eclesiástica*. Por lo demás, ya indicaré el influjo que ejerció en autores cristianos de la talla de Clemente de Alejandría, Orígenes y Ambrosio de Milán (a través del *Philo Latinus*). Todo esto quiere decir que Filón influyó en la tradición cristiana, no tanto como "judío", sino como "helenista". Tenemos aquí, por tanto, un ejemplo elocuente de la fuerza de penetración que tuvo el helenismo, ya desde el siglo primero, en la forma de entender y de vivir el mensaje cristiano.

Todo esto ayudará, sin duda, a comprender mejor algunas de las ideas de Pablo en el problema concreto que aquí se trata de estudiar. Porque no es lo mismo hablar genéricamente de la "helenización del cristianismo", que ver eso hecho realidad en casos muy determinados y, sobre todo, muy determinantes. Es verdad que los estudiosos de san Pablo, cuando analizan cada una de las palabras que utiliza, buscan las raíces griegas de esa palabra. Y eso es enteramente necesario. Pero al estudiar el pensamiento de un autor, no basta aclarar los *problemas lingüísticos* que plantea. Tan necesario como eso, y a veces más necesario que eso, es desentrañar (en la medida de lo posible) el *problema hermenéutico* que, sin duda alguna, se oculta detrás de cada página o incluso detrás de cada pensamiento que cualquiera pueda escribir.

del Pórtico penetraba de tal manera la atmósfera intelectual durante el período helenístico que se sufría el influjo sin darse cuenta de ello". *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à s. Augustin*, 233. Más aún, como se ha escrito recientemente, "el estoicismo fue la doctrina más importante de la época helenística", de manera que "la filosofía estoica, próspera y pujante, no sólo dominó el panorama del pensamiento grecorromano durante más de cuatro siglos, sino que, además, sobrevivió al mundo helenístico, influyó en el neopitagorismo y gnosticismo y penetró en el cristianismo a través de la influencia que ejerció sobre los Padres de la Iglesia". A. López Eire, *Diógenes Laercio. Los filósofos estoicos*, Barcelona, 1990, 58-59, con amplia bibliografía.

### Platón: elogio de los "selectos"

En cuanto al *platonismo*, sabemos que la sociedad es, para Platón, esencialmente "desigual", formada por grupos desiguales. Porque los hombres no son por naturaleza iguales<sup>51</sup>, ya que se trata de una sociedad conformada por tres estamentos: 1) gobernantes, 2) guerreros, 3) campesinos y artesanos. En este sentido, dice Platón: "me doy cuenta... de que cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra"<sup>52</sup>. Esta desigualdad se manifiesta en una cosa concreta que, para Platón, es fundamental: la educación. En efecto, la educación, afirma Platón, no es para todos. Los dos estamentos superiores, gobernantes y guerreros, están sometidos a la educación. El tercer estamento (los campesinos y artesanos) no está capacitado para ser educado<sup>53</sup>. Es más, se puede decir que el desprecio de Platón por las gentes de inferior condición llega al insulto. Por ejemplo, cuando afirma que los gobernantes "no deben imitar a los hombres de más baja condición: mujeres y esclavos"<sup>54</sup>, como tampoco a los trabajadores manuales<sup>55</sup>. Y no los deben imitar porque, entre otras cosas, se avergonzarán de semejante imitación, "en parte por carecer de práctica en la imitación de tales personajes, en parte por sentir repulsión al hecho de amoldarse y adaptarse a los tipos de baja ralea"<sup>56</sup>. No es exagerado decir que Platón siente un auténtico desprecio hacia las gentes de más baja condición, que carecen de dotes naturales<sup>57</sup> y de educación.

51. Cf. U. SCHMIDT Osmanczik, *Platón como pensador político*, en C. GARCÍA GUAL (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, 1997, 166.

52. *Rep.* 370 a-b.

53. Cf. U. SCHMIDT OSMANCIK, o.c., 167. En este sentido, no se puede estar de acuerdo con R. G. Haerber, *The Theme of Plato's Republic*, S. Luis Missouri, 1944, 57-59, que defiende que la educación es para todos, según Platón. Pero sabemos que Platón dice expresamente lo contrario repetidas veces en *La República*: 378 c; 387 c; 388 e; 394 e; 395 b; 398 e; 401 c; 402 c; 403 a; 410 a. Cf. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, *Platón*, Madrid, 1990, 437.

54. *Rep.* 395 a.

55. *Rep.* 395 d-e.

56. *Rep.* 396 a.

57. *kakiónon typos*. *Rep.* 396 d.

58. *Rep.* 370 a.



Este desprecio tiene su razón de ser: sólo los que gobiernan "son realmente ricos, no en oro, sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia. No, en cambio, donde los pordioseros y necesitados de bienes privados marchan sobre los asuntos públicos, convencidos de que allí han de apoderarse del bien"<sup>59</sup>. Es evidente que todo esto significa algo que, para nuestra mentalidad actual, resulta extremadamente grave, a saber: que la "vida virtuosa", la "vida sabia", los "asuntos públicos" y "el bien", todas esas cosas, no son para los "pordioseros y necesitados". En otras palabras, el pueblo, la gente, la multitud no tiene ni derecho a aspirar al bien, a la virtud o al poder. Y es que el desprecio de Platón llega hasta el extremo de calificar a la "multitud" como la "gran bestia"<sup>60</sup> o también el "gran animal"<sup>61</sup>. Lo cual no debe sorprender. El desprecio hacia el "pueblo" está en perfecta consonancia con el pensamiento de Platón. Lo afirma resueltamente en el *Protágoras*: "Porque la multitud, para decirlo en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos le proclaman"<sup>62</sup>.

La razón última del problema (humano y social) que plantea este sistema de pensamiento está en que, para Platón, lo más sublime de la vida y la clave de todo lo demás está en la *contemplación del Bien*, que es el gran argumento del mito de la caverna<sup>63</sup>. Pero es claro, en las ideas de Platón, no entraba que el pueblo, la multitud, la "gran bestia", pudiera llegar a esta altura. Los que no eran ni capaces de recibir "educación", ¿cómo iban a alcanzar la sublimidad de la "contemplación"? Lo que llama la atención, en todo este razonamiento, es la concentración, en unas mismas personas (muy pocas), de tres cosas que nosotros hoy no vemos por qué han de ir juntas: la "virtud" (*areté*), el "saber" (*sophía*) y el "poder" (*krá-tos*). Pero Platón es tajante a este respecto. Para él, en efecto, el "poder" y el "saber" tienen que concentrarse. Porque gobernantes y filósofos tie-

59. *Rep.* 521 a.

60. *thrénmatos megálon*. *Rep.* 493 a. No parece, pues, muy objetivo el juicio de W. K. C. Guthrie cuando afirma que "sin lugar a dudas, la actitud platónica respecto al *démos* es realmente ambivalente". O.c., 481. Por los textos citados, no parece ambivalente, sino claramente despectiva.

61. *Rep.* 493 c.

62. *Prot.* 317 a; cf. *Gorg.* 474 a. La indicación de que este modo de pensar "está muy en consonancia con el pensamiento de Platón" es de C. GARCÍA GUAL, *Platón. Diálogos*, I, Madrid, 1993, 518.

63. *Rep.* VII, 518 c.

nen que ser las mismas personas". Ahora bien, lo que caracteriza al filósofo es el amor "al espectáculo de la verdad"<sup>64</sup>. Es decir, el "conocimiento" o la "sabiduría"<sup>65</sup>. Pero el "conocimiento" es, para Platón, lo mismo que "poder", ya que se trata del "más vigoroso de todos los poderes"<sup>66</sup>. Y a esto, por otra parte, hay que añadir que, según Platón, los gobernantes y los filósofos son los verdaderamente ricos en "una vida virtuosa y sabia", cosa a la que no pueden aspirar los "pobres" (*ptoboi*)<sup>67</sup>. Es decir, en las mismas personas se tienen que concentrar el poder (gobernantes), el saber (filósofos) y la virtud (los que llevan una vida virtuosa y sabia).

De todo esto se siguen varias consecuencias. En primer lugar, sólo los ricos tienen acceso a la virtud, como se dice expresamente en el *Protágoras*<sup>68</sup>. En segundo lugar, el mal coincide con la ignorancia: "Pues ésta es la única acción mala: carecer de ciencia"<sup>69</sup>. En tercer lugar —y esto es lo más importante—, la virtud es lo mismo que la superioridad en todos los órdenes de la vida, el éxito social. Esto es cierto hasta tal punto que, con frecuencia, los traductores del *Protágoras* dudan si traducir *areté* por "virtud" o por "excelencia"<sup>70</sup>. En este sentido, Platón proclama a Protágoras,

64. Es la tesis que defiende en el libro V de la *República*: "A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente... no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano". *Rep.* 473 d.

65. *Rep.* 477 d.

66. Cf. W. K. C. GUTHRIE, o.c., 468.

67. *Rep.* 477 d.

68. *Rep.* 521 a.

69. "Y esto lo hacen los que tienen más posibilidades, como son los ricos". *Prot.* 326 c. Y conste que está hablando de los que son enseñados "para la virtud" (*eis aretén*). *Prot.* 325 b-c.

70. *Prot.* 345 b.

71. Por ejemplo, C. C. W. TAYLOR prefiere traducir por "excelencia". Así, en su *Platon. Protagoras, translated with notes*, Oxford 1975. Sin embargo, como indica C. García Gual, "adoptar siempre el término "excelencia", como si fuera un equivalente exacto del vocablo griego (*areté*)... no me parece tampoco una óptima solución". *Platón. Diálogos*, I, *Protágoras*, Madrid, 1993, 522, nota 25. En todo caso, hay que advertir que la *areté*, en el *Protágoras*, no es el equivalente a la virtud cristiana, sino que se asemeja, más bien, a la *virtus* latina, como indica el mismo García Gual. L.c. Pero lo que es indiscutible es que *areté* no es lo mismo que *téchné* ("técnica"), como ha pretendido W. K. C. GUTHRIE (o.c.,

que se considera el primero y se manifiesta como el primero, precisamente por eso, el "maestro de la virtud" (*aretês didáskalon*)<sup>72</sup>. Se comprende que, para Platón, *poder, saber y virtud* son la misma cosa. Y, es claro, de semejante planteamiento no podía brotar sino una sociedad en la que los "virtuosos" tenían que ser los "selectos", los "poderosos". Así las cosas, al "pueblo", a la "multitud", no le quedaba otra salida que resignarse a vivir en la marginación e incluso en el desprecio. Estamos en los antípodas, exactamente en el extremo opuesto, a lo que hizo y dijo Jesús de Nazaret sobre el Reino de Dios, los preferidos en él y los destinatarios que, de hecho, lo acogieron. Y no conviene olvidar que Pablo nació, creció y se educó en una cultura que estaba marcada, seguramente más de lo que imaginamos, por el influjo de Platón y el platonismo.

#### Estoicismo: los privilegios de los "sabios"

Como es sabido, los escritos de los estoicos antiguos, Zenón (s. IV a.C.), Cleantes y Crisipo (s. III a.C.), no se han conservado. Y sólo conocemos los fragmentos que nos pudo transmitir Diógenes Laercio (s. III d.C.) en su *Colección de las vidas y doctrinas de los filósofos*<sup>73</sup>. Pero, como bien ha indicado M. Isnardi Parente, "mientras no exista una nueva edición completa, dedicada a toda la Stoa antigua en su conjunto, de fragmentos y testimonios, la recolección de H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, seguirá siendo base imprescindible para toda obra ulterior de conjunto relativa a esta escuela"<sup>74</sup>.

Por otra parte, no voy a ponderar ahora la importancia que tuvo el estoicismo, desde su fundador, Zenón de Citio, hasta los autores más conocidos del llamado estoicismo "imperial" o la nueva Estoa Romana,

212). Semejante identificación es negada expresamente por Platón. *Prot.* 324 e - 325 a.

72. *Prot.* 349 a.

73. Texto fijado por H. S. LONG, *Diogenes Laertii, Vitae philosophorum II*, Oxford, 1964. Traducción del libro VII, que trata sobre todo de Zenón, por A. LÓPEZ EIRE, *Diogenes Laercio. Los filósofos estoicos*, Barcelona 1990.

74. *Stoici antichi*, Torino 1989, 9. La obra de Hans von Arnim se publicó en Leipzig en 1902 y 1905. Se ha vuelto a imprimir en Stuttgart en 1964. Yo cito, para el vol. I, la reimpresión de Leipzig de 1921. Para los vol. II y III, la edición original. Existe un vol. IV de índices, editado en Leipzig en 1924. Esta obra se cita siempre bajo la sigla: SVF.

Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Baste recordar que, como se ha dicho, seguramente con bastante razón, el estoicismo fue "el movimiento filosófico más importante durante cinco siglos"<sup>75</sup>.

#### La ética de las "pasiones"

No se trata aquí, como es obvio, de exponer (ni siquiera en síntesis) el conjunto del pensamiento estoico. Para lo que pretendo, en este trabajo, me limito a recordar que los estoicos se interesaron sobre todo por la ética. Y eso sin duda porque, en su contexto histórico, lo que más preocupaba era la conexión entre la teoría y la práctica<sup>76</sup>. Ahora bien, según los estoicos, la gran dificultad para que el ser humano viva "en conformidad con la naturaleza"<sup>77</sup>, en armonía consigo mismo<sup>78</sup> (lo que lleva a la virtud), proviene de las cuatro pasiones fundamentales, que son irracionales y contrarias a la naturaleza, incluso cuando parten de una tendencia natural o racional<sup>79</sup>. Estas cuatro pasiones son, ya desde Zenón, el "placer" (*hedoné*), la "tristeza" (*lype*), el "deseo" (*epithymía*) y el "miedo" (*phóbos*)<sup>80</sup>. Pero, en realidad, con estas palabras se expresan cuatro "categorías de pasiones", de las que resultan en concreto setenta y seis pasiones, cada una de ellas designada con un nombre específico y acompañada de su correspondiente definición<sup>81</sup>.

75. M. J. IMAZ, *Sobre el Estoicismo. Rasgos generales y figuras centrales*, en: C. GARCÍA GUAL, *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, 1997, 297, con bibliografía básica en pg. 316-317. Bibliografía más amplia en A. LÓPEZ EIRE, o.c., 14-17.

76. Cf. M. J. IMAZ, o.c., 298.

77. SVF III, 4. 5. En este principio insiste, con razón, A. LÓPEZ EIRE, o.c., 15-16.

78. SVF I, 179; 552; III, 5; 12; 15. Según Séneca, es la "vita concors sibi" (*Epist.* 89, 15). Cf. M. SPANNEUT, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*, París, 1973, 88.

79. SVF I, 205; III, 377; 391; 412; 462; 479.

80. SVF I, 211; III, 378; 381; 386; 391; 412; 444. Cf. A. LÓPEZ EIRE, *Diogenes Laercio. Los filósofos estoicos*, VII, 110, pg. 183.

81. La lista, debidamente clasificada, de estas 76 pasiones, se encuentra en el estudio de María DARAKI, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, París, 1989, 79-92. Como indica esta autora, el tema de las pasiones particulares representa un capítulo casi inexplorado del estoicismo antiguo (o.c., 80). La lista más completa de estas pasiones es la que ofrece Andrónico de Rodas, pero debe ser completada por la de Stobeo y por la de Dió-

Ahora bien, si para vivir en completa armonía con la naturaleza y con la razón, era enteramente necesario dominar y vencer las 76 pasiones, ya que sólo así se podía llegar a ser el hombre cabal, es decir, "sin pasiones" (*apathés*)<sup>82</sup>, difícil lo tenían los antiguos estoicos para alcanzar semejante perfección. Sobre todo, si tenemos en cuenta que, por ejemplo, una de las cuatro categorías de pasiones era el "deseo"; y la lista completa de "deseos", que de ahí brotaban, llegaba hasta 31 "pasiones", que era necesario dominar<sup>83</sup>, entre las que se enumeraban, pongo por caso, *bímeros* (deseo de un amigo ausente) y *potbos* (deseo de la persona amada ausente), según los catálogos de pasiones que nos han transmitido Andrónico de Rodas y Stobeo<sup>84</sup>, con lo que se venían a poner en cuestión temas tan profundamente humanos como el sentimiento de ausencia y la nostalgia.

### "Sabios" y "villanos"

Así las cosas, los antiguos estoicos encontraron una solución que, por más extraña que nos resulte, a ellos les proporcionó una salida que parecía resolver la situación. Y es que dividieron a los seres humanos en dos categorías de personas, como afirma Stobeo: "Zenón y sus discípulos distinguen entre dos razas (*géné*) de hombres, los sabios (*sphoi*)<sup>85</sup> y los villanos (*phauloi*)<sup>86</sup>. La raza de los sabios practica constantemente la virtud, la raza de los villanos, el vicio"<sup>87</sup>. Es verdad que, en el llamado "estoicismo medio", Posidonio (135-155 a.C.) intentó buscar una solu-

genes Laercio. La lista de Andrónico se encuentra en A. GILBERT-THIRRY, *Pseudo-Andronikos de Rhodos, Peri Pathon*, Leyde, 1977.

82. SVF III, 448.

83. La lista completa de los 31 "deseos", debidamente clasificados, y con la indicación de los autores que los proponen, en M. DARAKI, o.c., 82-83.

84. Cf. M. DARAKI, o.c., 85.

85. El texto de Stobeo dice *spoudaión*. Pero sabemos que, en el vocabulario de los estoicos, *sophos* y *spudaios* son términos equivalentes. SVF IV (*Indices*), pg. 129.

86. Al utilizar el término "villano", soy consciente de que no es aplicable, en este caso, el primer sentido que tiene en el uso del español, puesto que se refiere a los habitantes de una villa o aldea. Pero sí tiene aquí el sentido de personas "pertenecientes al estado llano". Y, por supuesto, como expresión de "grosero" o "falta de buena crianza". Más aún, en cuanto "granuja": se aplica a la persona que comete o es capaz de cometer villanías (acciones innobles). M. MOLINER, *Diccionario del uso del español*, vol. II, Madrid, 1981, 1529.

ción intermedia, hablando de los *prokoptontès*, "los que están en camino de hacer progresos"<sup>88</sup>. Pero eso mismo nos está diciendo hasta qué punto el ideal estoico se mantuvo en la división de "sabios" o virtuosos y "villanos" o viciosos. De hecho sabemos, por ejemplo, que Séneca afirma aceptar las divisiones tradicionales de la Stoa en lo que se refiere a la moral, la física y la lógica<sup>89</sup>.

Esto supuesto, lo que más llama la atención, en todo este asunto, es que, de acuerdo con la división establecida, los estoicos afirmaban que, desde el punto de vista social, los "sabios" (*sophoi*) son ricos<sup>90</sup> y poseen todos los bienes<sup>91</sup>, mientras que los "villanos" (*phauloi*) son pobres y no poseen nada<sup>92</sup>. El "sabio" es libre porque es dueño de sí mismo<sup>93</sup>. Por el contrario, el "villano" es esclavo porque está privado del dominio propio<sup>94</sup>. Desde el punto de vista intelectual, el "sabio" posee la verdadera ciencia a título exclusivo<sup>95</sup>, en tanto que el "villano" es el ignorante por excelencia<sup>96</sup> y no tiene acceso alguno a la ciencia<sup>97</sup>. Finalmente, por lo que respecta a la religión, los "sabios" son los amigos de los dioses<sup>98</sup>, mientras que los "villanos" son ateos, en cuanto que se oponen a lo divino<sup>99</sup>. Y es que, en definitiva, el "sabio", no sólo está dispuesto por natu-

87. SVF I, 216. La traducción de *phaulos* por "villano" responde exactamente al significado de este término, que, cuando se aplica a personas, quiere decir, en primer lugar, "de bajo rango", "vulgar". Cf. LIDDELL, SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, Londres, 1951, pg. 1920, que traduce: *low in rank, mean, common*. Es decir, indica no sólo la idea moral de maldad, sino antes que eso la condición social del que pertenece a lo que en castellano diríamos "gente de baja condición".

88. Para este punto, cf. el estudio de M. Lafiranque, *Posidonios d'Apamée*, París 1964. La documentación sobre este autor, en L. EDELSTEIN, L. G. KIDD, *Posidonii fragmenta*, Cambridge, 1967. La utilización del verbo *prokopto*, como la primera tendencia del hombre hacia la "sabiduría", es frecuente en los estoicos: SVF III, 158; 139; 142; 145; 173.

89. *Epist.* LXXXIX, 9. Insiste en su fidelidad a Zenón o Crisipo, en *De otio*, III, 1.

90. SVF III, 605.

91. SVF III, 590; 625.

92. SVF III, 593; 674.

93. SVF III, 591; 335.

94. SVF III, pp. 555, 593, 599.

95. SVF I, p. 66; III, pp. 112, 657.

96. Lo que lo caracteriza es la *agnoiá*. SVF III, 663.

97. SVF III, 548.

98. SVF III, 606; 608.

99. SVF III, 606.

raleza a la práctica de la virtud<sup>100</sup> y es un individuo al que le repugnan los actos viciosos<sup>101</sup>, sino que además todos sus actos son virtuosos<sup>102</sup>. En el extremo opuesto, el "villano" se complace en los vicios<sup>103</sup> porque no está dispuesto, en modo alguno, a la virtud<sup>104</sup>.

Sin duda alguna, las cosas no eran así en la realidad de la vida. Quiero decir: ni los "sabios" eran tan ejemplares ni los "villanos" tan indeseables. De manera que ni los fundadores del estoicismo vivieron de forma tan excelsa. Sexto Empírico es tajante a este respecto: "Nosotros los hombres, todos insensatos, no podemos nada más que ceder a las apariencias"<sup>105</sup>. Con razón, Plutarco calificó todo esto como "estupideces de los estoicos"<sup>106</sup>. Pero lo que de verdad interesa, en toda esta cuestión, no es si, efectivamente, los hombres eran o no eran así. Lo importante es la mentalidad que todo esto expresa. Y lo que en estos textos se pone de manifiesto es una escala de valores según la cual las gentes sencillas del pueblo, los pobres, los ignorantes, los esclavos, los que con toda razón podían ser calificados como "villanos", o sea la "gentuza", todas esas personas (según la mentalidad de los estoicos) ni viven ni pueden vivir "en armonía con la naturaleza y con la razón". Y esto es así porque el pueblo (los "villanos"), precisamente porque es "ignorante", nunca podrá ser "virtuoso". En este sentido, resulta sencillamente increíble (para la mentalidad de cualquier persona normal de nuestro tiempo) la identidad que los estoicos establecían entre *areté* (virtud) y *epistémé* (conocimiento, ciencia)<sup>107</sup>. Lo que Crisipo afirmaba de manera tajante: "La virtud es una: la ciencia"<sup>108</sup>. O sea, la ciencia, el saber, es el fin

100. *gígnesthai prós aretén tes physeos*. SVF III, 366.

101. SVF III, 649.

102. *pánta kat' aretén poiein*. SVF III, 643.

103. SVF III, 684.

104. SVF III, 682.

105. SVF III, 657. Lo que Porfirio ratifica: *Dogma autem Stoicorum quoddam "pragmatikón" vocatur, quo continetur, omnes homines insanos esse*. SVF III, 666. Cf. 668.

106. *Stoicorum repugnantiae*, 31. Cf. SVF III, 668.

107. SVF III, 60; 61.

108. SVF III, 256. Esto es cierto hasta tal punto que las tres virtudes fundamentales de la tradición griega, *phrónesis* (ponderación), *sophrosyne* (sabiduría) y *andreia* (valor) eran clasificadas por los estoicos entre las "ciencias" (SVF III, 266), mientras que consideraban como "virtudes" la "dialéctica", la "retórica" y la "física" (SVF III, 267). Cf. para todo esto, M. Daraki, o.c., 126.

supremo, el *telos*<sup>109</sup>. De esta manera, lo "epistemológico" se fusiona con lo "ético". Porque la ciencia (*epistémé*) es el "bien en sí"<sup>110</sup>.

### Conclusión

La conclusión, que se sigue inevitablemente de todo esto, es clara: desde el momento en que saber (o ciencia) y virtud son la misma cosa, el pueblo ignorante se ve condenado al vicio o, lo que es lo mismo, al desprecio. Y los únicos que tienen derecho a ser y vivir como personas dignas y respetables son los "sabios". Porque sólo ellos (según los estoicos) son ricos, nobles, hermosísimos y libres<sup>111</sup>. Pero, es claro, la consecuencia de semejante planteamiento resulta trágica. Porque, entonces, únicamente los notables, los instalados y los satisfechos son, no sólo los que mejor viven en la sociedad (como es obvio), sino además los que tienen la exclusiva de alcanzar el ideal humano y religioso al que cualquier persona tiene derecho a aspirar en esta vida. Todos los demás se ven excluidos y no les queda ni capacidad para llegar a donde llegan los afortunados "sabios".

Pero hay algo que es aún peor. Lo más dramático es que la situación que acabo de indicar, desde los presupuestos del estoicismo, no tiene alternativa, ni puede ser de otra manera. Porque, si la sabiduría y la virtud se alcanzan en la medida en que se vencen las pasiones, y ser virtuoso es lo mismo que dominar los "deseos", los "placeres", las "tristezas" y los "miedos" (las cuatro categorías de pasiones), entonces es cierto lo que se ha dicho: "El estoicismo fue justamente la filosofía que, en lugar de la acción en cuanto *praxis*, propuso la acción en cuanto *ascesis*, o sea como acción sobre sí mismo"<sup>112</sup>. Y esto es exactamente el *triunfo de la subjetividad* sobre cualquier otro proyecto de vida, por más urgente que sea y por más noble que pueda parecer. Porque ya no se trata de transformar la historia, ni de cambiar la sociedad, ni de aliviar el sufrimiento.

109. SVF III, 25.

110. SVF III, 112.

111. SVF III, 597. Más aún, según la información que nos da Porfirio: *Porro autem Stoici existimant, perfectae sapientiae virtum omnia habere: in quo sensu et Lucilius versatus sic ait: nondum etiam haec omnia habebit formosus, dives, liber, rex solus*. SVF III, 597.

112. M. DARAKI, o.c., 164.

miento y la humillación de las víctimas de este mundo. Lo único que interesa es la ascesis, cambiarse cada cual a sí mismo, lograr el dominio de las propias pasiones (*apatheia*), porque en eso, ni más ni menos, consiste el ideal del hombre perfecto, el "sabio". Los demás, los "villanos", están excluidos de todo eso, en cuanto que el *phaulos* es el "hombre pasivo", entregado a sus impulsos<sup>113</sup>.

### El judaísmo helenista: Filón de Alejandría

#### Filón y Pablo

Hoy está fuera de duda que la religión, en la que se educó Pablo, no fue el judaísmo puro que algunos se imaginan. Los que conocen suficientemente la vida y la teología de Pablo están de acuerdo en que sus creencias religiosas estuvieron inevitablemente condicionadas por el judaísmo helenístico<sup>114</sup>, entre otras cosas porque el sistema educativo judío en la diáspora helenista estaba profundamente marcado por la cultura del helenismo<sup>115</sup>. Ahora bien, como es bien sabido, el autor más conocido del judaísmo helenista en el siglo primero, es Filón de Alejandría. Resulta sumamente problemático afirmar que los escritos de Filón representan el pensamiento comúnmente admitido entre los judíos helenistas de aquel siglo<sup>116</sup>. Más aún, parece que tales escritos no interesaron particularmente ni a la gran masa de los judíos del tiempo, ni a la cultura helenista de entonces<sup>117</sup>. Pero hay algo que es sumamente sig-

113. Cf. M. DARAKI, o.c., 164.

114. Cf. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.*, Tübingen, 1969; H. TAMBURINI, W. HAASE (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Parte II, vol. 21. 1-2: *Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus)*, Berlín, 1983-1984.

115. Cf. J. BECKER, *Pablo. El apóstol de los paganos*, Salamanca, 1996, 73-74.

116. Esto ya fue puesto muy en duda por M. SIMON, *Situation du Judaïsme alexandrin dans la Diaspora*, en la obra, en colaboración, *Philon d'Alexandrie*, París, 1967, 18-19.

117. Cf. en este sentido Y. AMIR, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen, 1983, 5. La *Encyclopedia Judaica*, vol. 13 (1971), 415, no le atribuye ninguna influencia en los ambientes judíos del siglo primero, de manera que el primer escritor judío que menciona a Filón es el autor medieval Azariah dei Rossi.

nificativo: con toda seguridad sabemos que el pensamiento de Filón obtuvo un puesto de primera importancia entre los cristianos a la hora de entender y de interpretar la Biblia<sup>118</sup>. Así lo hace notar la *Encyclopedia Judaica*, que destaca la influencia de Filón en Clemente de Alejandría, Orígenes y Ambrosio<sup>119</sup>. Es verdad que ni sabemos, ni seguramente podremos saber nunca, si Pablo conoció los escritos de Filón. Es más, Pablo no da señales de conocer los clásicos antiguos de la filosofía griega como los conoce Filón<sup>120</sup>. Pero, en todo caso, no cabe duda de que la mentalidad, que expresa Filón en sus escritos, influyó en el cristianismo ya desde el siglo primero. En este sentido, es significativo que Eusebio de Cesarea dedique los capítulos XVII y XVIII del libro II de su *Historia Eclesiástica* a Filón. Eusebio informa del viaje que hizo Filón a Roma y del encuentro que allí tuvo con San Pedro<sup>121</sup>. No sabemos de dónde tomó Eusebio la información de este encuentro. Ni, por tanto, se puede verificar su autenticidad. No parece que esto fuera un invento de Eusebio, como ya lo indicó G. Bardy<sup>122</sup>. Además, según el testimonio del mismo Eusebio, los escritos de Filón se encontraban en las bibliotecas de Italia ya en vida del autor<sup>123</sup>. Todo esto hace pensar que el conocimiento de Filón es una fuente de información de singular importancia para comprender mejor el pensamiento del cristianismo primitivo y,

118. Y. AMIR, o.c., 5. Prueba de ello es la influencia que ejerció en los Padres de la Iglesia, ya desde el siglo segundo, lo que supone que ya desde antes Filón tuvo una importante "recepción" en la Iglesia. Cf. E. LUCCHESI, *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de saint Ambroise*, Leiden, 1977, 118-119.

119. I.c. Para AMABROSIO, cf. H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif*, París, 1977.

120. Cf. J. BECKER, o.c., 73.

121. *Hist. Ecl.* II, XVII, 1. SC 31, 72.

122. En la edición de la *Hist. Ecl.* de SC, vol. 31, 72, nota 2. De hecho este dato es recogido por JERÓNIMO, *De vir. Illust.*, 11 y por PHOTHIUS, *Biblioth.*, codex 105.

123. *Hist. Ecl.*, II, XVIII, 8. SC. 31, 80. Es verdad que Bardy indica que esto es probablemente legendario (i.c. nota 17). Pero se sabe con seguridad que las obras de Filón se encontraban en la biblioteca de Cesarea y que uno de sus manuscritos fue copiado por el obispo Euzoios. Cf. L. COHN, *Philonis Alexandrini Opera*, vol. I, Berlín, 1896, III-IV. Más recientemente, E. Lucchesi ha indicado que "no tenemos motivos serios que nos impidan creer" en la exactitud del dato que nos suministra Eusebio. *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de saint Ambroise*, Leiden, 1977, 19.

más concretamente, el de Pablo. Que existen profundas coincidencias entre ambos, es cosa que parece bastante lógica, si tenemos en cuenta que ambos se educaron en la misma cultura y en el mismo tiempo. Y que, por eso mismo, en ambos tuvo que reflejarse el poderoso influjo del platonismo y del estoicismo. Por lo demás, ya se han hecho notar determinados puntos en los que ciertamente coinciden Filón y Pablo.

#### La "liberación" histórica convertida en "ascesis" interior

Leyendo los escritos de Filón, una cosa que llama poderosamente la atención es la interpretación que da este autor de lo que, con toda razón, se ha considerado como la "profesión de fe" fundamental del judaísmo. En este sentido, G. von Rad ha dicho que "la afirmación 'Yahvéh sacó a Israel de Egipto' tiene carácter de una profesión de fe, dondequiera se la pronuncie"<sup>124</sup>. Esta idea fundamental se encuentra en todos los estratos de la tradición bíblica hasta Dan 9, 15 y en los contextos más diversos: es tan frecuente que será designada "la profesión primitiva de Israel"<sup>125</sup>. Se puede afirmar, sin lugar a duda, que Israel vio en la liberación (política y social) de Egipto la garantía de su futuro<sup>126</sup>. Pues bien, lo sorprendente es que Filón le da a este acontecimiento un significado completamente distinto.

Para Filón, en efecto, la salida de Egipto no es la liberación de la esclavitud y del sufrimiento, sino la superación y el dominio de los vicios y de las pasiones. Filón lo afirma con toda claridad: la Pascua es "el paso de las pasiones a la práctica de la virtud" (*tò Páscha tèn ek pathôn eis askesin aretês*)<sup>127</sup>. Esto quiere decir, obviamente, que en el pensamiento del judaísmo helenista, tal como se expresa a través de Filón, el proyecto histórico de liberación que vivió Israel, se deshistoriza y se con-

124. Así, en cuanto se refiere a los sofistas de Corinto, Bruce W. WINTER, *Philo and Paul among the Sophists*, Cambridge, 1997, 241. Años antes, había tratado las coincidencias de Pablo y Filón H. CHADWICK, *St. Paul and Philo of Alexandria*, BJRL 48, 2 (1966), 286-307. Más recientemente S. K. WAN, *Charismatic Exegesis: Philo and Paul Compared*, SPA 6 (1994), 54-82.

125. *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1972, 230.

126. G. von RAD, l.c.

127. Para un análisis de la liberación, con literatura abundante sobre el tema, cf. W. H. SCHMIDT, *Exodus 1,1,-6,30*. Neukirchen, 1988, 100-110.

128. *De sacr. Ab. Et Cain*, 63, A. Méasson, París, 1966, 126.

vierte en pura interioridad, en mera subjetividad. Porque todo se reduce a la ascesis de la virtud, que vence y domina las pasiones. Esta idea está tan arraigada en Filón, que llega a decir con toda naturalidad: "Cuando nos hizo salir de Egipto, es decir, de las pasiones propias del cuerpo" (*ek tês Aigypton. tòn kata sôma pathôn*)<sup>129</sup>. Por eso, para Filón, el rey de Egipto no es el Faraón, sino que es sencillamente el cuerpo<sup>130</sup>. Y por eso también, cuando Moisés describe al Faraón complacido en sus edificaciones de ladrillo, Filón indica que eso se refiere a las gentes depravadas por naturaleza, que mezclan los impulsos irracionales de las pasiones (*tòn pathôn*) a los vicios (*tais kakais*) más terribles<sup>131</sup>. De ahí que la liberación ya no consiste en quitarse de encima el yugo de la esclavitud, sino en "el servicio del único sabio"<sup>132</sup>. De donde resulta que cuando el pueblo se lamentaba por su cautividad (cf. Ex 2, 6), en realidad lo

129. *De post. Caini*, 155. R. ARNALDEZ, París, 1972, 136. En el mismo sentido: "Moisés da la orden enérgica de abandonar el mar". Y cita Ex 12, 11. "La palabra se traduce por Paso: el espíritu pondrá, pues, toda su decisión, todo el ardor de sus esfuerzos para realizar definitivamente este paso que le alejará de las pasiones" (*apò tòn pathôn*). *De migrat.*, 25, J. Cazeaux, París, 1965, 108. Más aún, según Filón, "cuando el espíritu se ocupa de los asuntos que brotan de la sensación, la pasión, el cuerpo: cosas todas que simboliza Egipto". *De migrat.*, 77. O.c., 140-142. O también en este texto paradigmático: "cuando abandonamos Egipto, es decir toda la región del cuerpo, trabajando activamente en desprendernos de las pasiones". *De migrat.*, 151. O.c., 190.

130. "El rey de Egipto, es decir, del cuerpo" (*o basileús tes Egyptías. toû sômatos*). *De christ.*, 208, J. GOREZ, París, 1962, 108. La misma expresión se repite en *De confus.*, 88, J. G. KAHN, París, 1963, 88. Igualmente en *De migrat.*, 14 O.c., 102. En este sentido, Egipto representa el dominio del cuerpo (*tês somatikês jôras*). *De migrat.*, 20, O.c., 106. O también: "Egipto es la casa corporal" (*tòn somatikòn oikon*). *De migrat.*, 23, O.c., 108. Y cuando afirma: "Evadiéndose de Egipto, la región del cuerpo" (*ten somatikèn jôran*). *De migrat.*, 154, O.c., 192. Igualmente al decir: "El dominio del cuerpo, es decir Egipto". *De migrat.*, 160, O.c., 196. Por eso, "los que se quedan como compañeros de la vida de la sangre y de la sensación son atacados por el que es hábil para dispersar los pensamientos piadosos, cuyo nombre es Faraón". *Quis rerum divinarum*, 60, M. HARL, París, 1966, 195. La misma idea vuelve a aparecer en *De congressu*, 21, M. ALEXANDRE, París, 1967, 120. Esta manera de interpretar alegóricamente el éxodo de Egipto y la significación del Faraón ya fue advertida por C. SIEGFRIED, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Amsterdam, 1970, 193, 236, 244, 250-251, 255.

131. *De confus.*, 90, O.c., 88.

132. *He toû mónou therapeía sophoû*. *De confus.*, 94, O.c., 90.

hacia impulsado por el deseo de una "naturaleza incorporea" (*asómatou physeos*)<sup>133</sup>. Se trata sencillamente de que, para Filón, la historia y la vida se ven reducidas a una interioridad y una espiritualidad que, de hecho, equivalen a la negación del sufrimiento de las víctimas. Y es que Filón, para extraer de la enseñanza bíblica la doctrina espiritual y moralizante (de inspiración estoica) que orienta su pensamiento, no duda en forzar el sentido de los textos. Por ejemplo, interpreta los lamentos de los israelitas (Ex 2, 23) como el "bienestar corporal de inagotables riquezas exteriores"<sup>134</sup>. Y con un criterio parecido, indica que la nube, que se interpuso entre el ejército de los egipcios y el de los israelitas (Ex 14,20), es la nube que "no permite a la raza amiga de las pasiones (*philopatboûs*) y sin Dios (*athéou*) perseguir a la raza temperante y amiga de Dios"<sup>135</sup>. Más aún, los capataces de los egipcios se han de entender como los "supervisores que excitan el celo para obtener el disfrute de las pasiones"<sup>136</sup>.

Ahora bien, de semejante interpretación de la historia se desprende la consecuencia más inesperada y también la más disparatada. Porque, para Filón, la esclavitud de los israelitas en Egipto, que según la Biblia duró cuatrocientos años (cf. Gen 15, 13), se debe entender como "la esclavitud bajo el poder de las cuatro pasiones" (*tettáron pathôn*)<sup>137</sup>, expresión que se refiere claramente a las cuatro pasiones fundamentales que analizaba minuciosamente el estoicismo<sup>138</sup>. Y es importante caer en la cuenta de que aquí encontramos una de las convicciones más arraigadas en el pensamiento de Filón. Para él, en efecto, "hay que saber que Egipto es el símbolo de las pasiones (*symbolon pathôn*), la tierra de Canaan, el símbolo de los vicios" (*kakíôn*)<sup>139</sup>. De ahí que "la fiesta de la liberación (*eleuthería*) es la que celebra el alma al rechazar todo lo que le impide

133. *De confus.*, 106, O.c., 98.

134. *De migrat.*, 15, O.c., 102.

135. *Quis rerum divinarum.*, 203, O.c., 264-266.

136. *Quis rerum divinarum.*, 169, O.c., 300.

137. *Quis rerum divinarum.*, 269, O.c., 300.

138. Así lo hace notar expresamente M. HARL, o.c., 301, nota 5. Un ejemplo claro, en este sentido, en *De Provid.*, II, 16, M. HADAS-LEBEL, París, 1973, 233. Que Filón depende, en el tema de las pasiones, del estoicismo, ya lo había indicado expresamente E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París, 1950, 253. Esto resulta particularmente claro cuando se trata del "deseo", que es la causa de todos los males. O.c., 253, nota 10.

139. *De congressu.*, 83, O.c., 160. Cf. 85, O.c., 162.

ascender hacia el Ser Supremo"<sup>140</sup>. De esta manera, el judaísmo helenista, al menos tal como se expresa en los escritos de Filón, pone en el primer plano de las preocupaciones humanas, no la historia y la vida entera, sino la mera ascesis, centrando y concentrando el proyecto humano en pura subjetividad. Porque, en definitiva, salir de Egipto, de la opresión y de la esclavitud, es algo que se reduce a salir de las pasiones (*ék tón Aigypthiakón pathôn*)<sup>141</sup>. Se trata, por tanto, de algo que se juega en el dominio de la estricta intimidad.

### Del judaísmo al helenismo

Naturalmente, lo primero que a cualquiera se le ocurre, al leer los textos que acabo de citar, es que Filón adulteró, en su sentido más elemental, la "profesión (de fe) primitiva de Israel". ¿Fue así realmente? Se ha discutido cuál fue la intención de Filón al escribir sus comentarios de la Escritura. Es conocida la opinión de W. Völker según el cual Filón debe ser considerado, ante todo, como un exegeta que expresa sus ideas sólo en función del texto bíblico. Es decir, no se propone desarrollar un sistema, sino comunicar el sentido profundo de la Ley mosaica<sup>142</sup>. Con este punto de vista, viene a coincidir fundamentalmente V. Nikiprowetzky<sup>143</sup>. Y también, en cuanto a lo esencial del asunto, E. Bréhier<sup>144</sup>. Con todo, el mismo Nikiprowetzky reconoce que Filón "expone la Ley mosaica en los términos del helenismo y de una manera que resultara aceptable para la mentalidad griega". Lo que significa que Filón "deduce el sentido profundo de las partes históricas del Pentateuco para mostrar el acuerdo que existe entre los puntos de vista de Moisés y los de Platón"<sup>145</sup>. Por supuesto, yo no pretendo discutir aquí si esta interpretación corresponde a lo que Filón realmente dijo en todo el conjunto de

140. *De congressu.*, 108, O.c., 178-180.

141. *De congressu.*, 163, O.c., 218. Cf. 164, O.c., 218.

142. W. VÖLKER, *Fortschrift und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, Leipzig, 1938, 9.

143. *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1977, 181, que difiere de las ideas de A. BECCKAERT, para quien la forma de comentario de Filón es resultado del puro azar. *Dieu et la connaissance de Dieu dans la philosophie de Philon d'Alexandrie. Essai sur le mysticisme judéo-alexandrin*, París, 1939/1944.

144. *Études de Philosophie antique*, París, 1955, 212.

145. V. NIKIPROWETZKY, o.c., 182.

sus explicaciones sobre el Pentateuco. Sea lo que sea de esta cuestión, lo que me parece indudable es que Filón utilizó la historia de la liberación de Egipto para decir algo que no está en la Biblia, sino en los escritos del helenismo, concretamente en las ideas de los primeros estoicos sobre las pasiones, especialmente en lo que se refiere al placer y al deseo, como enseguida voy a explicar. La abundancia, más aún la acumulación de textos (en este sentido) es tan abrumadora que, sin duda alguna, se puede afirmar que Filón, al menos en este punto tan fundamental, se aprovechó del mensaje bíblico para transmitir las ideas del platonismo y del estoicismo, vaciando de su sentido histórico y liberador el mensaje de la Escritura. Sin duda, lo hizo con la mejor intención del mundo: para mostrar, en la cultura helenista, "la grandeza y la nobleza de la legislación judía"<sup>146</sup>. Pero es claro que, con la mejor intención del mundo, se puede adular cualquier texto (incluido el texto bíblico), para hacerle decir lo que a uno le interesa. En este caso, para impartir doctrinas moralizantes sobre las pasiones, los placeres y los deseos, cosas que tienen poco que ver con lo que realmente pasó cuando los israelitas escaparon de la esclavitud y del sufrimiento que padecían bajo la tiranía del Faraón.

### Las pasiones como preocupación fundamental

Para Filón, por consiguiente, como para los estoicos de Atenas, el problema central de la existencia humana es el dominio de las pasiones. A eso se reduce la preocupación dominante que ha de orientar la vida: "Combate, pues, contra toda pasión (*pan páthos*) y sobre todo contra todo placer" (*pros hedonén*)<sup>147</sup>. Y desde ahora hago caer en la cuenta de que, en el pensamiento de Filón, es determinante la conexión profunda que establece entre "pasión" y "placer": "El principio del placer es la pasión" (*arché de hedonés men tó páthos*)<sup>148</sup>. Se trata de un problema tan grave, en el pensamiento de Filón, que este autor llega a afirmar: "La obra de los placeres (*hedonai*), los deseos (*epithymíai*) y las pasiones (*páthē*) aplastan al alma toda entera"<sup>149</sup>.

146. V. NIKIPROWETZKY, o.c., 182.

147. *Leg. All.* II, 106. O.c., 160.

148. *Leg. All.* II, 185. O.c., 276. Esta conexión entre pasión y placer se repite en *De sac. Ab. Et Cain*, 49. O.c. 114.

149. *Quod deterius*, 16, I. Feuer, París, 1965, 32.

Pero conviene analizar este asunto más de cerca. Porque es clave para comprender la ética y, en general, la forma de entender la vida que caracterizó al judaísmo helenista. Empiezo por recordar un texto de Filón que es elocuente por sí mismo: "Toda pasión (*pan páthos*) es reprensible en la medida en que es condenable todo impulso exuberante e incontrolado, lo mismo que el movimiento irracional y contra-natura del alma"<sup>150</sup>. La terminología de este texto es exactamente estoica<sup>151</sup>. Y sabemos que, para los estoicos, el principio determinante de todo lo malo y negativo, que hay en la vida, se sitúa en la subjetividad, en los impulsos incontrolados del alma, concretamente en las cuatro pasiones: placer, tristeza, deseo y miedo<sup>152</sup>. Por eso, Filón repite, una y otra vez, no sólo que el origen del mal está en las pasiones, sino que éstas son el mal en sí mismo. Su afirmación en este sentido es clara: "Todas las pasiones del alma son malas, puesto que implican movimiento y agitaciones del alma contra la naturaleza" (*parà physin*)<sup>153</sup>. De ahí que "lo propio del que ama la pasión (*philopáthoús*)... es vivir una noche y una oscuridad profunda"<sup>154</sup>. O, utilizando otra imagen, "El dominio ejercido por las pasiones (*hegemoníai páthōn*) infringe una dura esclavitud a los que ellas gobiernan"<sup>155</sup>. Todo esto explica que, como se ha dicho muy bien, Filón pone, en el centro de la ética, la lucha contra las pasiones<sup>156</sup>. Puesto que,

150. *De spec. leg.* IV, 79. O.c., 246.

151. Basta compararla con el vocabulario que nos presenta Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum*, VII, 93; 110. Filón se refiere, con frecuencia, a las cuatro pasiones de los estoicos, a las que, en algún caso añade el amor (*érotos*). *De Provid.* II, 16. O.c., 233.

152. SVF I, 211; III, 378, 381, 386, 391, 412, 444. Filón enumera las cuatro pasiones fundamentales de los estoicos en *De Decal.*, 142-145. V. NIKIPROWETZKY, París, 1965, 113. El dominio de las cuatro pasiones es el propio de los "terapeutas", los que se dedican al cuidado del alma. *De vita cont.*, 2, F. DAUMAS, París, 1963, 81.

153. *De Decal.*, 142. O.c., 113. Cđ. *De sac. Ab. Et Cain*, 16. O.c., 76. Por eso a la pasión la llama: "El impulso irracional y sin medida". *De congressu.*, 55. O.c., 142. O también cuando afirma de las pasiones que: "Cada una es loca y furiosa por naturaleza". *De vita Mos.* I, 26. O.c., 38.

154. *De ebriet.*, 209. O.c., 108. Con otra imagen viene a decir lo mismo: "En el naufragio del alma, las olas de cada pasión, gigantescas, trastornan toda el alma". *De confus.*, 23. O.c., 52-54.

155. *Quis verum divinarum.*, 271. O.c., 302.

156. S. DANIEL, en la Introducción al *De specialibus legibus I et II*, París, 1975, LVII.



a su juicio, "es impuro (*akáthartos*) el hombre injusto e impío... que hunde todas las cosas en el desorden y la confusión por la desmesura de sus pasiones" (*dia tas ametrias tôn pathôn*)<sup>157</sup>.

Concretando más, en el pensamiento de Filón, las "pasiones" son impulsos asociados esencialmente al "cuerpo". Lo que significa que dominar y vencer las pasiones es dominar y vencer el cuerpo. Filón lo ve así, como una necesidad apremiante: "En consecuencia, 'mataremos a nuestro hermano', no al hombre, sino al cuerpo, hermano de nuestra alma. Dicho de otra manera, separaremos del elemento virtuoso y divino el elemento mortal y amante de las pasiones" (*philopathês*)<sup>158</sup>. Y es que, para Filón, amor al cuerpo y amor a las pasiones son la misma cosa, "lo que debe ser desterrado y hasta enterrado: "Todo lo que es amor al cuerpo y amor a las pasiones (*philosómata kai philopathê*) se entrega al olvido y es enterrado"<sup>159</sup>. En definitiva, lo que está en juego, cuando se trata de las pasiones, es rechazo radical de todo lo que significa y lleva consigo atractivo sensible, corporal, incluido el amor: "Basta ver la belleza para soportar los ataques del amor (*éros*) esa pasión terrible"<sup>160</sup>.

### Las pasiones y la virtud

La consecuencia lógica, que se sigue de lo dicho, es la estrecha relación que Filón establece entre el dominio de las pasiones y el logro de la virtud. Y la razón está en que "las pasiones son irracionales" (*alógon pathôn*), lo que significa que "se contraponen a la virtud"<sup>161</sup>. Esto mismo, dicho en positivo, consiste en que "Dios hace emigrar al alma lejos de las pasiones", de manera que "sólo así se alcanza la altura y la grandeza de la virtud" (*eis ypsas kai mégathos aretês*)<sup>162</sup>. Y para que se vea la contraposición, que Filón establece entre pasión y virtud, baste recordar que

157. *De spec. Leg.*, III, 209. O.c., 188. De ahí que lo propio del hombre justo consiste en que "es inaccesible a la pasión". *De Provid.*, I, 66, M. HADAS-LEBEL, París, 1973, 183. Los "vencedores" son los que "derrumban valientemente el bastión de los vicios y las pasiones". *De Provid.*, II, 4. O.c., 217.

158. *De ebriet.*, 70. O.c., 50.

159. *De migrat.*, 16. O.c., 102.

160. *Quod deterius*, 99. O.c., 80.

161. *De post. Caini*, 31. O.c., 62. En este sentido, ya recordé el texto en el que Filón afirma que la Pascua es "el paso de las pasiones a la práctica de la virtud". *De sacr. Ab. Et Cain*, 63. O.c., 126.

"el arca era la figura del cuerpo donde necesariamente han encontrado sitio las pasiones crueles y salvajes, mientras que el jardín es el símbolo de las virtudes"<sup>163</sup>. Por otra parte, si "pasión" y "virtud" son incompatibles, eso quiere decir que Filón identifica la "pasión" con el "vicio" (*kakía*)<sup>164</sup>. Más aún, "el vicio es el jefe de las pasiones" (*tôn pathôn égemonis kakía*)<sup>165</sup>. De ahí que cuando se tiene "el ardor de las pasiones, que quema, se tienen por compañeros la sinrazón, la licencia, la injusticia, el miedo, la relajación"<sup>166</sup>. Por eso el que quiera ser fiel a la Ley, ha de apartarse por igual "de toda pasión y de todo vicio"<sup>167</sup>.

Por lo tanto, a juicio de Filón, una persona es virtuosa y se acerca a Dios, en la medida, y sólo en la medida, en que desprecia lo sensible, domina y hasta sepulta al cuerpo y, de esa manera, vence todas sus pasiones. Ahora bien, aunque sabemos que las pasiones fundamentales, según los estoicos, era cuatro, Filón concreta todo su interés y sus preocupaciones ascéticas en las dos pasiones que, según su criterio, con las más graves y, por eso, las más peligrosas. Se trata del *deseo* y el *placer*.

### La peligrosidad del "deseo"

Ante todo, el deseo que, según la minuciosa clasificación de los estoicos de Atenas, es la raíz y el fundamento de hasta 31 pasiones concretas y distintas<sup>168</sup>. Para los primeros estoicos, el deseo es por definición "búsqueda de placer", esencialmente *philibêdonia*<sup>169</sup>. De ahí que los límites entre "deseo" y "placer" son difíciles de señalar<sup>170</sup>. Con todo, a juicio de

162. *Leg. All.* III, 19. O.c., 180. De ahí que los falsos dioses "disuelven la virtud y el bien, mientras que dan consistencia y firmeza al vicio y a las pasiones".

O.c., 22, 182. O cuando dice que el alma se eleva del Hadés de las pasiones al Olimpo de la virtud (*Olimpyon aretês*). *De post. Caini*, 31. O.c., 62.

163. *De plantatione*, 43, J. POUILLIUX, París, 1963, 42.

164. Así, en *Leg. All.* III, 27. O.c., 184.

165. *Leg. All.* III, 38. O.c., 190.

166. *De sacr. Ab. Et Cain*, 15. O.c., 74.

167. *De spec. leg.* IV, 55. O.c., 230.

168. La lista completa, con los diversos autores que las explican, en M. DARAKI, *Une religiosité sans Dieu*, 82-83.

169. SVF III, 386, 391.

170. Filón viene a identificar "placeres" (*bedonai*), "deseos" (*epithymiai*) y "pasiones" (*pathê*), en cuanto que a los tres les asigna la misma función: "Aplastan al alma toda entera". *Quod deterius*, 16. O.c., 32. Lo que se repite cuando afirma: "El

Filón, el fundamento último de todo mal está en el deseo. A. Mosés ha dicho, con toda razón que "es justamente en la subjetividad, identificada con el deseo, donde se encuentra el origen del mal"<sup>171</sup>. Tal es exactamente el criterio del Filón: "Si hay una pasión que se puede llamar, sin mentir, el inicio del mal, es el deseo" (*archékakon páthos estin epithymía*)<sup>172</sup>. Por eso se puede afirmar que "ninguna pasión es tan cruel como el deseo"<sup>173</sup>. O también: "el deseo es la más penosa de las pasiones del alma" (*bé argalotáte pathón psyches epithymía*)<sup>174</sup>. Lo que explica que "los deseos producen la guerra intestina en el interior del alma"<sup>175</sup>. Y eso significa, ni más ni menos, que el deseo es incompatible con la virtud: "El deseo (*epithymía*), como es profano, impuro y sacrílego, ha sido expulsado... lejos de las fronteras de la virtud"<sup>176</sup>. Es más, por ser el deseo lo más radicalmente contrapuesto a la virtud, concretamente porque se identifica con el amor humano (con todo lo que implica de atracción sexual), por eso es también origen de insatisfacción constante y hasta de sufrimiento. La verdad es que, en nuestra cultura, no se acaba de ver la lógica de este razonamiento. Pero Filón lo dice con toda claridad: "Cuando manda el deseo, el amor humano" (*éros*) hace que "el alma tenga siempre sed, y es incapaz de beber, sufriendo el suplicio de Tántalo"<sup>177</sup>. Más aún, según Filón, todas las guerras tienen su origen en el "deseo" de riquezas, de gloria, de placer. Ahí es donde padece el género humano<sup>178</sup>.

deseo hace nacer los apetitos irracionales... y es el receptáculo de los placeres". *De post. Caini*, 26. O.c., 60. Cf. 71. O.c., 84. El deseo equivale a los placeres más diversos, incluso a los que "descienden por debajo del vientre". *De gigantibus*, 18. A. Mosès, París, 1963, 30.

171. A. MOSÈS, *De specialibus legibus III y IV*, París, 1970, 28.

172. *De spec. Leg.* IV, 95. O.c., 256. Filón expresa esto mismo diciendo que el deseo se simboliza en la serpiente, origen de todo mal. *Leg. All.* II, 72. O.c., 142.

O también cuando dice que la gente mala "se agarra al deseo como a un lazo".

*De post. Caini*, 27. O.c., 60. Por eso Moisés, "prescribió de manera muy particular el deseo, máquina de desmantelar la ciudadela del alma". *De spec. Leg.*, IV, 95. O.c., 265.

173. *De spec. Leg.* IV, 80. O.c., 246.

174. *De ebriet.*, 6. O.c., 26. En el mismo sentido: "La peor de todas las pasiones es el deseo". *De Decal.*, 142. O.c., 113.

175. *De ebriet.*, 75. O.c., 52.

176. *De spec. Leg.* I, 150. O.c., 98.

177. *Quis rerum divinarum*, 269. O.c., 300-302. Esta visión pesimista del *éros* se repite en *De confus.*, 21. O.c., 52.

Pero, ¿por qué esta fuerza del deseo? ¿por qué es origen de tanta pasión y de tanto sufrimiento? Según Filón, la sede del deseo es el vientre: "En cuanto al deseo (*epithymía*), le han asignado la región de lo que se llama el diafragma"<sup>179</sup>. En este punto concreto, Filón sigue exactamente la enseñanza de Platón<sup>180</sup>. Ahora bien, el deseo se localiza en el vientre porque es el lugar más alejado de la reflexión<sup>181</sup> y, además, porque es "el más insaciable y el más licencioso"<sup>182</sup>. La conexión que esto tiene con la sexualidad es inmediata: el deseo, cuando se trata de la unión sexual, "se debe al incurable furor que desencadena la pasión"<sup>183</sup>. Y Filón lo llega a decir con más claridad: "Las mujeres engendran los deseos (*epithymías*) que, por los ojos, nos llevan a las formas y a los colores, a los sonidos y a los deseos del vientre y del bajo-vientre"<sup>184</sup>. Es el desprecio profundo por todo lo que naturalmente se relaciona con el deseo, concretamente el desprecio por las pasiones, en general, y por el placer, más en concreto. De hecho, a los que se entregan a todo eso, Filón los califica como "ignorantes" o "gente burda" (*idiôtaí*), que "acarrean males graves y múltiples"<sup>185</sup>. Y es que el deseo lleva consigo "amargura, maldad, estupidez, cólera, orgullo, irritación, que muerde el alma como las víboras"<sup>186</sup>. Y, naturalmente, si del deseo se siguen tanto desastres, cuando éste se traduce en amor (*éros*), entonces "lleva consigo al naufragio, al peor de todos los males"<sup>187</sup>. Por eso, Filón exhorta con decisión al judío helenista que lee sus escritos: "Escápate de la prisión infamante del cuerpo, deja los placeres y los deseos" (*hedonás kai epithymías*)<sup>188</sup>. En el fondo, se trata de comprender que el deseo está tan estrictamente prohibido por Dios como lo está el adulterio, el asesinato, el

178. *De Decal.*, 153. O.c., 117.

179. *De spec. Leg.* IV, 93. O.c., 254. La misma idea en *Leg. All.* I, 70. O.c., 78.

180. *Rp.* IV, 435 b; *Fedr.* 246 a-b; 253 c; *Tim.* 69 c-72 a.

181. De hecho, la *epithymía* refrena la razón. *Leg. All.* III, 118. O.c., 238.

182. *De spec. Leg.* IV, 94. O.c., 256. La localización del "deseo" en el vientre es frecuente en Filón, por ejemplo en *De Províd.* II, 23. O.c., 243.

183. *Quod deterius*, 174. O.c., 122. Sobre la visión negativa de la sexualidad y del placer, en la literatura helenista y en Filón, cf. I HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Darmstadt, 1962, 256-269.

184. *Quod Deus*, 15. A. Mosès, París, 1963, 68.

185. *De ebriet.*, 215. O.c., 112.

186. *De ebriet.*, 223. O.c., 114.

187. *De confus.*, 22. O.c., 52.

188. *De migrat.*, 9. O.c., 98.

robo o el falso testimonio<sup>189</sup>. Es, en suma, el "adversario irreconciliable del alma"<sup>190</sup>. Más aún, "el enemigo más funesto, admirablemente instruido y entrenado para arruinar la vida humana"<sup>191</sup>.

### El "placer", perverso por sí mismo

Pero si el *deseo* es la raíz de todo mal, sin duda alguna, la pasión más fuerte y más destructiva, para el ser humano, según Filón, es el *placer*. Sabemos que, para los estoicos, el "deseo" es por definición "búsqueda de placer", esencialmente *philhêdonia*<sup>192</sup>. Por eso sólo, ya se comprende que la perversión del deseo se traduce y se concreta en la perversión del placer. Pero, en el placer se da una perversión añadida y, por tanto, un peligro mayor. Ante todo, porque el placer es "amar las pasiones" (*philopatê*) y ésa es la razón por la que "el placer (*hedonê*) merece la maldición"<sup>193</sup>. Por otra parte, el que experimenta el placer, no sólo se hace incapaz de conocer<sup>194</sup>, sino que incluso "lo propio del placer es engañar"<sup>195</sup>. De ahí que la serpiente tentadora es el placer, algo "perverso por sí mismo"<sup>196</sup>. Y la razón de semejante maldad se explica por el dualismo que caracteriza todo el pensamiento helenista: la bondad está en el alma, en el espíritu, mientras que la maldad se identifica con la materia, con

189. *Quis rerum divinarum*, 173. O.c., 250.

190. *Quis rerum divinarum*, 245. O.c., 268.

191. *De spec. Leg.* I, 206. O.c., 132.

192. SVF III, 391; 386.

193. *Leg. All.* III, 107. O.c., 232. Lo que no entiendo es cómo se puede afirmar que la teoría filoniana del "placer" proviene del cinismo y es contraria al estoicismo. Así E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 263. En este sentido, es determinante recordar que, para los estoicos, el deseo es, por definición, "búsqueda de placer". SVF III, 386; 391. Se trata de la *philhêdonia*, el "deseo de placeres" (*epithymia hêdonon*), como afirma expresamente Stobeo. SVF III, 395. Igualmente en la clasificación de Andrónico. SVF III, 397. Es decir, resulta prácticamente imposible establecer una teoría para el "deseo" y otra para el "placer", ya que, en el estoicismo, lo uno va unido a lo otro. Por lo demás, nunca se ha de olvidar la "herencia cínica del estoicismo", como ha explicado acertadamente M. DARAKI, o.c., 38-53.

194. *Leg. All.* III, 61. O.c., 204.

195. *Leg. All.* III, 64. O.c., 206.

196. *Leg. All.* III, 67. O.c., 208. La imagen de la serpiente, para identificar al placer, se encuentra también en *Leg. All.* II, 88. O.c., 152. Es lo que caracteriza a la mujer, la serpiente, que se arrastra por el suelo. *De Agric.*, 97. O.c., 62. O "la serpiente de Eva, símbolo del placer". *De Agric.*, 108. O.c., 68. También las

el cuerpo y con todo lo asociado a él. Por eso, Filón es tajante: "Dios detesta el placer y el cuerpo" (*hedonên kai sôma anen memîreken aitîôn ho Theôs*)<sup>197</sup>. Y su conclusión no puede ser más pesimista a este respecto: "Maldito es el placer por todos estos motivos"<sup>198</sup>.

Ahora bien, una vez que Filón ha establecido la tesis según la cual el placer es algo maldito y, además, maldito por Dios, las consecuencias que de eso se siguen son sencillamente aterradoras para la felicidad de cualquier ser humano, que, naturalmente, apetece el placer. Porque, en primer lugar, donde hay placer no puede haber dominio de sí<sup>199</sup>. En segundo lugar, donde hay placer no puede haber virtud<sup>200</sup>, hasta el punto de que el placer es lo radicalmente opuesto a la virtud, como dos mujeres que se odian entre sí, por causa del mismo hombre<sup>201</sup>. En tercer lugar, el placer no aporta sino la falsedad que perciben los sentidos, es decir, resulta una realidad engañosa<sup>202</sup>. De manera que el placer, concretamente cuando se trata de placer sexual, es una "terrible locura"<sup>203</sup>. Y lo más negativo que se puede decir: "el mal del placer (*tes hedonês kakôn*) es que conlleva el peor de los castigos, la muerte"<sup>204</sup>, incluso engendra una "perdición definitiva"<sup>205</sup>.

hojas de higuera con que se cubrieron Adán y Eva (Gen 3, 7) "designan simbólicamente a los que entretienen y vinculan cantidad de placeres voluptuosos los unos a los otros". *Quest. in Gen.* I, 41. Ch. MERCIER, París, 1979, 107.

197. *Leg. All.* III, 77. O.c., 212.

198. *Leg. All.* III, 111. O.c., 234.

199. "Al placer se opone el dominio de sí". *Leg. All.* II, 79. O.c., 146.

200. "El amigo de la virtud escapa a la pasión y al placer". *Leg. All.* II, 90. O.c., 152. Más aún, entrar "en campaña a favor de la virtud" es lo mismo que no cesar de "combatir hasta ver los placeres (*tas hedonês*) en tierra e inertes". *Leg. All.* III, 13. O.c., 176. Se puede decir, incluso, que el placer y la virtud son las dos realidades más radicalmente contrapuestas: "Después de entender estas consideraciones, el espíritu (*noûs*) se separa (*apotrêphatî*) del placer y toma como esposa la virtud" (*armôctatî de aretê*). *De sacr. Ab. et Cain*, 45. O.c., 108. O también: "Los amigos de la virtud llevan una carga pesada, que es resistir al cuerpo y al placer del cuerpo" (*prôs sôma kai tèn sômatos hedonên*). *Quod deterruit*, 9. O.c., 28.

201. *De sacr. Ab. et Cain*, 20. O.c., 80.

202. "Los placeres (*hedonês*) no aportan ninguna belleza auténtica, sino las falsas bellezas que perciben los sentidos". *De gigantibus*, 17. O.c., 28-30.

203. *De Agric.*, 37., O.c., 36-38.

204. *De Agric.*, 100. O.c., 64.

205. *De Agric.*, 101. O.c., 66.

Por todo esto, se comprende que Filón llegará a elaborar una lista de vicios, *que se producen como consecuencia del placer*. Una lista de maldades que resulta sencillamente increíble. Más de ciento veinte vicios, enumerados sin orden ni concierto, extremadamente graves, en unos casos, y humillantes, en otros. Además, Filón lo dice con una seguridad que produce cierta impresión: "Sábetete que si te haces amante del placer (*philbedomos*), tu serás todo lo que sigue". Y, entre otras cosas, se dice que serás "salvaje", "intratable", "desgraciado", "insoportable", "malhechor", "injusto", "inicuo", "insociable", "implacable", "sedicioso", "sacrilego", "hipócrita", "delator", "pendenciero", "malintencionado", "irresponsable", "afeminado", "degenerado"... En fin, ¿para qué continuar? Ya lo he dicho, más de ciento veinte vicios<sup>206</sup>. Y es que, en el pensamiento de Filón, el rechazo del placer es tan violento, que llega a afirmar sin rodeos: "El placer es absolutamente sacrilego"<sup>207</sup>. Esto significa, lógicamente, que el placer es lo que, en el ser humano, más se opone a Dios y más aleja de todo lo que se relaciona con Dios. Por eso, a juicio de Filón, el placer es propio del populacho (la gentuza) (*óchlos*)<sup>208</sup>, "porque sus oídos se han dejado corromper"<sup>209</sup>. Es decir, el placer es, no sólo la perversión religiosa radical, sino además, y junto con eso, la característica de la gente de baja condición.

Y todavía, una observación importante. Ya he dicho que Filón establece una relación, prácticamente necesaria e inevitable, entre el "deseo"

206. La lista completa se encuentra en *De Sac. Ab. et Cain*, 32. O.c., 92-96. Otra lista de vicios, más breve, en *De confus.*, 117. O.c., 104-106.

207. *De spec. leg.* I, 292. O.c., 184.

208. En el capítulo 9, he analizado detenidamente el significado de este término, que remite, no sólo a la idea de *cantidad* de gente (multitud), sino además a una *clase* de personas, la gente "de baja condición". Y sabemos que Filón comparte esta idea de lo que representa el "pueblo": el hombre de bien reza para que el *óchlos* y el *laos* sean liberados de la sin-razón, de la injusticia y de toda malicia. *De Agric.*, 44. O.c. 40. Por eso, Filón insiste: el gobierno del pueblo, es decir, cuando gobierna el pueblo (*óchlokrathia*), eso es la peor de las peores constituciones. *De Agiac.*, 45. O.c., 40. Más aún, la *óchlokrathia* engendra la "anarquía". *De Agric.*, 46. O.c., 42. Es decir, el poder del pueblo sencillo (el *eráios* del *óchlos*) es la peor desgracia para la nación. Y es que la "sabiduría" es incompatible con el "pueblo" (*óchlos*), "que es abigarrado, confuso, inestable". *De ebriet.*, 113. O.c., 72. Peor aún, el *óchlos* (el pueblo sencillo) está "embrutecido" y es "incapaz de tener un sentimiento grande". *De ebriet.*, 198. O.c., 104.

209. *De congressu.*, 47. O.c., 124.

y el "placer". Ya he dicho también que, para Filón, el "deseo" lleva en sí una tendencia que le vincula a la sexualidad. No olvidemos que se localiza en el vientre y, más concretamente, en el bajo-vientre. Pues bien, si todo esto es así, se comprende enseguida que, cuando Filón habla de "placer", aunque es evidente que no excluye otros placeres que condicionan la vida de cualquier persona, sin duda alguna, la referencia más directa que hace es al placer sexual. De ahí que, en los escritos de Filón, uno se encuentre textos tan extravagantes como éste: "La mujer amada es el placer (*bedomó*), mientras que la mujer odiada es la prudencia (sabiduría) (*phrómisís*)". De ahí que el antifeminismo de Filón lleve a decir que "la descendencia femenina del alma es el vicio y la pasión (*kakía kai páthos*), mientras que la descendencia masculina es la virtud (*areté*)"<sup>210</sup>. Pero donde se manifiesta con más fuerza lo que Filón piensa realmente, acerca del placer sexual, es cuando afirma que el hombre debe evitar las relaciones sexuales con mujeres estériles. "Porque, con el solo fin de alcanzar un placer desenfrenado a la manera de los hombres lujuriosos, destruyen deliberadamente los gérmenes generadores"<sup>211</sup>. Lo que aquí quiere decir Filón es patente: sólo es permisible el placer sexual cuando de ello se sigue la posibilidad de engendrar hijos. De no ser así, el solo placer no se justifica. Porque eso lleva consigo la destrucción del semen. Y a los que hacen eso deliberadamente, Filón los califica como hombres "que se contentan con fornicar como puercos..., inscritos en el cuadro de la impiedad a título de adversarios de Dios"<sup>212</sup>.

### El hombre ideal: el "sabio"

Ahora bien, a la vista de los criterios básicos del recto comportamiento humano, tal como los establece Filón, criterios que implican (de

210. *Quis rerum divinarum.*, 49. O.c., 190.

211. *De sac. Ab. et Cain*, 103. O.c., 158. Filón dice que la mujer no fue creada de la tierra, sino de la costilla del hombre (Gen 2, 22), "ante todo para que la mujer no sea igual en dignidad al hombre". *Quaest. in Gen.* I, 27. O.c., 93. Por eso los pensamientos masculinos son los que "tienen el gusto de la sabiduría y de toda virtud en general", mientras que los femeninos son "los que están al servicio de la dominación de las necesidades y de las pasiones del cuerpo". *Quaest. in Gen.* IV, 38. Ed. Ch. MERCIER, París 1984, pg. 211-213.

212. *De spec. leg.* III, 34. O.c., 78.

213. *De spec. leg.* III, 36. O.c., 80.

manera determinante) el rechazo total de las "pasiones", fundamentalmente el rechazo del "deseo", que lleva inevitablemente al "placer", todo esto supuesto, la pregunta que lógicamente se plantea es ésta: ¿en qué consiste el ideal del hombre al que, según Filón, debemos aspirar? La respuesta a esta cuestión se mantiene dentro de la más estricta ortodoxia del pensamiento estoico: el ideal a alcanzar es el ideal del hombre "sabio" (*sophós*). De manera que Filón, fiel a la tradición de los estoicos de Atenas, establece la contraposición tajante entre las dos clases de hombres: los "sabios" (*sophoi*) y los "villanos" (*phauloi*)<sup>214</sup>. Por eso, para saber en qué consiste el ideal del "sabio", es decir, el *ideal del hombre*, que propone Filón, será útil ver los rasgos que definen al personaje opuesto: el "villano" (*phaulos*). Desde el punto de vista social, es el trabajador de la tierra, el mercenario, no el cultivador, que es el hombre digno<sup>215</sup>. Desde el punto de vista cívico, es el hombre sin ciudad, sin casa, sin hogar, hoy diríamos el vagabundo, el "sin techo"<sup>216</sup>. Desde el punto de vista religioso, es el individuo que no cumple con los sacrificios rituales, porque sus víctimas están manchadas<sup>217</sup> y, por tanto, está excluido del corazón divino, como un leproso<sup>218</sup>. Y la razón de todo esto está en que su comportamiento moral le lleva a vivir "angustiado por la conciencia que tiene de sus faltas, con el alma llena de confusión", ya que usa perversamente "de su lengua, de su vientre y de su sexo"<sup>219</sup>. Dicho de otra manera, hace vergonzosamente las acciones más vergonzosas<sup>220</sup>. De ahí que lo propio del villano es la maldad y la pasión (*kakía kai páthos*)<sup>221</sup> y vive hundido en la tristeza y en el miedo<sup>222</sup>. Y es que el "villano" es el hombre que se entrega a los vicios<sup>223</sup>. Seguramente, la razón última, que

214. Los sabios (*pás sophós*) son los enemigos implacables de los villanos (*pási phaulois*). *De confus.*, 45. O.c., 64. La contraposición aparece también en *De spec. leg.* II, 46-49. O.c., 264-266; *Leg. All.* III, 1. O.c., 168; *De sac. Ab. et Cain*, 121. O.c., 170; *Quod deterius*, 49. O.c., 52; 173. O.c., 122. También en *Leg. All.* II, 60. O.c., 136. De manera que el *phaulos* es el que se opone al *sophós*. *Quod deterius*, 140. O.c., 104.

215. *De Agric.*, 22. O.c. 30.

216. Esta idea se repite en Filón: *Leg. All.* III, 2. O.c., 168; 3. O.c., 170; 53. O.c., 200; *De congressu.*, 58. O.c., 144.

217. *De plantatione*, 164. O.c., 100.

218. *Leg. All.* III, 7. O.c., 172. Por tanto, está excluido de Dios. *Leg. All.* III, 28. O.c., 186.

219. *De spec. leg.* II, 49. O.c., 266.

220. *De mutatione*, 193. Ed. R. Arnaldez, París 1964, pg. 122.

tiene Filón para decir todas estas cosas, de la pobre gente que tiene ante los ojos cuando habla de "villanos", está en que el *phaulos* es el individuo que, entre otras cosas, "usa el placer como un bien perfecto"<sup>224</sup>. Siempre volvemos a lo mismo: para Filón, el mal y la raíz de todo mal es el "deseo", que lleva derechamente al "placer". Ahí está la clave de su peculiar manera de entender la ética, de comprender la religión y, en última instancia, de interpretar al hombre.

Ahora bien, si el "villano" es lo que acabo de explicar, se comprende enseguida que, como contrapuesto al *phaulos*, el "sabio" (*sophós*) es, según Filón, el hombre que se caracteriza por tres cosas: 1) una *conducta moral*, que consiste esencialmente en el dominio y en la victoria sobre las "pasiones"; 2) la *posesión de la sabiduría* y la ciencia; 3) el privilegio de tener el *poder* y la *riqueza*. Pero ya digo, desde ahora, que estas tres cosas no son como tres piezas que se pueden separar. Se trata simplemente de tres aspectos o dimensiones que existen siempre, conjuntamente, en el verdadero "sabio".

En cuanto a la *conducta moral*, Filón afirma que los sabios son "los ascetas de la sabiduría" (*asketai sophías*)<sup>225</sup>. Naturalmente, al decir que son "ascetas", ya se está indicando que la "sabiduría" no se entiende como la mera acumulación de ideas o saberes. La "ascesis", en la tradición estoica, se relaciona directamente con el ejercicio que alcanza la virtud<sup>226</sup>, con la sanación del alma<sup>227</sup> y con la victoria sobre las cuatro pasiones fundamentales<sup>228</sup>. Por eso Filón añade enseguida que "sabios"

221. *De sac. Ab. et Cain*, 81. O.c., 142. Por eso, el *phaulos* se goza en el placer. *Leg. All.* III, 68. O.c., 208. Además, huye de la virtud y se oculta de Dios. *Leg. All.* III, 48. O.c., 196.

222. *Quod deterius*, 140. O.c., 104.

223. *Quod Deus*, 15. O.c., 62. Por eso, todo lo que hace es reprehensible. *De post. Caini*, 75. O.c., 86. Y es como las concubinas. *De congressu*, 54. O.c., 142. Más aún, es como un muerto, aunque llegue a la vejez. *De fuga*, 55. O.c., 138. Ni tiene la verdadera alegría. *De ebriet.*, 223. O.c., 114. Y hasta se hunde, huyendo del ser. *Leg. All.* III, 37. O.c., 190, es incapaz de dirigir sin error su propia nave. *De post. Caini*, 22. O.c., 58, trabaja sin saber lo que tiene que hacer. *Quod deterius*, 109. O.c., 86.

224. *Leg. All.* II, 17. O.c., 114.

225. *De spec. leg.* II, 44. O.c., 262.

226. SVF III, 278.

227. SVF III, 490.

228. SVF I, 370.

son los que "permanecen firmes contra los placeres y los deseos" (*katá tón bedonôn kai epithymíon aleiphómēnōi*) y están siempre "por encima de las pasiones" (*epáno tón pathôn*)<sup>229</sup>. Es sencillamente el ideal moralizante de los primeros estoicos. De ahí que Filón afirma, sin lugar a dudas, que el "sabio total" (*pánsophos*) es aquel que lo ha centrado todo allí "donde está situado el principio director del alma" (*tés psychés hegemonikón*)<sup>230</sup>. Y aquí es importante hacer caer en la cuenta de que el *hegemonikón* es un término clave en la moral estoica, puesto que es el principio determinante que actúa para que el alma triunfe sobre las pasiones e implante la virtud<sup>231</sup>. Ahora bien, a partir de esta comprensión fundamental de lo que es el sabio, Filón insiste, con distintas expresiones (que no son sino variaciones sobre el tema), en que el hombre afortunado que alcanza esa dignidad es el único que triunfa sobre toda pasión, todo deseo y todo placer<sup>232</sup>. En definitiva, el ideal de la moral estoica, presentado desde las alegorías que Filón encuentra en los textos de la Biblia.

Por lo que se refiere a la posesión de la *sabiduría* y la ciencia, Filón define al sabio de la manera más lógica y coherente: es el que posee la sabiduría<sup>233</sup>. Ahora bien, nada más lejos del pensamiento de Filón que

229. *De spec. leg.* II, 46. O.c., 264.

230. *De spec. leg.* IV, 69. O.c., 238.

231. SVF I, 202; III, 305; 459. Por eso el *hegemonikón* es *phronesis*. SVF III, *Chrysippi Discipuli et Successores*, 33.

232. Sólo la acción del sabio escapa a la pasión y al placer. *Leg. All.* II, 93. O.c., 154 (cf. II, 90, 152). El sabio es el que mata y destruye las pasiones. *Leg. All.* III, 25. O.c., 184. Es el que somete los bienes secundarios. *Leg. All.* III, 26. O.c., 184. El "sabio perfecto" (*télos sophós*) tiene la fuerza de suprimir la parte irascible por completo. *Leg. All.* III, 147. O.c., 254. El alma del sabio es pura y sin mancha. *Quod deterius.*, 169. O.c., 120. En el sabio todo es pureza. *Quod deterius.*, 173. O.c., 122. La verdad del sabio se opone a los deseos "contra natura" (*para physin epithymíai*). *De post. Caini*, 52. O.c., 74. El sabio es el que no se aleja de la virtud. *De gigantibus*, 48. O.c., 44. El sabio no se emborracha; es un hombre virtuoso. *De plantatione.*, 143. O.c., 88-90. El sabio es superior a la pasión. *De plantatione.*, 145. O.c., 90. Los que son servidores del "único sabio" (*toû mónou sophoû*) "apartan de sí todas las cosas creadas y contingentes y las tratan como enemigos peligrosos". *De ebriet.*, 69. O.c., 50. El sabio está en el cuerpo sensible como en una tierra extranjera. *De confus.*, 81. O.c., 84. El sabio es el verdadero altar de Dios, compuesto de virtudes perfectas. *De spec. leg.* I, 287. O.c., 182.

233. *Leg. All.* III, 46. O.c., 196. Más aún, la madre de "todo sabio" (*pâs sophós*) es la sabiduría. *De confus.*, 49. O.c., 66. Y, en consecuencia, lo propio del sabio

interpretar la "sabiduría" como acumulación de conocimientos, ideas y saberes. De forma muy genérica, Filón define la sabiduría como "principio, imagen y visión de Dios"<sup>234</sup>. La sabiduría es, pues, esencialmente cercanía a Dios y posesión de Dios. Es decir, antes que nada, la sabiduría es relación con lo divino, con lo celestial<sup>235</sup>. De ahí, la conexión tan íntima que se da entre "sabiduría" y "virtud"<sup>236</sup>. Y por eso también, dado que, en el pensamiento de Filón, la virtud es posible en la medida en que se dominan las pasiones, los deseos y el placer, entonces resulta inevitable la tensión que existe entre la sabiduría y lo carnal o corporal. Filón es tajante en este sentido: "Nada impide tanto el crecimiento (de la sabiduría) como la naturaleza carnal" (*os he sarkôn physis*)<sup>237</sup>. Por otra parte, si la sabiduría es "visión de Dios", se comprende que venga a ser como el maná del desierto, "que Dios destila desde lo alto sobre los espíritus amigos de la contemplación"<sup>238</sup>. Es decir, en la sabiduría y, por lo tanto, en los sabios (que son quienes la poseen), todo es divino, todo es espiritual, virtuoso, contemplativo. Por eso Filón afirma que "la sabiduría divina ama el aislamiento" (*philéremos men gar he theía sophía*)<sup>239</sup>. Literalmente, sabiduría y amor del desierto son cosas que van unidas.

es la ciencia pura (*epísteme*). *De gigant.*, 22. O.c., 32. Pero teniendo en cuenta que, cuando Filón habla de "ciencia", no se refiere a nuestro concepto actual en ese sentido. Se trata de la ciencia que Dios enseñó a Abrahán. *Quis rerum divinarum*, 315. O.c., 324.

234. *Leg. All.*, I, 43. O.c., 60-62.

235. Por ella, Dios nos introduce en la razón elevada y celeste. *De plantatione*, 52. O.c., 46-48. Y lleva a lo divino, ya que el término es el conocimiento de Dios. *Quod Deus*, 143. O.c., 132. Porque es el alimento celeste del alma. *Quis rerum divinarum*, 191. O.c., 258.

236. Es el hogar del virtuoso. *Leg. All.* III, 3. O.c., 170. Por ella se ama la virtud. *De post. Caini*, 122. O.c., 116. Es la *gnosis* que se equipara a la virtud. *De fuga*, 82. O.c., 160. En definitiva, es igual a la bondad. *Leg. All.* I, 65. O.c., 74-76.

237. *De gigantibus*, 30. O.c., 34. Por eso el alma sabia considera la sabiduría como su casa propia, el cuerpo como propiedad de otro. *De Agric.*, 65. O.c., 48. Más aún, acabar con los órganos del cuerpo es lo que corresponde a la sabiduría de Dios. *Quis rerum divinarum*, 315. O.c., 326. De ahí que "la vida despojada de sabiduría es dura y penosa, y sin embargo está fuertemente seducida por los deseos a los que antecede y precede el dolor". *Quaest. in Gen.* I, 56. O.c., 127.

238. *De fuga*, 138. O.c., 204. Más aún, la doctrinas (*dógmata*) propias de la sabiduría "conducen a la contemplación" (*prós tèn theorían*). *De spec. leg.* I, 269. O.c., 172.

239. *Quis rerum divinarum.*, 127. O.c., 228.

La verdad es que hasta aquí, todo lo que Filón dice de la "sabiduría" y, por eso mismo, de los "sabios", resulta (al menos, para la mentalidad de muchas personas) ejemplar, atrayente, digno de que cualquier persona generosa aspire a ello. Pero, en las ideas de Filón sobre la sabiduría y los sabios, hay no sólo la *conducta moral* que supera las pasiones, los vicios y los placeres, ni sólo la *sabiduría* que acerca y hasta une con lo divino. Además de todo eso, Filón asigna a la sabiduría y al sabio una tercera característica: el privilegio de tener el *poder* y la *riqueza*. Aquí empiezo recordando un texto que es elocuente por sí mismo: "Sin duda, el matrimonio, la educación de los hijos, la búsqueda de lo necesario, la falta de consideración ligada a la falta de dinero, las ocupaciones privadas y públicas, mil otras circunstancias, marchitan la sabiduría (*sophían*) antes de florecer"<sup>240</sup>. Es evidente que, según el texto que acabo de citar, Filón estaba persuadido de que la "sabiduría" no está al alcance ni de las personas casadas, ni de los pobres. De ahí que el mismo Filón asegure, sin titubeos, que "las riquezas (*esthla*) se conceden al sabio" (*sophôn*)<sup>241</sup>. Dicho de otra manera, para Filón (como para los estoicos), cercanía a Dios, virtud y dinero son cosas que van unidas. En este sentido, "los que están llenos de sabiduría y de nobleza"..., a la pobreza oponen la riqueza, no la riqueza ciega, sino la riqueza clarividente, cuyos preciosos objetos y tesoros son confiados por la naturaleza a la custodia del alma"<sup>242</sup>. Es más, Filón llega a afirmar sin rodeos que "esta riqueza es la sabiduría" (*toútôn tòn plôûton sophía*)<sup>243</sup>. Pero no sólo eso. Porque, junto con la riqueza, el "sabio" se caracteriza también por el poder y la grandeza. En efecto, "Dios estima al sabio concediéndole tanto honor como al mundo"<sup>244</sup>. De manera que los sabios son los únicos verdaderos reyes"<sup>245</sup>. Y es que "la única verdad del rey (*mónos basileus alethéia*) consiste en la sabiduría"<sup>246</sup>. Es más, la sabiduría es tan admirable y tan envidiable, que "el lote del

240. *De gigantibus*, 29. O.c., 34.

241. *De migrat.*, 109. O.c., 162.

242. *De Virt.*, 5. Ed. A. M. VERILHAC, París, 1962, pg. 33.

243. *De Virt.*, 8. O.c., 35.

244. *De sacr. Ab. et Cain*, 8. O.c., 70.

245. *De Agric.*, 41. O.c., 38-40. Porque el sabio "el sabio se ve gratificado por Dios siempre de pie ante una recompensa relacionada con el poder divino". *De confus.*, 30. O.c., 58. Es más, el sabio recibe grandeza y cantidad a la vez. *De migrat.*, 59. O.c., 130.

246. *Quod Deus*, 159-160. O.c., 140.

que es digna es, no sólo el mundo entero, sino incluso el gobernar el universo"<sup>247</sup>. De donde resulta una consecuencia, que hace pensar: la sabiduría es privilegio de los grandes de este mundo. Filón lo dice con toda claridad: "A los grandes príncipes (*megálon hegemonon*) corresponde buscar y realizar la sabiduría, no a los que han sometido la tierra por medio de las armas, sino a los que han triunfado de la multitud"<sup>248</sup>. Y es decisivo tener en cuenta que la "multitud" de la que habla Filón, es exactamente la gente sencilla, el pueblo ignorante y pobre: gracias a las fuerzas del alma, la sabiduría "triunfa sobre el pueblo sencillo (*ócblos*), que es abigarrado, confuso, inestable"<sup>249</sup>. Dicho con toda crudeza, según Filón, la "sabiduría" (*sophía*) y el "pueblo" (*ócblos*) son incompatibles. Lo que significa que eso de acercarse a Dios no está al alcance de los pobres, los ignorantes y los débiles.

### Conclusión

Los seres humanos se acercan a Dios en la medida en que dominan y vencen sus inclinaciones más naturales, sus deseos, el amor, el placer, la sexualidad. De esa manera y por ese camino, se hacen "sabios", alcanzan la "sabiduría", logran la virtud y llegan a Dios. Pero todo eso, se quiera o no se quiera, se piense o no se piense en ello, tiene un precio. Y ese precio es el desinterés y hasta el desprecio por todo lo creado, todo cuanto pertenece a este mundo y a esta tierra. En un texto impresionante, Filón lo dice con toda naturalidad: "Según la enseñanza del Legislador, que deben tener los que no reconocen ningún valor a los objetos de la creación, los que rechazan todo lo que es del dominio de lo creado, en razón de su intimidad con lo increado, eso es (para ellos) la sola riqueza y la sola medida de la felicidad perfecta"<sup>250</sup>. De acuerdo con este planteamiento, Filón afirma que hay tres clases de hombres: unos pertenecen a la tierra, otros al cielo, otros a Dios. "A la tierra pertenecen los que se dedican a la caza de placeres corporales (*tòn sómatos hedonon*)... Al cielo pertenecen los artistas, sapientes y humanistas... Los hombres de Dios son los sacerdotes y los profetas, que, no queriendo mezclarse a la Re-

247. *De plantatione*, 69. O.c., 54.

248. *De ebriet.*, 113. O.c., 70-72.

249. *De ebriet.*, 113. O.c., 72.

250. *De plantatione*, 66. O.c., 54.

pública del universo y hacerse ciudadanos del mundo, trascienden todo lo sensible para alcanzar el mundo inteligible, a donde emigran después de haber sido naturalizados como ciudadanos de la República de las Ideas imperecederas e incorporales"<sup>251</sup>. Por tanto, el ideal supremo es el hombre que se desentiende de la República, que deja de ser ciudadano del mundo (*oítines ouk... kosmopolitai genesthai*) y lo que le importa es la ciudadanía de las Ideas (*idéon politeia*). En otras palabras, el ideal a alcanzar, para ser hombre de Dios, es el individuo que se ausenta de todo lo terreno, de todo compromiso con esta tierra y con esta sociedad, el que se centra en el mundo de las Ideas eternas, más allá de todo lo humano. Porque lo humano es sencillamente despreciable. Como se ha dicho muy bien, aquí Filón alcanza la síntesis perfecta del platonismo con el estoicismo<sup>252</sup>. Lo que ocurre es que el pretendido desprecio por todo lo humano no es ni tan lógico ni tan consecuente como, a primera vista, se podría pensar. Porque cuando todo el interés del sujeto se centra en su propia ascesis; y cuando a eso se añade un imaginario desprecio por lo humano, la realidad es que se termina apeteciendo el poder, el honor y la riqueza, con el consiguiente desprecio (no imaginario, sino real) por lo pobre, lo débil y lo marginal de la sociedad en que vivimos. Los textos de Filón, que he citado en este sentido, demuestran sobradamente lo que acabo de decir.

### Reflexión final

Si me he detenido en presentar algunas de las ideas más básicas, sobre la ética y la sociedad, en el platonismo y el estoicismo, con especial atención a los planteamientos de Filón, no es porque yo pretenda decir que Pablo no fue sino una copia, un mero repetidor, de los criterios que sobre el comportamiento humano prevalecieron en el helenismo. Sería una falsedad, un auténtico disparate y una injusticia, insinuar que Pablo fue más helenista que judío. Y más grave aún sería afirmar que Pablo fue más un portavoz del helenismo que un creyente en Jesucristo y un apóstol de la fe cristiana.

Aun a costa de resultar machacón, quiero insistir en que el problema que aquí se plantea no es un problema doctrinal, sino una cuestión

251. *De gigantibus*, 60-61. O.c., 48-50.

252. Cf. A. MOSÈS, en la introducción al *De gigantibus*, París 1963, pg. 50, nota 4.

hermenéutica. Este problema se ha planteado en la Iglesia desde los tiempos de Pablo hasta nuestros días. Las gentes de cada cultura han asimilado y aceptado la fe cristiana, frecuentemente con una generosidad y una entrega total. Pero han aceptado la fe inevitablemente filtrada por la cultura en la que nacieron y se educaron. Sabemos que esto ha creado incesantes problemas en la historia del cristianismo. Y sabemos que estos problemas se presentaron, ya en el siglo primero, en los escritos del Nuevo Testamento, desde el momento en que el mensaje cristiano pasó del ámbito estrictamente judío al mundo helenista. Por eso me ha parecido que puede resultar de interés saber por dónde andaban algunas de las ideas más fundamentales de aquella cultura. Porque no puede atribuirse a la mera casualidad que Pablo conceda la importancia que concede a las exigencias "moralizantes" que, a su juicio, lleva consigo el Reino de Dios. Como tampoco puede ser casual que Pablo dé tanta importancia a los vicios que se refieren a la sexualidad. Y más significativo aún me parece lo que Pablo piensa sobre los "sabios", sobre las "pasiones", sobre el "deseo", sobre la "carne" y el "cuerpo". Como igualmente es significativo el modo de hablar de Pablo sobre el "pueblo" y sobre los "pobres". Con toda seguridad, estos temas no aparecen de la misma manera en los evangelios que en Pablo. Y con toda seguridad se puede decir también que si eso es así, la cosa no se debe a que Pablo desvirtuó la fe cristiana, sino a que era un hombre de otra cultura.

Pero lo más importante no es lo que acabo de decir. Lo decisivo, en todo este asunto, es que, con el paso de los años (siglos más tarde), la "helenización" del cristianismo, que sólo se insinúa en las cartas paulinas, llegó a tomar cuerpo, a partir del siglo tercero, hasta el punto de que la centralidad del Reino de Dios, tal como aparece en los evangelios, llegó a ser sustituida, desde no pocos puntos de vista, por la centralidad de la virtud (en la vida cristiana) y la centralidad del poder (en la organización eclesial).



## HELENISMO EN EL CRISTIANISMO

## Pablo y el pueblo

Que el pueblo sencillo, la plebe, la gente sin importancia no ocupaba el centro de la cultura helenista, es cosa que ha quedado patente en el capítulo anterior. Es evidente que la "gran bestia", como designa Platón al pueblo, o los "villanos" que no pueden vivir en armonía con la naturaleza y con la razón, según el juicio de los estoicos, no eran ni podían ser los *aristoi*, los "sabios", los hombres virtuosos, que constituían el modelo de aquella cultura. Pues bien, estando así las cosas, se comprende que en este punto tuvo que encontrarse Pablo la primera dificultad sería a la hora de ponerse a vivir su fe en Jesús en una cultura y en una sociedad que estaban muy lejos de los planteamientos de los evangelios en cuanto se refiere al pueblo. Porque la verdad es que Pablo vivió intencionalmente la sintonía hacia "lo necio del mundo", "lo débil del mundo", "lo plebeyo del mundo", "lo que no es nada" en esta vida (1 Co 1, 27-28). Hasta el punto de afirmar que, cuando los ricos y los pobres no comparten lo que tienen para cenar juntos (1 Co 11, 21), de esa manera ya no se celebra la eucaristía (1 Co 11, 20). Tal era la pasión de Pablo por los que "pasan hambre" (1 Co 11, 21). Todo esto es así. Y sin embargo, hay que preguntarse: ¿qué importancia y qué significación tiene el pueblo en la teología de Pablo? Esta pregunta lleva inevitablemente a preguntarse también: ¿qué interés muestra Pablo por el pueblo? ¿qué le preocupa a Pablo cuando, en sus cartas, aparece el tema del pueblo?

Debo indicar que es lógico hacerse estas preguntas, después de haber visto, en el capítulo cinco, que la relación de Jesús con el pueblo es cen-

tral en la teología de los evangelios, especialmente en los sinópticos. Si en la vida de Jesús su vinculación con el pueblo fue tan decisiva, no sólo para su mensaje, sino también para su destino final, resulta inevitable preguntarse: ¿siguió Pablo esta misma línea de pensamiento y de actuación? Y si aparece que, en las enseñanzas de Pablo, las cosas no fueron igual, ¿por qué ocurrió eso? Y, sobre todo, ¿qué es lo que eso significa para la vida de los cristianos y para la Iglesia?

Me voy a fijar, ante todo, en lo más claro: el pueblo como "multitud", "gente" (*ócblos*), un término tan decisivo en los evangelios, no aparece ni una sola vez en los escritos de Pablo. Sin duda, esto es algo que a él ni le interesó ni le preocupó. Es sorprendente que Pablo tampoco utiliza el término *démos*, que designa al "pueblo", a la "muchedumbre", por contraposición a los notables y poderosos de la sociedad. Pablo habla del pueblo utilizando dos palabras: *laós* y, sobre todo, *éthnos*. *Laós*, que se encuentra unas 2.000 veces en los LXX, como el título de Israel (el "pueblo de Dios"), expresa que la Iglesia ha pasado a ser ese "pueblo escogido", los "hijos de Dios vivo" (Rm 9, 26). Por lo tanto, en el lenguaje de Pablo, hablar del *laós* es hablar de un título estrictamente "teológico", de una dignidad que tiene rango divino. Lo cual es cierto hasta tal punto que Pablo utiliza este término solamente cuando remite a citas del Antiguo Testamento en las que, de una manera o de otra, se habla de la elección divina, que se prolonga en la comunidad cristiana. En los casos en los que Pablo no se refiere a los privilegios consignados en el Antiguo Testamento, sino que es él mismo el que habla, entonces evita expresamente el término *laós*, a diferencia de Lucas que, a veces utiliza esta palabra en lugar de *ócblos*, para designar al "pueblo" o a la "gente", sin más (Lc 7, 29; 8, 47; 9, 13; Hch 5, 37, etc.). Está claro,

1. Tal es el sentido que tiene este término ya desde Platón, como lo he explicado antes. Y así lo indican los diccionarios, por ejemplo: H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexikon*, vol. I, Oxford, 1951, 386; A. BAILLY, *Dict. Grec Français*, París, 1950, 438; H. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. III, 1082; H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. I, Heidelberg 1973, 380. Cf. también H. BIETENHARD, *Pueblo*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del N.T.*, vol. III, 437.
2. Rm 9, 26 (Os 2, 25); 26 (Os 1, 10); 10, 21 (Is 65, 2); 11, 1-2 (Sal 94, 14); 15, 10 (Dt 32, 43); 1 Co 10, 7 (Ex 32, 6); 14, 21 (Is 26, 11); 2 Co 6, 16 (Lex 26, 12).

por lo tanto, que, en el lenguaje de Pablo, *laós* es una manera de hablar del "pueblo" desde el punto de vista de su "dignidad". Y por cierto, de una dignidad considerada desde un punto de vista "divino".

Pero, como es bien sabido, el tema del pueblo interesa a Pablo, sobre todo, en el sentido de *éthnos*. Esta palabra, que tuvo originalmente en el griego clásico un significado peyorativo, designa al "extranjero", ya desde Aristóteles. En los LXX aparece insistentemente este término para expresar la contraposición entre Israel, como pueblo escogido, y los "gentiles", los otros pueblos. En Pablo, *ta éthna* son clarísimamente los "gentiles" en el sentido de la terminología judía: "No conocen a Dios" (1 Tes 4, 5); el que pertenece a ellos es "pecador" (Ga 2, 15; cf. 1 Co 5, 1; 12, 2). De hecho, Pablo echa mano de esta palabra más de 50 veces, ya que él se considera el apóstol de los paganos (Ga 1, 16; 2, 7-9; Rm 1, 5; cf. Ef 3, 1-13), no obstante la oposición de los judíos (1 Tes 2, 16). Pero lo que Pablo quiere destacar, al tratar todo este asunto, es que tanto los que nacen judíos como los que nacen paganos, si abrazan la fe en Jesucristo, unos y otros pertenecen al pueblo de Dios (Rm 4, 17; Ga 3, 7. 13 s; 26-29).

Lo que se puede deducir, por lo pronto, de esta simple recopilación de los términos que usa Pablo, al referirse al pueblo, es que a él le interesó este asunto *como problema teológico*. En efecto, hablar del "pueblo", en las situaciones concretas que se presentaron en los primeros años de la Iglesia naciente, era hablar de problemas "teológicos" muy importantes y muy urgentes, porque eran cosas que había que aclarar cuanto antes. Estaba, en primer lugar, el problema de saber qué relación había entre la nueva Iglesia y el antiguo pueblo de Dios, es decir, si lo que nació a partir de Jesús tenía o no tenía que ver con la elección divina que se hizo de un "pueblo" desde los remotos tiempos de los patriarcas. Y estaba, en segundo lugar, el acuciante problema que se les planteaba a unos judíos, que querían ser fieles a otro judío, Jesús el Nazareno, que murió rechazado y

3. Cf. H. FRANKEMÖLLE, *Laós*, en H. Balz, G. Schneider, *Diccionario Exegético del N.T.*, vol. II, 20-21; H. F. EWISS, "Volk Gottes" und "Leib Christi". *Ueberlegungen zur pln. Ekklesiologie*, ThLZ, 102 (1977), 415.
4. *Pol.* 132 b. 10.
5. Cf. H. BIETENHARD, o.c., 439.
6. Cf. N. WALTER, *Ethnos*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del N.T.*, vol. I, 1161.

condenado por los máximos dirigentes de Israel. Lo que planteaba preguntas gravísimas. Por ejemplo, el mensaje de Jesús, ¿se dirigía sólo a los judíos o era para todo el mundo? Y si era para todo el mundo, ¿los no judíos tenían que someterse a las leyes del judaísmo o bastaba creer en aquel Jesús que habían crucificado los dirigentes del pueblo escogido? Estas preguntas no plantean dificultad alguna para nosotros ahora. Pero cuando Pablo se pasó (bruscamente) del judaísmo más fanático a la nueva secta (la Iglesia), que estaba dando sus primeros pasos, toda esta problemática tuvo que acaparar hasta tal punto su atención y sus intereses más fuertes, que resulta perfectamente comprensible su constante preocupación por el problema del pueblo como "pueblo de Dios"; y también su empeño por dejar bien clara la llamada que Dios hacía a los otros "pueblos", los gentiles, porque Dios los quería y los quiere con los mismos derechos que el "pueblo" de la primera elección. Todo esto es bien conocido para cualquier estudioso de los orígenes del cristianismo.

Pero es claro que, a la vista de esta confusa y delicada situación, a nadie le debe sorprender que Pablo centrara sus preocupaciones en el pueblo como "problema teológico", en el sentido indicado. ¿Quiere esto decir que a Pablo no le preocupó ni le interesó el pueblo como "problema humano"? Quiero decir: ¿es que a Pablo no le importó el hambre del pueblo, la pobreza del pueblo, el sufrimiento del pueblo, la opresión del pueblo? Más aún, ¿es que, en la mentalidad de Pablo, el hambre, la pobreza, el sufrimiento y la opresión no son "problemas teológicos" y, por tanto, son asuntos de los que el "teólogo" no tiene por qué preocuparse?

Que Pablo se interesó por el hambre de los pobres, es cosa que sabemos por la colecta que organizó, con tanto empeño (Ga 2, 10)<sup>7</sup>, para ayudar a los cristianos de Jerusalén (cf. 1 Co 16, 1 ss; 2 Co 12, 18). Que en la teología de Pablo ocupa un lugar importante, como ya he dicho, "lo necio del mundo", "lo débil del mundo", "lo plebeyo del mundo", "lo que no existe" ni cuenta para nada (1 Co 1, 27-28), es también algo bien conocido y que, a mi manera de ver, es una de las grandes cuestiones para entender, no sólo la teología de Pablo, sino cualquier teología que pretenda ser cristiana<sup>8</sup>. Más aún, que, en la mentalidad de Pablo, lo "teo-

lógico" y lo "sociológico" no se pueden separar o desentender mutuamente, es seguramente la conclusión más importante que se desprende del famoso problema que el apóstol quiso resolver, en la comunidad de Corinto, cuando se enteró de que ricos y pobres, divididos y enfrentados, pretendían celebrar juntos la eucaristía (1 Co 11, 17-34). La idea de Pablo es que la "Cena del Señor" (lo "teológico") no se puede celebrar cuando ricos y pobres (lo "sociológico") son realidades que no están debidamente integradas la una en la otra. Y conste que Pablo no dice que, en esas condiciones, "no se debe" celebrar la eucaristía, lo cual ya sería muy fuerte. Pero no. Lo que Pablo afirma es que, cuando existe tal división y el consiguiente conflicto, eso ya "no es la Cena del Señor" (*oúk estin kyriakon deipnon phagein*) (1 Co 11, 20)<sup>9</sup>. La cosa es clara: a Pablo le interesó mucho el problema de los pobres y se preocupó por el sufrimiento y los intereses del pueblo. Esto nadie lo puede poner en duda.

Y sin embargo, habría que estar ciegos para no darse cuenta de que la lectura de las cartas de Pablo plantea un serio problema, precisamente en lo que se refiere a la relación de la Iglesia y de la vida cristiana con el pueblo. Para darse cuenta de lo que aquí quiero decir, baste recordar la importancia que tiene el "pueblo" (*óchlos*) en la teología de los evangelios, como ya expliqué detenidamente en el capítulo segundo y, sobre todo, en el capítulo nueve. Así pues, si nos atenemos al vocabulario que usa Pablo (y también al que no usa), resulta inevitable pensar que si no menciona, ni una sola vez, al *óchlos* o al *démos*, eso tiene que ser porque el "pueblo" en cuanto tal, el "pueblo" "in más, sin referencias "teológicas" o "bíblicas", era algo que no entraba en sus cálculos, en sus intereses, en lo que a él le preocupaba cuando se ponía a pensar o a escribir

la "debilidad" (*asthéneta*) para el quehacer teológico. Cf. J. M. CASTILLO, *Los pobres y la teología. ¿qué queda de la teología de la liberación?*, Bilbao, 1997, 32-35 y, sobre todo, 109-112.

9. Cf. el excelente estudio de G. THEISSEN, *Integración social y acción sacramental. Un análisis de 1 Co 11, 17-34*, en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1985, 257-283.

10. Las traducciones coinciden en afirmar que cuando personas divididas y enfrentadas "se reúnen" para la eucaristía, en eso "no se celebra la Cena del Señor". Cf. J. KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther*, Regensburg, 1997, 237. Id., "Herrenspeise - nicht Herrenmahl". *Zur Bedeutung von kyriakon deipnon phagein (1 Kor 11, 20)*, en K. BACKHAUS, F. G. UNTERGASSMAIR (eds.), *Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70 Geburtstag*, Paderborn, 1996, 227-242.

7. Cf. D. GEORGI, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*. Theologische Forschung 38, Hamburg, 1965.

8. Esto justamente es lo que he pretendido demostrar, al analizar el problema hermenéutico que los pobres plantean a la teología. Y también la significación de

sobre la Iglesia y sobre la vida de los cristianos en general. Esto, a mí por lo menos, me parece que es bastante claro.

Ahora bien, si las cosas son así, el problema está en saber por qué Pablo no se interesa por el pueblo, por la gente, como se interesó Jesús, al menos tal como eso aparece en los evangelios. ¿Se trata de una mera diferencia de vocabulario? ¿Es asunto simplemente de temáticas distintas? ¿Podemos despachar esta cuestión mediante la fácil escapatoria que consiste en decir que la teología de Pablo es distinta de la teología de los sinópticos? A mí me parece que decir esas cosas es lo mismo que no afrontar el problema. Porque, a fin de cuentas, las palabras, que un autor utiliza o deja de utilizar, son vehículos de conceptos que, se quiera o no se quiera, plantean cuestiones a veces muy serias. Y eso justamente es lo que ocurre en este caso. Porque al afrontar todo este asunto, estamos tocando el centro mismo del mensaje de Jesús. ¿Por qué? Y sobre todo, ¿qué decir entonces?

Antes de responder a estas preguntas, lo que interesa es situarlas en su significación concreta, tal como se plantea este trabajo. Los evangelios no fueron escritos por Jesús. Fueron escritos, en la redacción que ha llegado hasta nosotros, por hombres que conocían (más o menos) la lengua en la que escribían. Y resulta que, en esa lengua (el griego), el término *óchlos* no tiene la misma significación que la palabra *laós*. Esto ya está dicho y explicado. Ahora bien, si los redactores de los evangelios le dieron más importancia al *óchlos* que al *laós*, y no en un texto aislado, sino en una abrumadora mayoría de pasajes, eso no puede tener otra explicación que el hecho de que la praxis de Jesús, en sus relaciones con la gente, se expresaba mejor hablando del *óchlos* que refiriéndose al *laós*, de acuerdo con lo que tales palabras querían decir en aquella lengua y en aquella cultura. Por lo tanto, si los redactores de los evangelios repiten, una y otra vez, que era el *óchlos* el que se acercaba a Jesús, el que se interesaba por su mensaje y lo acogía con entusiasmo, eso quiere decir algo que el lector del evangelio debe saber, no sólo por lo que se refiere al interés de la gente por Jesús, sino también por lo que concierne al tipo de relación que Jesús mantenía con la gente. No olvidemos que en la lengua griega había cuatro palabras para hablar del "pueblo". Y resulta que, de esas cuatro palabras, los evangelistas prefirieron una sobre las demás. Una palabra que no era ni siquiera el *démos*, la muchedumbre por contraposición a los poderosos y notables de la sociedad, sino que fue

precisamente el *óchlos*, la gente indiferenciada, con una particular connotación a las gentes de baja condición y sin ninguna relación inmediata a la teología propiamente dicha.

Con todo esto no quiero decir que Jesús se relacionara sólo con gentes de ínfima condición, porque eso es falso. Tampoco quiero decir que Pablo no se relacionara con el pueblo pobre y hasta con las gentes más despreciadas, porque eso también es falso. Lo único que quiero decir es que el lenguaje de los evangelios, al hablar del pueblo que le interesaba a Jesús, es distinto del lenguaje de las cartas de Pablo, al referirse al pueblo que a él le preocupaba. Ahora bien, ¿qué quiere decir esto? Ya he dicho (y repito) que el problema no está en que a Pablo no le interesaran los pobres y las gentes de baja condición. No se trata, pues, de un problema de tipo *social*, sino que nos encontramos directamente con el problema *hermenéutico*. En la cultura helenística, resultaba impensable hablar del *óchlos* como el pueblo preferido por Dios. En una cultura en la que los ignorantes y los desprovistos de poder, riqueza y dignidad eran la "gran bestia" y el "gran animal", los *phauloi* o sea los "perversos", es comprensible que habría que andarse con mucho cuidado a la hora de utilizar determinadas palabras, para determinados temas. Por supuesto, para hablar de "preferencias divinas" y de "elección santa", sería necesario cuidar mucho lo que se decía y cómo se decía, para que los destinatarios de las cartas (gentes de aquella cultura) entendieran lo que se quería decir. Esto no representaba problema alguno para Pablo. Ni para su relación con el pueblo. El problema se presentó después, siglos más tarde, cuando sobre todo a partir del siglo tercero, el saber cristiano se alejó del pueblo<sup>11</sup>. Lo importante ahora es saber dónde se sitúan las raíces del problema hermenéutico en Pablo. Y las consecuencias que eso tuvo.

#### Pablo y los "sabios"

Ya dije antes que los pocos textos, en los que Pablo habla del Reino de Dios, relacionan el tema del Reino o bien con el *poder* o bien con los

11. Cf. J. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III<sup>e</sup> siècle*, Rev. d'Hist. Ecclesiastique, 19 (1923), 482-499; ID., *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, Rech. Sc. Rél., 12 (1922), 265-296. Véase también: J. M. CASTILLO, *Jesús, el pueblo y la teología*, Revista Latinoamericana de Teología, 43-45 (1998), 279-324.

vicios que el cristiano debe superar. Es decir, hablar del Reino de Dios, en las cartas de Pablo, es hablar (de una manera o de otra) de "potestad" y de "vida intachable". Ahora bien, si efectivamente Pablo entendía así el Reino, parece bastante lógico pensar que eso tiene poco que ver con el pueblo, sobre todo si tenemos en cuenta que los evangelios no se limitan a hablar del "pueblo" (*démos*), sino de la "gente" de más baja condición (*ócblos*). Porque lo que caracteriza a esa pobre gente no es precisamente ni el poder ni la vida intachable.

En todo caso, me parece que lo que menos interesa, en este momento, es precisar, con toda seguridad, de dónde tomó Pablo sus ideas sobre el poder, en relación al Reino de Dios, o los catálogos de vicios que, a su juicio, incapacitan para entrar en el Reino. Porque hay un punto concreto que, según creo, resulta determinante a la hora de explicar por qué Pablo habló del Reino de Dios de una manera tan distinta a lo que dicen sobre eso los evangelios.

Me refiero a lo siguiente: si algo ha quedado claro, al analizar las ideas del helenismo, es que, desde la *República* de Platón hasta el *De constantia sapientis* de Séneca, pasando por los estoicos de Atenas, la figura humana ideal de aquella cultura era el *sophós*, el "sabio", en contraposición al "plebeyo" o al "villano", el hombre sencillo del pueblo, ignorante y carente de la debida educación o dignidad, cualidades que caracterizaban a los *aristoi*, los "selectos". Ahora bien, sabemos que el tema de la *sophía* (sabiduría) y los *sophoi* (sabios) ocupó de manera importante las ideas y preocupaciones de Pablo<sup>12</sup>. Por supuesto, en esta problemática influyeron los planteamientos del gnosticismo<sup>13</sup>. Pero desde ahora debo advertir que precisamente en la primera carta a los corintios, donde Pablo tuvo que afrontar directamente el problema que le planteaban la "sabiduría" y los "sabios", no se habla propiamente de una doctrina gnóstica, tal como se encuentra en los sistemas del siglo segundo<sup>14</sup>.

12. Para una información básica sobre este punto, cf. H. HEGERMANN, *sophía*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del N.T.*, vol. II, Salamanca, 1998, 1447-1460, con bibliografía actualizada. Sigue siendo básico el estudio de U. WILCKENS, *sophía*: TWNT VII, 496-528. Hay que destacar el estudio, ya clásico, de B. L. MACK, *Logos und Sophia*, Göttingen, 1973. También J. THEIS, *Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1-4*, Regensburg, 1991. Para más bibliografía, cf. TWNT X, 1266-1269.
13. Cf. J. GOETZMANN, *Sabiduría, necesidad*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV, 126.

El problema se le planteó a Pablo desde el momento en que, como él mismo dice, se sentía "obligado" o "deudor" (*ophelétés*) lo mismo con los "sabios" (*sophoís*) que con los "ignorantes" (*anoétois*) (Rm 1, 14)<sup>15</sup>. Ahora bien, en aquel tiempo, hablar de "sabios" no era simplemente referirse a personas de estudios o entendidas en lo que fuera. Ya he hablado de este asunto, al explicar las teorías de los estoicos y, concretamente en tiempo de Pablo, las ideas de Filón, que, en este punto concreto, reproduce los criterios del estoicismo. Aquí interesa, sobre todo, recordar lo que se explica ampliamente en el libro VII de *Vitae Philosophorum*, de Diógenes Laercio, sobre lo que era el "ideal estoico del sabio"<sup>16</sup>. En la cultura helenista, en tiempo de Pablo, cualquier ciudadano medianamente culto que mencionaba la palabra "sabio", se estaba refiriendo a personas "distinguidas" en todo, por supuesto también en cuanto se refería a la posición social y a la capacidad económica. Por eso no tiene nada de extraño que los hombres de aquel tiempo pretendieran "ser sabios" (Rm 1, 22)<sup>17</sup>. Como ya he demostrado ampliamente, desde Platón hasta Filón de Alejandría, pasando por los estoicos, el "sabio" era

14. Cf. H. KOSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca, 1988, 632. Por eso no parece aceptable la tesis que ha planteado en este sentido W. SCHMITHALS, *Gnosticism in Corinth*, Nashville, 1971. Esta tesis no ha obtenido un consenso general entre la mayor parte de los comentaristas. Cf. H. CONZELMANN, G. FEE, R. P. MARTIN, V. P. FURNISH, E. LANG, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen, 1986; B. W. Winter, *Philo and Paul among the Sophists*, Cambridge, 1997, 236.
15. Decir que, en este texto, se trata de que el Evangelio no hace diferencias de personas y que se dirige a cada hombre, ya sea griego ya sea bárbaro (cf. 1 Co 12, 13; Ga 3, 28), como interpreta U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, EKK VI 1, Zurich, 1978, 81, me parece que es no caer en la cuenta del problema más delicado que se plantea en este pasaje de Pablo.
16. Cf. H. S. LONG, *Diogenes Laertii. Vitae Philosophorum II*, Oxford, 1964. Edición española de A. LÓPEZ EIRE, *Diogenes Laercio. Los filósofos estoicos*, Barcelona, 1990, DL VII, 117-126. O.c., 187-195.
17. Aquí se refiere Pablo a lo que constituía el ideal específico de la cultura helenista. Cf. H. HEGERMANN, *sophós*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, 1458. Más ampliamente sobre este asunto, cf. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen, 1973, 120-152; 204-394. Por todo esto me parece que se despacha de manera superficial el problema que plantea Rm 1, 14, cuando se dice que la contraposición "ignorantes" - "sabios", que ahí se plantea no juega ningún papel para Pablo y su Evangelio. Así, H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, 41.

el hombre que, no sólo había dominado sus "pasiones" y, por eso, era considerado como "virtuoso" o sea "excelente", sino que además era también el "distinguido", por su educación selecta, por su condición social e incluso por su posición económica. Quiero decir, por tanto, que la pretensión de "ser sabios", en aquella cultura, era una aspiración, no sólo intelectual o religiosa, sino también el deseo (perfectamente comprensible) de llegar a ser personas importantes.

No entiendo, por tanto, cómo se puede reducir la figura del "sabio", en las enseñanzas de Filón, a estos tres grados o escalones: a) el discípulo de un maestro; b) el discípulo de Dios; c) Moisés<sup>18</sup>. Ya he dicho (y es importante recordarlo) que el "sabio", en las enseñanzas del judaísmo helenista, tal como se nos han transmitido a través de Filón, es no sólo el "asceta de la sabiduría" y el que está "firme contra los placeres y deseos", "por encima de las pasiones"<sup>19</sup>, sino además el hombre al que se le da "tanto honor como al mundo"<sup>20</sup>, el que recibe grandeza<sup>21</sup> y el afortunado a quien "se le conceden las riquezas"<sup>22</sup>. En este sentido, parece que Y. Amir y F. Siegert se acercan más a lo que realmente se pensaba del "sabio" en la antigüedad cuando lo presentan como "la figura según el ideal de Platón", el hombre de la más alta cualidad o categoría<sup>23</sup>.

Ahora bien, si la figura del "sabio" se veía así, de acuerdo con la tradición helenista, uno se ve obligado a preguntarse qué es lo que en realidad quería decir Pablo cuando expresa el deseo de que los cristianos sean "sabios" (*sophoús*), por supuesto "para el bien", y que además sean "simples para el mal" o no mezclados con maldad alguna (*ákeraíous*) (Rm 16, 19). Y digo que hay que hacerse esta pregunta porque no debe ser casual que estas dos palabras (*sophós* y *ákeraíos*) aparezcan juntas, en la literatura estoica, unidas precisamente a lo que era la aspiración suprema de los hombres de esta escuela: llegar a ser *apatés*, el que ha vencido las pasiones<sup>24</sup>.

18. Así, B. L. MACK, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen, 1975, 191.

19. *De Spec. Leg.* II, 44-46. O.c., 262-264.

20. *De Sacr. Ab. et Cain*, 8. O.c., 70.

21. *De migrat.*, 59. O.c., 130.

22. *De migrat.*, 109. O.c., 162.

23. Y. AMIR, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen, 1983, 70-71; F. SIEGERT, *Philon von Alexandrien*, Tübingen, 1980, 114.

En este contexto de ideas, hago caer en la cuenta de que el vocabulario que utiliza Pablo en el capítulo primero de la carta a los romanos coincide con la terminología más característica de la moral estoica, que se repite básicamente en Filón. Como es sabido, en Rm 1, 18-32, Pablo quiere mostrar que los gentiles, o sea los hombres del mundo helenista, se degradaron hasta llegar a la más baja corrupción. Por eso Pablo afirma que, a los que aspiraban a "ser sabios" (*sophoi*) (Rm 1, 22), Dios "los entregó", en primer lugar, a los "deseos" (*epithymiais*) de su corazón (Rm 1, 24); en segundo lugar, a "pasiones" (*pathe*) infames (Rm 1, 26). Ahora bien, como ya he explicado, según los estoicos, la gran dificultad para que el hombre viva en armonía con la razón son las pasiones<sup>25</sup>, una convicción que se repite en Filón, que, como he dicho, identifica el vicio (*kakía*) con la pasión (*pathe*)<sup>26</sup>. Pero, por otra parte, sabemos que, para los estoicos, la más determinante de las cuatro pasiones fundamentales es el "deseo", del que brotan hasta 31 pasiones concretas<sup>27</sup>. Teniendo en cuenta además que, según el pensamiento estoico, el "deseo" es (por definición) "búsqueda de placer"<sup>28</sup>. De ahí que Filón exige imperiosamente al que quiere buscar a Dios: "escápate de la prisión infamante del cuerpo, deja los placeres y los deseos (*hedonás kai epithymias*)"<sup>29</sup>. Y es esto exactamente (la búsqueda de los "placeres" que brotan del "deseo") lo que degradó hasta el fondo de la corrupción a aquellas mujeres y aquellos hombres de los que Pablo habla a continuación (Rm 1, 26-27), cuyo extravío fundamental consistió en vivir en contradicción con "la naturaleza" (*parà physin*) (Rm 1, 26), que era la degradación suprema para los estoicos<sup>30</sup>. Por eso los "deseos" de aquellas gentes terminaron en "impureza" (*eis akatharsian*), característica de los "villanos" (*phauloi*)<sup>31</sup>, que eran justamente los miserables de la sociedad, los que, a juicio del helenismo, se contraponían a los "sabios".

24. Así aparece en un texto de Perseo, discípulo de Zenón, el fundador del estoicismo. SVF I, 499.

25. SVF I, 205; III, 377; 391; 412; 462; 479.

26. *Leg. All.* III, 27. O.c., 184. De manera que "el vicio es el jefe de las pasiones" (*hôn pathôn egemonós kakía*). *Leg. All.* III, 38. O.c., 190.

27. Cf. M. DARAKI, o.c., 82-83.

28. SVF III, 391; 386.

29. *De migrat.*, 9. O.c., 98.

30. SVF III, 326; 8; 282. Cicerón, *De finibus*, III, 73. Cf. A. LÓPEZ EIRE, o.c., 163. 31. SVF III, 660.

Por eso la lista de maldades, que Pablo señala como consecuencia de los que se habían entregado a los "deseos" de su corazón (Rm 1, 24), son exactamente los vicios que, según la moral estoica, caracterizaban a los "villanos", los que eran el reverso de los "sabios". Así, en esa lista figuran la "injusticia" (*adikía*), la "maldad" (*ponería*), la "codicia" (*pleonexía*), el "vicio" (*kakía*), la "envidia" (*phthónos*) (Rm 1, 29), perversiones características de los que no eran ni podían aspirar a "sabios", es decir, los *hauloi* ("villanos")<sup>32</sup>. Más aún, Pablo afina hasta tal extremo en la utilización del vocabulario estoico, que el "deseo", que experimentaban los que se consideraban como "sabios" (por más que no lo fuesen) era la *orexis* ("apetencia") (Rm 1, 27), que era justamente la tendencia interior que estaba permitida a los *sophoi*<sup>33</sup>, los hombres selectos, que, paradójicamente, ignorando el "placer", vivían en la felicidad: "El fin supremo al que tiende el apetito (*orexis*) es la felicidad (*eudaimonía*) de la que participan incluso las bestias privadas de razón"<sup>34</sup>. Pero, sin duda, donde aparece con más evidencia el paralelismo de la terminología de Pablo, con las expresiones más características de los estoicos, es cuando afirma que Dios entregó a aquellos presuntos "sabios" a una mentalidad inadmisibles, hasta el extremo de que llegaron a "hacer lo que no conviene" o sea lo indecente (*poieîn tà mè kathékonta*) (Rm 1, 28). Aquí la expresión clave es la palabra *kathékon*, de la que ya dijo Max Pohlenz que es un "término señalado de la Stoa"<sup>35</sup>.

32. *adikía*: SVF III, 63; 23; I, 47; III, 17; 19; 71; 152. *ponería*: SVF II, 537; 538. *pleonexía*, que va unida a la definición misma de "pasión": SVF I, 50; *kakía*, término frecuentísimo en el vocabulario estoico: SVF I, 50; III, 111; 165; 218; 287; 338, etc.; *phthónos*: SVF I, 96; III, 99; 100; 101; 102. Que se trata de una lista de vicios tomada de la moral estoica, es cosa reconocida por la exégesis reciente. Cf. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*. EKK VI 1. Zurich, 1978, 111.

33. SVF III, 441.

34. SVF III, 17.

35. M. POHLENZ, *Paulus und die Stoa*, ZNW. 42 (1949), 73, que cita a Bonhöffer, *Epiktet und das N.T.*: RVV 10, 157. Efectivamente, es sorprendente la frecuencia con que aparece, en la literatura estoica, el término *kathékon*, que significa literalmente lo que está permitido, lo que conviene. Para los estoicos, significa lo que es verdaderamente bueno. Así, M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1948, 130. Cf. SVF I, 14; 107; 139; III, 197. Véase también: SVF III, 9; 134; 138; I, 55; III, 189; 264, etc. En el texto de Rm 1, 28, al ir precedido de *tà mè*, quiere decir exactamente que los pretendidos sabios se dedicaron a hacer lo que no se debe, o sea lo torpe, lo indecen-

Y todavía, una indicación que me parece decisiva: si en la cultura, en la que se educó Pablo, el ideal de los hombres de aquel tiempo era llegar a ser "sabios"; y si, por otra parte, el impedimento básico para llegar a eso estaba en dejarse llevar de los "deseos", que eran la "pasión" fundamental, se comprende perfectamente la importancia que Pablo le atribuye a esa pasión o movimiento interior del ser humano. Hasta el punto de que, en la teología de la carta a los romanos, la raíz del pecado es precisamente el "deseo" (*epithymía*) (Rm 6, 12). Y la razón de ello está en que la prohibición del "deseo", según Rm 7, 7, es el "mandamiento clave del Decálogo"<sup>36</sup>. O como ya indicó Käsemann, Pablo considera el "deseo" como la expresión fundamental de la "perversión religiosa"<sup>37</sup>, incluso el inicio y hasta la forma esencial del pecado<sup>38</sup>. De ahí, el sentido peyorativo, auténticamente perverso, que tiene el "deseo", en las cartas de Pablo (o en las atribuidas a él) (Rm 1, 24; 6, 12; 7, 7. 8; 13, 14; Ga 5, 16. 24; Ef 2, 3; 4, 22; Fil 1, 23; Col 3, 5; 1 Tes 4, 5)<sup>39</sup>. Esta perversión del "deseo" no se deriva de la utilización que hace de este término (*epithymía*) la traducción de los LXX<sup>40</sup>. Para interpretar el significado de semejante perversión, me parece que lo más esclarecedor es tener en cuenta la relación que el mismo Pablo establece entre "deseo" y "pasión": ser de Cristo es lo mismo que crucificar las "pasiones" (*pat-hémata*) y "deseos" (Ga 5, 24)<sup>41</sup>. La misma relación vuelve a aparecer cuando Pablo pide a los cristianos que "sepa cada cual controlar su propio cuerpo" sin dejarse llevar por el "ajustado deseo" (*én páthei epithymías*) (1 Tes 4, 5). Por eso se comprende que el "deseo" aparezca en las listas de vicios, que, como ya indiqué (y parece la opinión más autorizada), Pablo tomó del estoicismo (Col 3, 5; cf. Rm 1, 24; Ga 5, 16; Tt

te. Así lo hace notar U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 111, nota 209, que cita en este sentido a S. WIBBING, *Die Tugend und Lasterkataloge im NT und ihre Traditions-geschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumrantexte*, 1959 (BZNW 25), 82.

36. Así, U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 108.

37. E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Tübingen, 1974, 184.

38. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, 222.

39. Cf. H. SCHLIER, *La carta a los galatas*, Salamanca, 1975, 287.

40. En este sentido, H. HUBNER, *epithymía*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1996, 1502.

41. La expresión *pat-héma* es utilizada por los estoicos en el ámbito general de la *aisthésis*, el sentido, la experiencia: SVF II, 79.

3, 3; 1 Tm 6, 9; 2 Tm 3, 6). Como se comprende igualmente la relación entre "deseo" (*epithymía*), "pecado" (*amartía*) y "muerte" (*thánatos*) (Rm 7, 7-9. Cf. 5, 12)<sup>42</sup>. Se puede decir, por lo tanto, que, en la teología de Pablo, el "deseo" es la raíz y la fuente de todo mal.

En el fondo, la cuestión que aquí se plantea está en que si el ideal al que había que aspirar, ser "sabio", estaba esencialmente condicionado por el dominio de las "pasiones", ante todo por el dominio de los "deseos", todo esto quiere decir que la ética, en la ideas de Pablo, se venía a centrar en la subjetividad, en lo que el individuo "desea" o deja de "desear". Por supuesto, como ya he dicho y repetiré más tarde, sabemos perfectamente que toda la vida de Pablo estuvo *centrada en Jesucristo el Señor*. Ahora bien, una persona cuya vida está enteramente centrada en Jesús, no puede ser una persona bloqueada por la subjetividad. Porque una persona centrada en Jesús es alguien que sigue a Jesús y, por tanto, asume como norma de vida lo que fue la vida y el destino de Jesús, que no fue precisamente mera subjetividad, sino relación con la realidad y entrega para mejorar tal realidad. Todo esto es así. Pero aquí nos volvemos a encontrar con la tensión que tuvo que suponer para Pablo vivir su fidelidad a Jesucristo *desde una educación previa y en una cultura que estaba marcada por otros condicionamientos*. Porque habría que estar ciegos para no darse cuenta de que, al insistir con tanta convicción en el poder de las "pasiones" y "deseos", Pablo estaba planteando las bases del comportamiento cristiano desde los principios que determinaban la ética de los estoicos. Una ética que centraba y concentraba el interés y las preocupaciones del sujeto *en sí mismo*. Y la experiencia nos enseña que, en la medida en que un individuo pone el centro de sus intereses y preocupaciones en sí mismo, en esa misma medida se desentiende de lo que ocurre fuera de él, es decir, de los acontecimientos que marcan la vida de la sociedad, de la vida de las gentes y del mundo en general. Filón de Alejandría, que como ya he dicho estuvo profundamente marcado por las ideas de los estoicos<sup>43</sup>, propone como ideal: "Purificarse de cada uno de estos bienes (terrenales), retirar la fe del mundo que pasa porque no es digno de fe, y creer solamente en Dios, que es también realmente el único digno de fe, he ahí la obra de una inteligencia grande"<sup>44</sup>. Lo cual

42. Cf. H. HÜBNER, o.c., 1504.

43. Además de lo dicho sobre este punto, cf. el excelente estudio que hace en este sentido M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 369-378.

significa, en la práctica, predicar no sólo la ausencia y el desinterés por lo humano, sino incluso el desprecio por todo lo terreno. El mismo Filón llega a decir, en este sentido: "Según la enseñanza del Legislador, que deben tener los que no reconocen ningún valor a los objetos creados, los que, al contrario, rechazan todo lo que es del dominio de lo creado, en razón de su intimidad con lo increado, que consideran como la sola riqueza de la felicidad perfecta"<sup>45</sup>.

Naturalmente, una ética pensada y vivida de esta manera pudo llegar a producir (y de hecho produjo) las expresiones sublimes de libertad interior que se encuentran, por ejemplo, en el *De vita beata*, de Séneca<sup>46</sup>. Pero, paradójicamente, hizo también posible que el autor de semejantes expresiones de altísima espiritualidad fuera el preceptor de Nerón. Y que, además, terminara su vida con el suicidio, cortándose las venas, sencillamente por obedecer al tirano. No se puede llegar más lejos, ni en la exaltación de la interioridad, ni en la más incomprensible aceptación de la sociedad y los poderes que la condicionan.

Al decir estas cosas, no pretendo afirmar que Pablo fuera un estoico en el sentido estricto de la palabra. Lo que pretendo es que caigamos en la cuenta de que si, efectivamente, el pensamiento de los estoicos estaba tan profundamente difundido en aquel tiempo y en aquella cultura, no tiene que sorprendernos que no pocas ideas y expresiones de aquella forma de moralidad (tan atrayente desde bastantes puntos de vista) dejara su marca y sus huellas en los escritos de un hombre culto, que se había educado precisamente entre gentes que participarían de aquella forma de pensar y de expresarse. Lo sorprendente hubiera sido lo contrario, es decir, que Pablo no hubiera tenido ningún influjo del estoicismo. Sobre todo, si tenemos en cuenta que, ya desde el siglo II antes de Cristo, la "sabiduría" oriental del judaísmo y la "filosofía" popular griega se encontraron mutuamente, en una relación profunda, entre otras cosas en lo que respecta a la comprensión del comportamiento ético<sup>47</sup>. Como ya

44. *Quis rerum divin.*, 93. O.c., 210.

45. *De plantat.*, 66. O.c., 54.

46. Por ejemplo, la absoluta libertad interior: no estar sometido a nada. *De vita beata*, XI, 1.

47. Cf. en este sentido, M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, Tübingen, 1969, 566.



hizo notar Max Pohlenz, no hay duda de que un judío como Pablo, dada su educación en Tarso, tuvo que mantener contactos y coincidencias con la Stoa<sup>48</sup>. Se comprende, por eso, el "reproche de un deslizamiento hacia el sincretismo helenista" (*Der Vorwurf eines Abfalls zum hellenistischen Synkretismus*), que, desde hace más de treinta años, se le ha hecho a Pablo<sup>49</sup>. Y sabemos que esta impresión, en líneas generales, se sigue manteniendo hasta nuestros días. Recientemente J. Becker ha escrito: "Podemos concebir, pues, el sistema educativo judío en la diáspora helenística en perfecta analogía con la formación helenista. Nosotros adoptamos la hipótesis de que Pablo recibió esa educación general superior judía que correspondía al segundo grado de la formación helenística"<sup>50</sup>.

### El precio del componente helenista de Pablo

Como se ha dicho, con toda razón, Pablo encontró ya en las comunidades cristianas algunos elementos, ideas teológicas, tradiciones, fragmentos de tradición, que asumió conscientemente, reflexionó y transmitió en sus cartas. Tales elementos constituyen el terreno preexistente de la teología paulina y fueron para Pablo la base sobre la que construyó su entramado teológico. En este entramado entraban, como componentes muy claros, el judaísmo y el helenismo, del que, como hombre nacido en Tarso, Pablo se sentía deudor y que además recoge en sus cartas de múltiples formas<sup>51</sup>. Ahora bien, este "componente helenista", que siempre llevó Pablo consigo, tuvo su precio. Ese precio fue una inevitable ambigüedad. El término "ambiguo" (de ahí, "ambigüedad") se aplica a lo que puede admitir más de una interpretación y, por extensión, a lo que no resulta claro o no terminante. ¿Se puede decir de Pablo que incurrió en cierta ambigüedad por lo que se refiere a su forma de presentar

y de poner en práctica las exigencias del cristianismo? Ya he explicado la marcada diferencia que existe entre los evangelios sinópticos y Pablo cuando hablan del Reino de Dios. La cuestión está en saber por qué se produjo ese cambio precisamente en el punto que es el centro mismo del mensaje de Jesús.

He analizado, ante todo, el espíritu elitista que recorre el pensamiento griego, desde Platón hasta los estoicos, y que se manifiesta en el aprecio, la estima y el elogio de los "sabios", los selectos y personas distinguidas de aquella sociedad. Por otra parte, acabo de indicar que Pablo no tuvo dificultad en admitir a "sabios" en sus comunidades. Es más, el mismo Pablo desea que los cristianos sean "sabios", por supuesto "para lo bueno" (Rm 16, 19). Pues bien, desde el momento en que Pablo no dudó en conquistar a "sabios" para las comunidades cristianas, los problemas se le presentaron de manera inevitable. Porque eso llevó consigo que, en los grupos cristianos, tenían que convivir personas de condición social, de situación económica y de educación muy diversas, incluso contrapuestas. Este hecho (que a algunos les puede parecer una cosa irrelevante) ha sido motivo de numerosos estudios en el siglo XX. Desde finales del XIX y hasta mediados de este siglo, existía entre los investigadores la convicción común de que los primeros cristianos pertenecían a las clases más bajas de la sociedad. Así, por ejemplo, Adolf Deissmann: "La estructura social del cristianismo primitivo nos remite absolutamente a las clases bajas y medias"<sup>52</sup>. Esta idea, en algún caso con importantes divergencias<sup>53</sup>, se mantuvo hasta que, en 1960, Edwin A. Judge la puso en cuestión, incluso la negó radicalmente al afirmar que "lejos de constituir un grupo deprimido, si los corintios formaban una representación característica, es que los cristianos estaban dominados por un sector socialmente descolante de la población de las grandes ciudades"<sup>54</sup>.

48. M. POHLENZ, *Paulus und die Stoa*, 69, que cita (nota 1) el estudio de Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften* (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. AT u. NT XIX).

49. M. HENGEL, o.c., 564. Cf. J. KLAUSNER, *Von Jesus zu Paulus*, Jerusalén, 1950, 433-434; 450-451; 460 ss; L. BAECK, *Aus drei Jahrtausenden*, Tübingen, 1958, 47-49; Id., *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, Frankfurt, 1961, 19 ss; 131 ss; H.J. SCHOEPS, *Paulus*, Tübingen, 1959, 152-153; 224-226; 215.

50. J. BECKER, *Pablo. El apóstol de los paganos*, Salamanca, 1996, 73-74.

51. J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, 17.

52. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen, 1923, 115.

53. Es conocida, en este sentido, la postura de Ernst Troeltsch, que defendió la idea según la cual el cristianismo no consistió en un movimiento social ni tuvo nada que ver con las conmociones sociales de la sociedad antigua. Así, en *Die Sozialleben der christlichen Kirchen und Gruppen*, en *Gesammelte Schriften* I, Tübingen, 1912, 15-16.

54. E. A. JUDGE, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*, Londres, 1960, 60. Cf. B. HOLMBERG, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Filadelfia, 1978, 55-59, que explica la tesis de Judge.

Esta idea fue admitida, con algunas reservas, en los años siguientes<sup>55</sup>. La aportación más decisiva, en esta dirección, es la que hizo, a partir de 1974, Gerd Theissen<sup>56</sup>. Este autor ha dicho, con razón, que "el cristianismo helenístico primitivo no fue ni un movimiento proletario de las clases bajas ni un asunto propio de las clases altas. Lo característico de su estructura social es, más bien, el haber abarcado los diversos estamentos, con su variedad de intereses, de costumbres y de modos de ser"<sup>57</sup>. En todo caso, lo más probable (al menos hasta este momento) es la conclusión a que llega el estudio de B. Holmberg: "Parece que el cristianismo primitivo: a) estaba más difundido en los distintos estratos sociales, y b) era un fenómeno especialmente difundido entre los estratos medios marginados". Y añade: "En ningún momento y en ningún lugar fue la iglesia cristiana un movimiento localizado primariamente en el estrato más bajo de la sociedad, puesto que siempre atrajo a personas de los diferentes estratos sociales ya desde sus comienzos"<sup>58</sup>.

Y aquí debo añadir algo que me parece decisivo. Si la conclusión de Holmberg es la más acertada, si nos referimos a la Iglesia primitiva en general, mucho más lo es si hablamos de las comunidades que fundó y organizó Pablo, como enseguida voy a demostrar. Es decir, las iglesias a las que Pablo dirige sus cartas eran grupos de personas entre las que había ricos y pobres, nobles y plebeyos, intelectuales e ignorantes. O sea, gentes que obviamente estaban marcadas por intereses humanos muy distintos y, con frecuencia, contrapuestos. Lo que supuso una notable innovación en aquel tiempo. Porque, como se ha dicho, "esta mezcla de intereses tan diversos destacó a los cristianos de la masa de las restantes asociaciones privadas, que en general estaban configuradas de la manera más homogénea posible en lo social y en lo económico. Tal situación ocasionó, naturalmente, constantes diferencias entre los cristianos"<sup>59</sup>.

La prueba más clara de tales diferencias la tenemos en lo que ocurrió en la comunidad de Corinto. Pablo afirma que, en aquella comunidad, no había ni "muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni

55. Expone las aportaciones de los distintos autores el citado estudio de B. HOLMBERG, pg. 59-65.

56. Las ideas de Theissen han quedado recogidas en su recopilación *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1985.

57. O.c., 229.

58. B. HOLMBERG, o.c., 100.

muchos de distinguida familia" (*oú polloí sophoí katà sárka. oú polloí dynatoi. oú polloí eúgenés*) (1 Co 1, 26). Una cosa muy clara, que se dice aquí, es que, si no había *muchos* "sabios", "poderosos" y "gente distinguida", es evidente que había *algunos* que pertenecían a esas tres clases de personas<sup>60</sup>. Como ya hizo notar el clásico comentario de Bengel: *non multi, ergo tamen nonnulli*, "no muchos, por tanto algunos"<sup>61</sup>. Sin duda, en la comunidad había quienes pertenecían a las capas altas de la sociedad<sup>62</sup>. A mí me parece que el problema no estaba sólo en los individuos de "familia distinguida", los *eúgenés*, como se empeña en demostrar G. Theissen<sup>63</sup>. No es verdad que sólo los que se designaban con esa palabra eran los que constituían una categoría "específicamente sociológica"<sup>64</sup>. Porque, como ya he dicho repetidas veces, en la cultura helenística, desde Platón hasta Filón de Alejandría, pasando por los estoicos, los "sabios", los "poderosos" y la "gente distinguida" eran tres expresiones que venían a designar a las mismas personas. En este sentido, la formulación de los estoicos es tajante: "sólo el sabio es de gente distinguida" (*μόνον τὸν σοφὸν... εὐγενῆ*)<sup>65</sup>. Y en cuanto a la identificación entre "sabios" y "poderosos" (*dynatoi*), está atestiguada también en la tradición estoica<sup>66</sup>. Por tanto, está fuera de duda que, en la comunidad cristiana de Corinto, había individuos que con todo derecho eran y se consideraban los "selectos" y "distinguidos", los *aristoi*, tan profundamente estimados en el pensamiento helenista, que dominaba la cultura en los tiempos del cristianismo naciente<sup>67</sup>.

59. E. A. JUDGE, *Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert*, Wuppertal, 1964, 59. Citado por G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, 229.

60. Así lo hace notar acertadamente G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, 192.

61. J. A. BENDEL, *Common Notii Testamenti*, Berlín, 1773, 398. Citado por W. SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther*, EKK VII.1, Neukirchen, 1991, 209.

62. Así lo dice expresamente J. KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther*, Regensburg, 1997, 45.

63. O.c., 191-192.

64. G. THEISSEN, o.c., 191.

65. SVF III, 594. Lo que se repite en el estoicismo tardío: *Dicunt Stoici sapientem... nobilem esse*. SVF III, 597.

66. SVF III, 691.

67. Como muy bien dijo Festugière, "el ideal griego fue siempre, en el mundo antiguo, el privilegio de los *aristoi*". Eran los *eúgenés*, los que pertenecían a la "gentry" de Atenas. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, París, 1981, 32-33.

Pero lo más significativo no es que, en la iglesia de Corinto, hubiera algunas personas de alta categoría. Lo determinante es que tales personas eran las más influyentes en la comunidad. Tal es el caso, por ejemplo, de Crisipo, Gayo y Esteban (1 Co 1, 14. 16; 16, 15)<sup>68</sup>. Pero no sólo en Corinto había cristianos de buena posición social. Según el estudio del capítulo 16 de la carta a los romanos, que ha realizado Wayne A. Meeks, parece que algunos de los creyentes que allí se mencionan tenían una posición más elevada que el resto de la comunidad<sup>69</sup>; así como en Fil 4, 22 se dice que había cristianos en "la casa del César", personas seguramente "con grandes posibilidades de promoción social"<sup>70</sup>, como sabemos que en las comunidades había dueños de esclavos, tal como se atestigua, por ejemplo, en la carta a Filemón.

Ahora bien, nada tiene de particular que, en grupos humanos configurados socialmente de esta manera, surgieran conflictos y se plantearan problemas, precisamente por las diferencias entre ricos y pobres. Es lo que ocurrió en la comunidad de Corinto, la que mejor conocemos de aquel tiempo. En esta comunidad, como es sabido, hubo serias dificultades con motivo de la celebración de la eucaristía (1 Co 11, 17-34)<sup>71</sup>, los procesos de cristianos de la ciudad de Corinto entre ellos mismos, probablemente por cuestiones de dinero o asuntos de negocios (1 Co 6, 1-11)<sup>72</sup>, los problemas que se plantearon entre los "fuertes" y los "débiles", de los que nos da cuenta el capítulo 10 de 1 Co, y que sociológicamente remite a las diferencias entre los estamentos altos y los más bajos de la comunidad<sup>73</sup>, y las tensiones que debieron existir con los esclavos que, naturalmente, querían liberarse de semejante situación (1 Co 7, 17-24), pero que se encontraron con la decisión (1 Co 7, 17) de Pablo:

68. J. KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther*, 45.

69. W. A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Londres, 1983, 56-57. Id., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT 2, 18), Tübingen, 1989, 124-153.

70. B. HOLMBERG, o.c., 80.

71. Para este punto, cf. G. BORNKAMM, *Eucaristía e Iglesia en san Pablo*, en *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, Salamanca, 1983, 103-144.

72. A eso se refiere casi seguro la expresión *biotiká*. Cf. F. PREISKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrskunden* I, Berlín, 1925, col. 270. Citado por G. THEISSEN, o.c., 219.

73. Así la ha demostrado ampliamente el estudio de G. THEISSEN, o.c., 235-255.

"que cada uno siga en el estado en que Dios lo llamó. ¿Te llamó Dios de esclavo? No te importe" (1 Co 7, 20-21).

Está claro, por lo tanto, que las comunidades a las que Pablo dirige sus cartas eran grupos humanos que hoy se podrían calificar como "interclasistas". Es decir, eran comunidades en las que se reunían personas de estratos sociales muy distintos, desde individuos de las familias más distinguidas hasta las gentes de condición más baja, los "necios", los "débiles", los "plebeyos", los "despreciados" (1 Co 1, 27-28), incluso los esclavos. Esto quiere decir que los destinatarios que acogieron el mensaje de Pablo fueron muy distintos (sociológicamente) de las pobres gentes de las que nos hablan los evangelios cuando repiten que el *óchlos* fue quien acogió, de manera incondicional, el mensaje de Jesús.

Por supuesto, en los evangelios sinópticos se puede encontrar algún dato aislado de personas de condición social más elevada que estaban en el grupo que acompañaba normalmente a Jesús. Por ejemplo, sabemos que con los Doce iban "algunas mujeres" entre las que estaba "Juana la mujer de Cuza, procurador de Herodes, y Susana, y otras muchas que le ayudaban con sus bienes" (Lc 8, 2-3). Pero, en primer lugar, la excepción confirma la regla. Si se mencionan a estas personas, de alguna manera distinguidas, es que lo normal en el entorno de Jesús era la gente sin cualificación social o económica. Pero, sea lo que sea de este asunto, el problema que plantea la lectura de las cartas de Pablo no consiste en que allí hubiera personas con medios económicos, sino en que había "sabios", que representaban el ideal de la cultura helenista. Y con los "sabios", "poderosos" y "gente de buena familia". Es decir, no se trata de un problema de *economía*, sino de un problema *cultural*. Pablo deseaba que los cristianos fueran "sabios" (*sophoi*). Y veía bien que en sus comunidades hubiera *sophoi*. Porque, por más que Pablo sintiera una atracción evangélica fuerte hacia los ignorantes y los débiles, él era hijo de una cultura en la que los "sabios" y por tanto los *aristoi* constituían el ideal al que cualquier persona normal aspiraba espontáneamente. Desde este punto de vista, resulta perfectamente comprensible que, efectivamente, las comunidades de Pablo fueran grupos "interclasistas".

Ahora bien, *los destinatarios que entienden y acogen un determinado mensaje son la señal más clara y elocuente del contenido de ese mensaje*. La cosa es evidente: si los más desgraciados de este mundo comprenden y se interesan por un determinado discurso, es porque ese discurso transmite

algo que responde a la capacidad y a las necesidades de los que carecen de casi todo. En cambio, cuando los destinatarios de una doctrina son personas de educación muy distinta, de posición social muy diversa, de posibilidades económicas incluso contrapuestas y, por todo eso, tienen problemas y necesidades muy diferentes, incluso (probablemente) contradictorias, si todos ellos comprenden y acogen la doctrina o el mensaje, sin duda alguna semejante doctrina o mensaje no puede ser el mismo que el que entienden y acogen los miserables de la tierra.

Por eso, yo estoy de acuerdo con los que dicen que la ética de Pablo no pudo ser tan radical como la ética de Jesús. Estoy de acuerdo, por eso, con los que afirman que la predicación de Pablo produjo lo que se ha llamado el "patriarcalismo del amor"<sup>74</sup>. Se trata del amor que acepta las diferencias sociales como algo dado, pero que las suaviza por medio de la obligación de la consideración y del amor, una obligación impuesta a los socialmente fuertes, mientras que a los socialmente débiles se les exige subordinación, resignación y respeto<sup>75</sup>. Por eso, sin duda, las características del amor cristiano, tal como las enumera Pablo en el conocido texto de 1 Co 13, 4-7, se refieren todas a actitudes subjetivas y a las relaciones interpersonales: la paciencia, la benignidad, el rechazo de la envidia, de la vanagloria, de la soberbia, de la grosería, el no buscar el propio interés, no irritarse, saber olvidar, no gozarse en las injusticias, simpatizar con la verdad, disculpar siempre, fiarse siempre, esperar siempre, aguantar siempre. Todo eso, evidentemente, es un programa sublime y además enteramente necesario para que los seres humanos podamos convivir en armonía y resulte posible la solidaridad de unos con otros. Pero todo eso se puede realizar *sin tocar para nada* el "orden" (o el "desorden") social establecido.

De ahí que Pablo, *en el orden político*, no sólo acepta a las autoridades constituidas, sino que incluso afirma que eso es "disposición de Dios" (Rm 13, 2) a la que hay que someterse "por motivo de conciencia" (Rm 13, 5)<sup>76</sup>. Hasta el punto de que, a propósito de Rm 13, 1-7, se ha habla-

74 Como es sabido, esta expresión proviene de E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, en *Ges. Schriften I*, 67-83.

75 Cf. G. THEISSEN, o.c., 231.

76 No es este el lugar ni el momento de analizar los problemas que ha planteado el texto de Rm 13, 1-7. La diversidad de opiniones que resume bien H. SCHLIER, pone de manifiesto las dificultades que la exégesis ha encontrado a

do de "la acomodación religiosa de Pablo a la esfera social"<sup>77</sup>. Por eso mismo, *en el orden económico*, acepta la esclavitud y ordena que los esclavos obedezcan a sus dueños (1 Co 7, 21-22; Ef 6, 5-8; Col 3, 22)<sup>78</sup>. Y de ahí también que, *en el orden social*, tolera el claro desequilibrio entre el hombre y la mujer, de manera que las mujeres tienen que callarse en las iglesias, pues no les está permitido hablar; "en vez de eso muestren sujeción, como también la ley lo dice, que si algo desean aprender, pregunten en casa a sus propios maridos, porque es indecoroso a la mujer hablar en la iglesia" (1 Co 14, 34-35). Más aún, Pablo ordena que las mujeres se cubran la cabeza con un velo "pues no fue creado el varón por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón" (1 Co 11, 9)<sup>79</sup>. Por lo demás, en el "corpus paulino" se repiten afirmaciones de sometimiento de la mujer al varón (Ef 5, 22, 24; Col 3, 18), ya que éste es "cabeza" o jefe de la esposa (Ef 5, 23). Y por lo que respecta a los socialmente deprimidos, concretamente los "pobres", no debe ser ocasional que Pablo hizo mención de esa clase de personas solamente cuando se trataba de situaciones "eclesiales", ya fueran los pobres de la comunidad de Jerusalén (Rm 15, 26; Ga 2, 10) o cuando elogia a "las iglesias" de Macedonia porque su "extrema pobreza se ha volcado en un derroche de generosidad" (2 Co 8, 2). Los condicionamientos de injusticia, de sufrimiento o de marginación social no aparecen como motivo de preocupación para Pablo. Por lo menos, de eso no se habla en sus cartas. Sin duda alguna, sus preocupaciones y sus intereses eran de orden "teológico" o, si se quiere, "eclesiástico". Lo "humano" sin más, concretamente la situación de la sociedad en la que vivió es una cuestión de la que no habla<sup>80</sup>.

la hora de dar razón de un planteamiento no fácil de comprender. *Der Römerbrief*, 386-387.

77. Cf. N. ELLIOT, *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Nueva York, 1994, 183.

78. Es importante caer en la cuenta que estos textos están redactados en imperativo. Cf. J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Freiburg, 1982, 299. Lo que les otorga una fuerza de legitimación de la esclavitud como una situación querida por Dios.

79. Con razón se ha dicho que "la subordinación de la mujer, que se funda recurriendo a la creación, está condicionada por las ideas corrientes en aquella época y precisa de una urgente crítica teológica". J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, 45.

80. Incluso cuando habla de los "débiles" o de la "debilidad", es siempre en el contexto de una problemática "teológica" o "eclesial" (Rm 5, 6; 6, 19; 8, 3, 26; 14,

### El desplazamiento del "centro"

Lo que acabo de decir, según creo, responde a lo que, de hecho, fue la predicación de Pablo. Pero aquí es importante tener en cuenta que no se trata sólo de una cuestión de ética. El problema es más de fondo. Porque determina la "interpretación" fundamental y no se detiene sólo en sus consecuencias prácticas. Por eso, para los evangelios sinópticos, el "centro" del Evangelio de Jesús es el Reino de Dios, mientras que el "centro" del Evangelio, para Pablo ya no es el Reino de Dios. Y aquí repito algo que ya dije antes, pues lo considero fundamental: no se trata de una diferencia de vocabulario. Se trata de que, al interpretar el mensaje desde unos presupuestos culturales y epistémicos distintos, resultó inevitablemente una diferencia de "contenido". Porque el Evangelio del Reino, según los sinópticos (cf. Mc 1, 14-15), es el mensaje que se traduce en salud, vida y felicidad para los enfermos y endemoniados, los pobres, los pecadores y los últimos de este mundo. En sentido distinto, el Evangelio que enseña Pablo tiene su centro en el acontecimiento de Cristo, que se traduce y se concreta en la "teología de la justificación", según el texto capital de Rm 1, 16-17 (cf. Ga 1, 11; 2, 19-21)<sup>80</sup>. Dicho en términos más generales, para Pablo, "el anuncio del Evangelio no es otra cosa que la proclamación de la salvación universal acontecida en Jesucristo"<sup>81</sup>. Lo cual es una verdad fundamental de nuestra fe. Pero de esa manera, el Evangelio perdió su aplicación inmediata a la vida de los que peor tienen esta vida y se elevó a las alturas de una forma de pensar que está lejos de las situaciones concretas de sufrimiento del común de los mortales.

Lo que acabo de decir representa un cambio más profundo de lo que algunos seguramente pueden imaginar. Es además un cambio que se advierte con toda claridad, a no ser que uno esté (quizá inconscientemente) cegado por prejuicios dogmáticos. En este cambio influyó, sin

1-2, 21; 15, 1; 1 Co 1, 25, 27; 2, 3; 8, 7-12; 9, 22; 12, 22; 15, 43; 2 Co 10, 10; 11, 21, 29-30; 12, 5, 9-10; 13, 3-4, 9). Los problemas inherentes a la debilidad "social" no aparecen en las cartas de Pablo.

81. Cf. G. EICHHOLZ, *El evangelio de Pablo. Esbozo de teología paulina*, Salamanca, 1977, 77, J. A., FITZMYER, *The Gospel in the Theology of Paul*, Interpretation, 33 (1979), 339-350; G. STRECKER, *euaggélion*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del N.T.*, vol. I, 1643-1645, con bibliografía en col. 1637-1638.

82. J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, 33. Con bibliografía en p. 42.

duda alguna, la experiencia personal de Pablo. El no conoció a Jesús. El conoció al Cristo resucitado (1 Co 15, 8-10. Cf. Ga 1, 12; 1 Co 9, 1). Pero no sólo influyó eso. Además de las experiencias estrictamente "religiosas" que tuviera Pablo, la educación que recibió<sup>82</sup> y, sobre todo, la cultura en que se desarrolló<sup>83</sup> marcaron inevitablemente el contenido de su mensaje.

Con esto no quiero decir en modo alguno que Jesús sea el revolucionario del Nuevo Testamento, mientras que Pablo es el conservador del "orden establecido". Decir eso sería simplificar las cosas hasta lo caricaturesco. Lo que quiero decir es lo siguiente: a partir de Pablo, se produjo, en el modo de entender y practicar el cristianismo, una marcada acentuación de la *subjetividad* cuando se trata de explicar la relación y el encuentro de los seres humanos con Dios. Y esto en un sentido concreto: según los evangelios, los seres humanos encontramos a Dios en la medida en que encontramos el Reino de Dios, es decir, en la medida en que nos ponemos decididamente de parte de la vida. Y, por tanto, en la medida en que nos esforzamos por aliviar el sufrimiento de los que peor lo pasan en la vida. Porque el Reino de Dios no es el fin de la Historia, sino la transformación de la Historia<sup>84</sup>. A mi manera de ver, si algo ha

83. Ya dije antes que no es cierto que Pablo fue discípulo de Gamaliel. En este sentido, un excelente conocedor de la personalidad de Pablo, Jürgen Becker, ha escrito: "Hay varios indicios que corroboran juntos la impresión de que Pablo había recibido una formación general superior, abierta al helenismo. No es correcto, pues, utilizar sin más una dudosa relación entre Gamaliel y Pablo para vincular a éste con un judaísmo de orientación palestina sin una influencia helenista relevante. J. BECKER, *Pablo. El apóstol de los paganos*, 77.

84. Se ha dicho, con razón que "a todo conato de segregación del entorno pagano respondía en el judaísmo helenístico el desarrollo de un pensamiento universal y que se extendía a todos los hombres, en el que encajaron perfectamente también la lengua y el sistema de pensamiento de la sabiduría helenístico-pagana". G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, Salamanca, 1979, 38-39.

85. Como es bien sabido, una de las grandes cuestiones que se ha planteado, tanto la exégesis de los evangelios como la cristología, a lo largo de este siglo, ha sido la dimensión futura del Reino de Dios. Tal dimensión, como ha indicado acertadamente Julio Lois, hoy está suficientemente acreditada. Pero, entonces, la cuestión es: ¿futuro inminente? ¿futuro cercano? ¿Pensó Jesús que el Reino futuro era una realidad trascendente que llevaría consigo el fin del mundo o lo entendió más bien como una transformación de la historia y no como una supresión de la misma? Cf. J. LOIS, *La investigación histórica sobre Jesús*, Frontera, n. 4 (oct.-dic. 1997), 418.

quedado claro, a lo largo de este estudio, es que la abundante documentación que nos aportan los evangelios sobre el Reino de Dios no se puede explicar (ni siquiera tiene sentido) si es que Jesús hubiera pensado en un fin inminente del mundo. Y aunque es cierto que en los evangelios se encuentran algunos textos (muy contados), que se refieren a una realización futura, definitiva y última del Reino de Dios (Mc 9, 1; 14, 25; Lc 13, 28; 14, 15), es evidente que las abundantes palabras de Jesús, que se refieren a la realización del Reino, a la lucha que conlleva contra los poderes de este orden presente, y a su venida o presencia ya "entre vosotros" (Lc 17, 21)<sup>86</sup>, nos están hablando de una actualidad del mensaje central de Jesús, que no se puede comprender si hablamos del Reino como de algo que viviremos en el más allá, pero que poco o nada tiene que ver con nuestra historia, nuestro mundo y nuestra sociedad. Concretamente, con la lucha por la vida, la dignidad y la felicidad de las personas. Esto, por lo menos, es lo que (de manera muy resumida) se puede decir sobre lo que los evangelios nos enseñan acerca de la cuestión capital: cómo podemos los seres humanos encontrar a Dios.

Sin embargo, en un sentido muy distinto, según Pablo, los seres humanos encontramos a Dios en la medida en que cada uno es "justificado" por la fe en Jesucristo, lo que supone vencer (con la ayuda de la gracia divina) las "pasiones" y "deseos", que todos llevamos dentro de nosotros mismos, para no vivir ya dominados por la "carne" (los bajos instintos) y así poder entregarnos a la "caridad divina", que trasciende todas las diferencias sociales, económicas, culturales, etc. Ahora bien, todo esto significa que, mientras para Jesús, lo determinante es la "objetividad", el cambio de la sociedad, del mundo y de la vida, para Pablo lo determinante es la "subjetividad", el cambio del propio sujeto en su intimidad más profunda. Por supuesto, lo uno y lo otro es necesario. No se trata, por tanto, de elegir entre la "objetividad" o la "subjetividad". Se trata de saber dónde se pone el acento y, por tanto, dónde se centra el interés. Jesús centró su interés, ante todo, en el *óchlos*, el pueblo sencillo y bajo, hasta los más despreciados. Pablo centró su interés en educar y mantener, como pudo, unas comunidades "interclasistas", a las que les enseñó, por supuesto, sus grandes planteamientos teológicos sobre la

86. Para todo este asunto, que desgraciadamente ha ocupado demasiado tiempo a los teólogos en este siglo, véase el excelente resumen que hacen G. THEISSEN y A. MERZ, *Der historische Jesus*, Göttingen, 1996, 232-241.

"justificación" por la fe en Cristo y la consiguiente libertad de los cristianos; pero también les enseñó a no tocar el "orden constituido", sometiendo a las autoridades civiles, aceptando el sistema económico y manteniendo las diferencias sociales. Y esto significa, en la mentalidad de Pablo, que "la llamada misma de Dios es la gracia que todo lo trasciende... y que precisamente por eso no obliga al cristiano a cambiar de arriba abajo revolucionariamente la constitución del mundo"<sup>87</sup>.

Yo sé muy bien que a esta contraposición entre Jesús y Pablo se puede objetar que también Jesús dijo aquello de "dar al César lo que es del César" (Mc 12, 17 par), lo que supondría que también Jesús se sometió al "orden constituido" y no pretendió cambiarlo. Mientras que, por el contrario, ese "orden constituido" mató a Pablo lo mismo que a Jesús. Todo esto llevaría a sospechar fundadamente que la contraposición entre Jesús y Pablo se debe matizar con mucho más cuidado, puesto que no parece tan simple como he dado a entender hace un momento. Eso exactamente es lo que pretendo hacer: matizar con cuidado. La afirmación de Jesús, según la cual hay que "dar al César lo que es del César", ha sido y sigue siendo objeto de las interpretaciones más opuestas. Desde los que afirman que, al decir eso, Jesús "se manifestó en contra de la revolución"<sup>88</sup>, hasta los que dicen que "esta palabra es como una maza que golpea la corona de la cabeza del emperador"<sup>89</sup>. La postura intermedia (seguramente la más acertada) es la que dice que "se da una respuesta afirmativa al impuesto y se reconoce la autoridad del emperador, pero se le ponen unos límites: la autoridad divina"<sup>90</sup>. Dicho de otra manera, en cualquier caso, Dios tiene los derechos supremos; cuando el poder imperial entre en colisión con el divino, la solución que se tome sólo podrá favorecer a Dios"<sup>91</sup>. Las palabras de Jesús, incluso interpretadas con esta ponderación, contrastan con la afirmación terminante de Pablo según la cual "toda persona tiene que someterse a las autoridades superiores, porque no hay autoridad que no sea instituida por Dios", de

87. G. EICHHOLZ, *El evangelio de Pablo*, 392. Cf. G. BORNKAMM, *Glaube und Vernunft bei Paulus*, en *Studien zu Antike und Urchristentum*, en *Gesammelte Aufsätze*, II, 1959, 119 s.

88. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, 267.

89. E. STAUFFER, *Die Botschaft Jesu damals und heute*. (DTb 333), 1959, 108.

90. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, vol. II, 180.

91. J. GNILKA, l.c.

manera que "el que se insubordina contra la autoridad se opone a la ordenación de Dios" (Rm 13, 1-2). Es evidente que la discutida (y discutible) declaración de Jesús contrasta con la firmeza de Pablo al exigir imperativamente el sometimiento a los poderes constituidos<sup>92</sup>. Por lo más, decir que el mismo "orden establecido" que mató a Jesús mató también a Pablo es hacer una afirmación que no se puede demostrar. Xavier Alegre, después de analizar cuidadosamente los estudios más importantes que se han publicado recientemente sobre la muerte de Jesús, deduce la siguiente conclusión: "¿Por qué mataron a Jesús? Porque, como dice el Apocalipsis 1, 5, fue el "testigo fiel" del proyecto original de Dios, el que es capaz de realizar en la tierra el reino-reinado de Dios (cf. Mc 1, 14 s; también Lc 4, 16-20), donde Jesús, citando Is 61, 12, habla del "año de gracia" o año jubilar en el cual se redistribuye la tierra"<sup>93</sup>. Sin embargo, ¿qué sabemos de la muerte de Pablo? ¿por qué lo mataron? ¿dónde? ¿quiénes? Con seguridad, no tenemos más información que la que nos proporciona el testimonio de 1 Clem 5, 4. 7. Lo que parece indicar que el final de la vida de Pablo fue en Roma, según el relato del libro de los Hechos. Pero, por el mismo libro de los Hechos, sabemos que el conflicto que llevó a Pablo a Roma no fue un enfrentamiento con el poder político, sino el conflicto religioso que tuvo con sus hermanos en religión, los judíos<sup>94</sup>. Más de esto, con seguridad, no sabemos nada. Por tanto, se puede decir, con garantías de objetividad, que el "Evangelio de Jesús el Mesías" (Mc 1, 1), el Evangelio que se identifica con el Reino de Dios (Mc 1, 14-15), sólo resulta comprensible si incluye como elemento esencialmente constitutivo la lucha por la vida, la dignidad y la felicidad de los seres humanos, por más que su realización plena se consiga en la plenitud de la vida, como ya he dicho repetidas veces. Mientras que el "Evangelio de Dios" (Rm 1, 1) o "Evangelio de Cristo" (Rm 15, 19), el Evangelio que anuncia Pablo (Ga 1, 6-9), se resume en la fórmula: "Reconciliados con Dios" (2 Co 5, 20) y su

92. Este texto de Pablo es tan fuerte que H. SCHLIER deduce de él, como consecuencia, que el poder político es un servicio a Dios, así como que las autoridades nos dan a conocer la voluntad de Dios. *Der Römerbrief*, 393.

93. X. ALEGRE, *Los responsables de la muerte de Jesús*, Revista Latinoamericana de Teología, 14 (1997), 170.

94. Todo esto ha sido bien analizado por J. BECKER, *Pablo. El apóstol de los paganos*, Salamanca, 1996, 533-564.

contenido es "justicia, santificación y redención" (1 Co 1, 30), según la apretada síntesis que hace de este asunto Jürgen Becker<sup>95</sup>. Ahora bien, todo esto viene a confirmar el contraste que he indicado antes: mientras que el Evangelio del Reino que anunció Jesús remite ante todo a realidades concretas y tangibles de esta vida (la salud, el sufrimiento y la opresión de las personas), el Evangelio que predicó Pablo habla, antes que nada, de realidades trascendentes y, por tanto, difícilmente constatables de inmediato. Tanto en el caso de Jesús, como en el de Pablo, es indispensable la fe (Mc 1, 14-15; 1 Co 15, 1-2), para poder vivir el Evangelio. Pero el Evangelio de Jesús (según los sinópticos) nos relaciona inmediatamente con lo "objetivo", con realidades tangibles que ocurren en esta vida, mientras que el Evangelio de Dios (según Pablo) nos relaciona enseguida con lo "subjetivo", con las convicciones profundas del sujeto y con sus experiencias más íntimas.

Seguramente el ejemplo más claro, donde se ve que efectivamente Pablo pensaba de esta manera, es la aplicación que el mismo Pablo hace de los acontecimientos de la liberación de Egipto: el paso del mar Rojo y los sufrimientos que tuvieron que soportar los israelitas en el desierto (1 Co 10, 1-5). La clave de interpretación de aquellos hechos, según Pablo, es que fueron "símbolos" para nosotros (*ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν γενέθησαν*) (1 Co 10, 6). No se trata de meros ejemplos, sino que nos tienen que servir — según el v. 11, ¿para qué? "Para que no deseemos lo malo, como ellos lo desearon" (v. 6). En estas palabras, Pablo repite dos veces el verbo *epithymein*, la expresión técnica del "deseo", la primera y la más fundamental de las "pasiones", como hemos visto detenidamente, al explicar la ética de los estoicos y también el pensamiento de Filón. Lo decisivo aquí es caer en la cuenta de que Pablo interpreta la salida de Egipto y los acontecimientos del Éxodo con el mismo criterio que utiliza Filón: lo que aquellos hechos nos vienen a enseñar, no es la liberación histórica de

95. *Pablo. El apóstol de los paganos*, 473. Esta formulación remite a los siguientes campos semánticos: 1) *reconciliación* (2 Co 5, 14-16; Rm 5, 1-11); 2) *liberación del pecado* (Rm 5, 21; 6, 23; 7, 7 ss), de la ley (Ga 3, 23-25; 4, 1-3), de la muerte (1 Co 15, 25 s. 54-57; Rm 5, 14); 3) *sustitución o representación vicaria* (Rm 5, 7; 1 Co 15, 22); 4) *expiación o sacrificio expiatorio* (Rm 3, 24-26; 5, 9; 8, 3 y especialmente en Rm 5, 1-11). Cf. J. BECKER, o.c., 483-488.

96. Así, W. SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther*, EKK VII/2, Neukirchen, 1995, 397, nota 82.

la esclavitud y del sufrimiento de los oprimidos, sino la victoria sobre el "deseo", es decir, sobre las "pasiones", que son las "fuentes fundamentales de todo mal"<sup>97</sup>. Y conste que el paralelismo con Filón se refuerza si tenemos en cuenta que el término *typoi* (1 Co 10, 6) tiene un carácter fundamental en el pensamiento de este autor, como ya hizo notar Wolfson<sup>98</sup>. Es decir, todo lo del Éxodo fue una "advertencia" o, si se quiere, un "aviso"<sup>99</sup>, para que los cristianos dominemos la "subjetividad". Lo que a Pablo le preocupa no es la liberación de los esclavos o el sufrimiento de los oprimidos, sino el dominio sobre las pasiones y la victoria sobre la "idolatría" (v. 7), sobre la "fornicación" (v. 8), sobre todo lo que sea "tentar al Señor" (v. 9)<sup>100</sup> y sobre la "murmuración" (v. 10), que, según Ex 17, 2, 7, significa adoptar una postura atea y contraria a Dios<sup>101</sup>.

Sencillamente, a partir de Pablo, se produce el desplazamiento del "centro". Lo central para Jesús es la defensa de la vida y de la dignidad de los seres humanos. A partir de Pablo, lo central empieza a ser la perfección del sujeto. Una perfección que se mide según el criterio que impone el dominio de las pasiones y deseos, entre los que juega un papel fundamental el "placer" (dominar la "fornicación", *porneia*) (1 Co 10, 8), para no caer en la idolatría y en el ateísmo (1 Co 10, 7, 10).

### El "contenido" cambia cuando cambia el "método"

Ya he hablado ampliamente de las diferencias culturales que cualquiera advierte entre la teología de los sinópticos y la teología de Pablo. Pero a mí me parece que con eso no está dicho todo. En el caso de Pablo, además de los influjos del helenismo en el que se educó, resultó determinante el "método" desde el que elaboró su teología. Quiero decir lo siguiente: el *contenido* de cualquier mensaje está siempre condicionado e incluso determinado por dos cosas: 1) *desde dónde* se emite ese mensaje;

97. Según la clásica expresión de F. S. GUTJAHN, *Die zwei Briefe an die Korinther*, Graz/Wien, 1921, 257.

98. H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (Massachusetts), 1973, vol. I, 340. Cf. F. SIEGERT, *Philon von Alexandrien*, Tübingen, 1988, 95.

99. Es un aviso (*Warnung*) para los cristianos. J. KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther*, 205.

100. En el sentido, sobre todo, del salmo 78, 18. Cf. W. SCHRAGE, o.c., 400.

101. Cf. W. SCHRAGE, o.c., 401-402.

2) *para quién* se destina el mensaje. Como es bien sabido, el "desde dónde" nos remite al lugar epistémico, es decir, desde qué "realidad histórica"<sup>102</sup>, o sea desde que vinculaciones, intereses y solidaridades ve uno la vida e interpreta la realidad. El "para quién" nos está diciendo que, obviamente, la condición de los destinatarios que aceptan un mensaje indica algo muy fundamental sobre el contenido de ese mensaje. Con esto no me refiero solamente a la condición "social" o "económica" de los oyentes de un determinado discurso. El problema es más profundo. Porque no es sólo una cuestión de carácter socioeconómico, sino que lo que aquí se plantea es un problema *cultural*, en cuanto que la cultura en que cada cual nace y se educa actúa inevitablemente como filtro que determina el modo de "interpretar" y de "comprender" lo que se nos comunica.

Esto supuesto, en el capítulo 9, al explicar que el Reino de Dios no es para "selectos", quedó claro que el *desde dónde* del mensaje de Jesús sobre el Reino (tal como lo presentan los sinópticos) fue *la vida del pueblo*, la profunda y hasta visceral solidaridad de Jesús con el *óchlos*, las gentes de más baja condición social, económica, cultural y hasta religiosa de aquella sociedad. Desde ahí habló Jesús de Dios. Desde ahí explicó lo que es la fe en Dios. Y también la salvación y la esperanza que deben orientar la vida de los seres humanos. Por otra parte, sabemos que Jesús comunicó todo esto de tal manera que *quienes lo aceptaron* fueron precisamente aquellas gentes. Y lo aceptaron hasta el extremo de que ellos fueron los que se solidarizaron con él y resultaron ser sus defensores más eficaces ante las autoridades políticas y religiosas, cuando una y otra vez intentaron matarlo.

Todo esto quiere decir que el mensaje del Reino de Dios, tal como lo presentó Jesús, se elaboró *desde la vida*. Concretamente, la vida del *pueblo*. Al decir esto, me refiero lógicamente a la situación, los condicionamientos y las circunstancias en que vivía la gente de más baja condición que había en aquella sociedad. Y, además, todo esto quiere decir también que el mensaje de Jesús sobre el Reino se elaboró *desde la cultura* de aquel pueblo con el que Jesús se sentía profundamente solidario. Por otra parte, todo lo dicho anteriormente significa también que

102. Me refiero aquí a los "pre-juicios" de los que habla Gadamer y que ya expliqué en su momento. Cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, 261.



el mensaje del Reino se proclamó *para* dar respuesta a los problemas, dificultades y sufrimientos que llevaba consigo *la vida del pueblo*. Por supuesto, todos sabemos muy bien que Jesús habló sobre Dios, sobre la fe en Dios, sobre la salvación y la esperanza que Dios concede a los seres humanos. Pero todo eso se puede explicar *desde* teorías, experiencias personales y especulaciones más o menos coherentes. Y se puede decir *para* que lo acepten los entendidos, los más cultivados y selectos. Sin embargo, sabemos con seguridad que Jesús no hizo nada de eso. Es decir, lo más hondo (y también lo más elocuente), que hay en el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios, no es sólo su *contenido*, sino además el *método* o, si se prefiere, el modo como elaboró ese mensaje.

Más aún, si realmente estamos convencidos de que Jesús fue un hombre, que vivió (como todos los hombres) determinado por los condicionamientos sociales y culturales, que nos hacen pensar y hablar de una manera determinada, entonces resulta inevitable y hasta necesario decir que el *método* (o el modo con que) elaboró Jesús su mensaje sobre el Reino determinó el *contenido* de lo que dijo en ese mensaje. En otras palabras: si Jesús hubiera nacido y vivido en solidaridad y sintonía con los grupos y estratos sociales y religiosos mejor situados de aquel tiempo, de aquella cultura y de aquella sociedad, es seguro (completamente seguro) que habría hablado del Reino de Dios de una manera muy distinta, desde muchos puntos de vista. Porque a nadie le cabe en la cabeza que un hombre, profundamente vinculado a los ambientes más selectos de la sociedad y de la religión pudiera decir lo que dijo Jesús en sus sermones y en sus parábolas. Por ejemplo, lo que dijo de los ricos (Lc 6, 24-25; 12, 13-21; 16, 14-31; Mc 10, 17-31 par; Mt 22, 5 par) y lo que dijo de los pobres (Lc 6, 20-21 par; 14, 13; Mt 25, 31-46), incluso de los vagabundos y miserables que andan perdidos por la vida (Mt 22, 9-10; Lc 14, 21-23; 15, 11-32). Lo que dijo de los "hombres de la religión" (Lc 10, 31-32; Mc 12, 1-12 par; Mt 21, 28-31) y lo que dijo de los más entendidos, piadosos y observantes (Mc 12, 38-40 par; Lc 18, 9-14; Mt 23, 1-36; Lc 20, 45-47). Y también lo que dijo de los herejes samaritanos (Lc 10, 25-35; 17, 11-19), de las prostitutas (Lc 7, 36-50; Mt 21, 28-31) y hasta de los indeseables pecadores y publicanos (Mt 9, 10-13 par; Lc 7, 34; 15, 1-2; 18, 13; 19, 7). Por último, es evidente que a un hombre de "buena sociedad" no se le ocurre decir que en el Reino de Dios sólo pueden entrar los que se hacen como los últimos de este

mundo, los que carecen de derechos y de estima, los "niños", ellos y nadie más que ellos (Mt 18, 2-5; Mc 10, 13-15; Lc 18, 16-17). Como tampoco se le ocurre arremeter contra los que gobiernan, llamándoles "dominadores" (*katakryrieíousin*) y "opresores" (*katexousiásousin*) (Mc 10, 42 par).

Y es importante caer en la cuenta de que Jesús dijo estas cosas de manera que sorprendieron e incluso resultaron intolerables, no sólo para los ricos, los clérigos y los dignatarios de su tiempo, lo cual es comprensible. Lo más chocante es que buena parte de esta doctrina resultó inaceptable también para sus mismos discípulos, como ya demostré en el capítulo 9. Sin duda alguna, lo que Jesús dijo sobre el Reino de Dios no fue (ni lo es actualmente) soportable para cualquier persona que, por la razón que sea, se considera entre los "selectos" en esta vida. No es soportable para selectos de ningún tipo y de ninguna clase. Porque el contenido mismo del Reino, tal como lo presentó Jesús, va derechamente a tirar por tierra cualquier pretensión (la tenga quien la tenga) de situarse por encima de los demás, sobre todo si aquellos sobre los que quiero situarme son los más desgraciados de este mundo, aunque lo sean por culpa propia. Y esto es lo que seguramente les ocurrió a los "discípulos". Aquellos hombres tuvieron inconfesables (y también inconscientes) pretensiones de ser ellos los más dignos, los primeros y los que iban a llevar la voz cantante en el Reino de Dios.

Por otra parte, todo esto explica por qué Jesús se solidarizó y vivió en la más incondicional comunión con el "pueblo". Está claro que tal solidaridad no fue ocasional. Ni es una cuestión secundaria en la vida y en el mensaje de Jesús. Y menos aún se puede decir que Jesús hizo eso para "dar ejemplo". Las cosas ocurrieron como ocurrieron *porque sólo desde abajo, desde la solidaridad con lo más bajo, se puede hablar correctamente del Dios de Jesús*. Y no es que Jesús "instrumentalizara" al pueblo, para así poder hablar bien de Dios. Se trata de algo más elemental y menos alambicado. Se trata de comprender que sólo desde lo único bueno que pueden tener los que están abajo en la historia, que es cariño (porque lo necesitan mucho), sólo desde ahí nos podemos empezar a enterar de lo que realmente es eso a lo que Jesús llamaba *Abba*, Padre. Y, por eso mismo también, *sólo quienes van por la vida sin pretender jamás situarse por encima de quien sea, sólo esos pueden ser fuente de vida, de dignidad para la vida y de felicidad para vivir*.

Esto supuesto, ahora estamos en condiciones de decir algo que resulte iluminador para dar una respuesta acertada al problema que, según lo dicho en este capítulo, plantea la doctrina de Pablo sobre el Reino de Dios.

Ante todo, es fundamental recordar de nuevo algo que siempre ha sido y es decisivo para la correcta inteligencia del cristianismo: ningún creyente en Jesucristo puede poner en duda que Pablo elaboró y transmitió un mensaje, una teología, que ha sido, es y será decisiva para los cristianos de todos los tiempos. Por eso no son (ni pueden ser) de recibo los gastados tópicos que, de una manera o de otra, nos vienen a decir que hay que volver a Jesús, abandonando el "cristianismo paulino"<sup>103</sup>. No y mil veces no. Porque, entre otras cosas, sin la teología de Pablo tendríamos lagunas y oscuridades en nuestra fe que seguramente serían insalvables.

Y sin embargo, nadie discute (ni puede discutir) que el mensaje de Pablo es muy distinto del mensaje que, según los evangelios sinópticos, nos transmitió Jesús. Esto es evidente en lo que respecta a la teología del Reino de Dios, como hemos visto ampliamente. Por supuesto, en la teología de Pablo se dicen cosas que no están en la teología de los evangelios. Pero el problema que plantean las nuevas aportaciones de Pablo no se resuelve analizando los *contenidos* nuevos que sin duda hay en sus cartas. Y menos aún contraponiendo esos *contenidos* a la enseñanza de los evangelios. El problema, que todo esto plantea, se empieza a comprender cuando se piensa en el *método* que utilizó Pablo a la hora de aportar esos nuevos contenidos. Y en el *medio cultural* desde el que los elaboró. Quiero decir: el serio problema, que hoy vemos cuando analizamos el tema central del Reino de Dios, no está en que Pablo dijo cosas que no están en los evangelios. El problema está en el *desde dónde* y el *para quién* elaboró Pablo sus enseñanzas sobre el Reino. Porque, como ha quedado claro en este capítulo, Pablo no elaboró tales enseñanzas *desde la vida, la situación y el sufrimiento del pueblo*. Ni tampoco escribió su teología sobre el Reino *desde la misma cultura en que nació y vivió Jesús*. No sabemos si Pablo fue consciente de estas cosas cuando escribió sus cartas. Menos aún podemos saber si todo esto le preocupó a Pablo cuando se puso a

pensar en Dios y a hablar del Reino de Dios. Pero el hecho es que Pablo no consideró que estas cuestiones tuvieran que ver con su teología, en general, y con el Reino de Dios, en concreto. Por la sencilla razón de que en sus escritos no menciona al "pueblo" sin más (*óchlos* o *démos*) ni una sola vez. Pablo habla con frecuencia del "pueblo de Dios" (*laós theou*). Y habla de los "pueblos paganos" (*éthne*). Pero, como es bien sabido, en esos casos se trata ya de "conceptos teológicos", relacionados con los problemas que tuvo la Iglesia naciente con el judaísmo y con los gentiles. Por otra parte, es evidente que, como hombre de una cultura determinada, Pablo escribió su teología inevitablemente condicionado por su cultura. Esto es tan obvio que no necesita más explicación.

Entonces, ¿desde dónde pensó y escribió Pablo su teología y, por tanto, sus enseñanzas sobre el Reino de Dios? Es algo bien conocido: desde su "experiencia personal" (Ga 1, 15-17; 1 Co 9, 1; 15, 8). La experiencia de su conversión. Una experiencia íntima y, por tanto, con una fuerte carga de subjetividad, centrada inevitablemente en la subjetividad. Y además repensada en la soledad, "sin consultar con nadie" (Ga 1, 16-17) durante tres años (Ga 1, 18). Por tanto, es evidente que Pablo escribió su teología desde sus propios sentimientos y experiencias. Y todo eso expresado en su lenguaje y de acuerdo con los criterios de interpretación que eran determinantes en su cultura. Por otra parte, ¿para quién pensó y escribió Pablo su teología? Ya lo he dicho: la pensó y la escribió para comunidades de creyentes en las que había "sabios", "poderosos" y "gentes de buena familia" junto con "ignorantes", "plebeyos" y personas "despreciadas". Sin duda, las personas que más abundaban en aquellas comunidades eran gentes de ínfima condición (1 Co 1, 26-31). Pero hay datos que prueban que los de más elevada situación eran precisamente los que más influían en la comunidad, los "sabios". De ahí, la importancia que tienen los *sóphoi* en las cartas de Pablo (Rm 1, 14. 22; 16, 19. 27; 1 Co 1, 19. 20. 26. 27; 3, 10. 18. 19. 20; 6, 5; Ef 5, 15). Como también la preocupación que tuvo Pablo por el tema de la "sabiduría" (*sophía*) (Rm 11, 33; 1 Co 1, 17. 19. 20. 21. 22. 24. 30; 2, 1. 4. 5. 6. 7. 13; 12, 8; 2 Co 1, 12; Ef 1, 8. 17; 3, 10; Col 1, 9. 28; 2, 3. 23; 3, 16; 4, 5). Y como ya expliqué antes, sabemos que el lenguaje y la problemática relacionada con los *sóphoi* era, en tiempo de Pablo, un tema característico de los estoicos, a partir del cual dividían a los hombres en dos categorías de personas, los "sabios" (ricos y virtuosos) y los "villanos"

103. Cf. en este sentido, por ejemplo, W. WREDE, *Paulus*, Tübingen, 1907, 94; R. BULTMANN, *Glaube und Verstehen*, Tübingen, 1966, 191.

(*phauloi*) (pobres y viciosos). Además, es seguro que esta manera de interpretar la vida y la condición de las personas estaba también muy presente en ambientes del judaísmo helenista, al menos por lo que de "so nos dice Filón de Alejandría. Por supuesto, Pablo no divide a los cristianos en "sabios" y "villanos". Más bien, hay que decir que, a partir de la "teología de la cruz", Pablo destaca con fuerza que el Dios cristiano se ha revelado precisamente en "lo necio", "lo débil", "lo plebeyo", "lo despreciado", "lo que no existe" (1 Co 1, 27-29). Pero, justamente por eso, aquí es donde se ve con más claridad la inevitable confusión que podían producir, en las gentes de aquel tiempo, los escritos de un creyente (un gran creyente) que hablaba, a la vez, de la "debilidad de Dios" (1 Co 1, 25) y de la "locura" de la cruz (1 Co 1, 23), pero que también hablaba de los "sabios" como algo que interesaba a los cristianos y a lo que debían aspirar los mismos (Rm 16, 19; 1 Co 3, 10. 18; 6, 5; cf. Ef 5, 15) que eran llamados a abrazar la cruz de Jesús. Por supuesto, Pablo les dice a los creyentes que han de ser sabios "para lo bueno" (*eis tò agathón*) (Rm 16, 19), eso desde luego. Pero, a fin de cuentas, los *sôphoi* que podía comprender cualquier ciudadano del Imperio. Y más si era una persona cultivada que, sin duda, conocería las ideas que sobre ese tipo de personaba circulaban en los ambientes en los que se leía a los autores influyentes de aquella cultura.

Por otra parte, como ya he dicho, Pablo tuvo que hacer su teología y, más en concreto, no tuvo más remedio que hablar del Reino de Dios de manera que su enseñanza pudiera resultar aceptable para gentes que iban, desde las personas más distinguidas, hasta los de más baja condición, incluidos los esclavos. Y es claro, ahí ya no cabía el radicalismo de las parábolas del Reino o del sermón del monte. La salida de Pablo fue insistir en el "patriarcalismo del amor", el amor que acepta las diferencias sociales y toda clase de diferencias. Poniendo el acento en el comportamiento "moral", que se centra y se concentra en la "subjetividad". Lo que se traduce concretamente en el dominio de las "pasiones" (Rm 1, 26; Col 3, 5; 1 Tes 4, 5) y, sobre todo, en vencer el "deseo" (*epithymía*) (Rm 1, 24; 6, 12; 7, 7. 8; 13, 14; Ga 5, 16. 24; Ef 2, 3; 4, 22; Fil 1, 23; Col 3, 5; 1 Tes 2, 17; 4, 5), del que brotan (según los estoicos y uno de sus portavoces más notorios, Filón de Alejandría) los abundantes vicios que Pablo señala como los comportamientos que incapacitan para "heredar el Reino de Dios" (1 Co 6, 9-10; 15, 50; Ga 5, 19-21; Ef 5, 3-5).

No hay que esforzarse demasiado para comprender que, en este contexto de ideas, los criterios de Pablo sobre la "carne" y el "cuerpo" (de este último en mucha menor medida) sean bastante negativos. Por eso Pablo pone en evidencia los peligros de *sárx* ("carne"). Caminar (Rm 8, 4), vivir (8, 12 s), ser y pensar (8, 5) "según la carne"; inspirarse (2 Co 1, 17) o luchar "según la carne" (10, 3) son posibilidades que causan la muerte, porque orientan contra Dios<sup>104</sup>. Aquí es posible que pese la influencia de la oposición carne-espíritu, según la cual no es que el hombre se entregue a la carne, sino que ya está entregado y no puede liberarse de sus garras. De manera que para que se produzca la liberación, el hombre tiene que ser arrebatado de la esfera de la carne y ser trasladado a la del espíritu, tiene que abandonar la carne y recibir como don el espíritu<sup>105</sup>. Por lo demás, Pablo distingue perfectamente entre "carne" y "cuerpo"<sup>106</sup>. Y es cierto que al cuerpo le da una valoración más positiva. Pero, aun así y todo, en la carta a los romanos, el cuerpo aparece determinado por el pecado. Por eso se le llama "cuerpo de pecado" (Rm 6, 6), "cuerpo de muerte" (7, 24), y se pide dar muerte a las "obras del cuerpo" (8, 13)<sup>107</sup>. A la vista de las ideas sobre lo carnal y lo corporal que se expresan en esta manera de hablar, no debe sorprender la valoración tan pesimista de la sexualidad que hace Pablo cuando trata el tema del Reino de Dios.

El problema que nos plantea la teología de Pablo, cuando la comparamos con la teología de los evangelios, no está en que diga cosas que no están en el mensaje de Jesús. El problema está en que Pablo dijo esas cosas *desde* una subjetividad y *para* unos destinatarios que ya no eran el *desde* y el *para* en que se situó Jesús. Ahora bien, eso vino a ser un *modo de hacer teología* distinto del modo que tuvo Jesús al hablar de Dios y del Reino de Dios. Pero, entonces, ese nuevo modo de hablar de Dios, *no desde la vida del pueblo, sino desde la experiencia y la interioridad del sujeto*, no pudo tener más salida que el "subjetivismo" (tantas veces tan aleja-

104. J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, 63.

105. Cf. J. GNILKA, o.c., 64, que cita en este sentido a E. BRANDENBURGER, *Fleisch und Geist*, Neukirchen, 1968, 44-58.

106. La diferencia principal está en que, después de la resurrección, el hombre seguirá existiendo como cuerpo, la carne no subsistirá. J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, 49.

107. J. GNILKA, o.c., 49. Con bibliografía en p. 52.

do de la realidad), que hoy siguen poniendo en evidencia determinados libros de teología y de espiritualidad. Y es que, cuando la teología y la espiritualidad se desvinculan de la vida, concretamente de la vida de los que más sufren en la vida, la teología y la espiritualidad tienen el serio peligro de bloquearse en la especulación intelectual (las grandes verdades) y en el equilibrio de la subjetividad (ascesis).

### ¿Es posible la pervivencia de "lo marginal"?

En último término, a uno le queda siempre pendiente esta pregunta. ¿Por qué? Porque seguramente ésta fue la pregunta que Pablo tuvo que afrontar. Y a la que tuvo que dar respuesta. Cosa que, si hoy es difícil para nosotros, en el siglo primero, a los pocos años de la muerte de Jesús, tuvo que ser mucho más difícil de responder.

Me explico. Un buen especialista en los estudios del Nuevo testamento, Günther Bornkamm, escribió (hace treinta años) lo siguiente: "Entre la predicación de Jesús de Nazaret y el mensaje de Cristo proclamado por Pablo... existe efectivamente una diferencia fundamental que sólo los desapercibidos pueden ignorar"<sup>108</sup>. Y el mismo Bornkamm explica tal diferencia: "El predicador, Jesús, se ha convertido en el objeto mismo de la predicación. Los límites de su existencia terrena se han roto. La palabra de Jesús ha sido sustituida por la palabra sobre Cristo, sobre su muerte, su resurrección y su vuelta al final de los tiempos"<sup>109</sup>. De donde resulta (siempre según la interpretación de Bornkamm) que "la diferencia consiste en que Jesús predicó con su palabra y con sus obras el comienzo ya iniciado del reinado de Dios, mientras que para el mensaje postpascual... en la muerte de Jesús, en su resurrección y en su exaltación ha tenido lugar ya el cambio de eón, la inauguración de la alvación, la llegada del reinado de Dios"<sup>110</sup>.

Todo esto es exacto. Es así. Pero con eso no explicamos por qué Pablo no le dio especial importancia al Reino de Dios. Y menos aún por qué dijo del Reino de Dios cosas que poco o nada tienen que ver con lo que dijo Jesús sobre el Evangelio del Reino. Sin duda alguna, en todo esto

108. G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, Salamanca, 1979, 159. La primera edición alemana es de 1969.

109. O.c., 160.

110. O.c., 162.

tuvo una influencia determinante el hecho de que Pablo no fue solamente un judío, sino además un judío *helenista*. Es decir, el condicionamiento cultural de Pablo tuvo que ser determinante. Porque exaltar como ideal del Reino a los que se hacen como "niños" o decir que el Reino es para los "pobres", la gente marginal, los que sufren y los últimos de este mundo, tenía que resultar enormemente complicado en una cultura cuyo ideal eran los *sóphoi* y los *aristoi*, en definitiva, los "selectos". Es verdad que Pablo habla apasionadamente de la cruz de Cristo y del sufrimiento por su causa. Pero el hecho es que, a la hora de hablar del Reino de Dios, se expresó más de acuerdo con el ideal "moralizante" de entonces que fustigaba severamente las "pasiones", los "deseos", el "placer", la "carne" y hasta el "cuerpo". Y junto con eso, las ideas sobre el "poder" divino al que asocia estrechamente el logro pleno del Reino de Dios.

Así las cosas, Pablo tuvo que plantearse alguna vez la pregunta: ¿Es posible la pervivencia de "lo marginal"? Porque Pablo tuvo que darse cuenta de que, en aquella sociedad y en aquella cultura, la vida y las enseñanzas de Jesús desembocaban inevitablemente en lo que, con razón, se ha considerado como un "movimiento marginal"<sup>111</sup>. No sólo porque predicaba "unas exigencias tan extrañas al mundo, como el amor al enemigo"<sup>112</sup>, sino por algo mucho más desconcertante. Porque venía a decir que los seres humanos encontramos el Reino de Dios, y por tanto a Dios, en la medida en que defendemos la vida, potenciamos la vida, dignificamos la vida de las personas y hasta logramos el gozo y el disfrute de la vida. Pero no sólo eso. Sin duda alguna, lo más incomprensible, para los hombres de la cultura helenista, tenía que ser el anuncio de que el respeto de la vida y el disfrute de la vida *sólo es posible desde abajo, desde lo marginal de este mundo, desde la solidaridad con quienes no cuentan ni representan nada en la sociedad*.

Esto no era hacer del cristianismo una agrupación de "desclasados", de "apátridas" o de "miserables". Era algo mucho más sencillo y mucho más radical: afirmar y vivir, con todas sus consecuencias, que el amor sólo es digno de fe cuando no se limita a la subjetividad, cuando se traduce en el esfuerzo y hasta en la lucha por conseguir una sociedad en la

111. "Este grupo se encontraba en una situación de excepción y de marginalidad".

Así, G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander, 1979, 104.

112. G. THEISSEN, o.c., 104.

que se respete a los que más necesitan de respeto, en la que se haga disfrutar a los que tienen menos posibilidades de eso, y en la que los más queridos sean los que, según la ética convencional, no merecen sino desprecio. Naturalmente, en la cultura que privilegiaba a los *sophoi* y a los *aristoi*, un movimiento que predicaba estas cosas no tenía más remedio que ser un movimiento marginal.

Ahora bien, estando así las cosas, es probable que Pablo quisiera "socializar" el movimiento de Jesús y la fe en Jesús en la cultura del Imperio y en la sociedad helenista. Probablemente, también influyó el paso, de los misioneros ambulantes de la primera hora, a las comunidades locales de carácter urbano tal como fueron formándose en las grandes ciudades del Imperio<sup>113</sup>. En cualquier caso, está fuera de duda que la inculturación del Evangelio en el mundo helenista tuvo que pagar su precio. El mensaje de Jesús fue aceptado por todos, sabios e ignorantes, ricos y pobres, nobles y plebeyos. Pero para conseguir eso no hubo más remedio que situar el centro del cristianismo en una forma de amor, que es posible para todos, pero que, paradójicamente, siendo amor de todos, no cambia las cosas de manera que este mundo resulte menos inhumano y más habitable, sobre todo para los que peor lo pasan en esta vida.

### Tercera Parte

## CONSECUENCIAS PARA LA IGLESIA Y LA ESPIRITUALIDAD

113. En este sentido, G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, 106-107. Más ampliamente en W. A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, 9-50.

## REPENSAR LA ESPIRITUALIDAD DESDE EL REINO DE DIOS

### "Espiritualidad": un concepto pobre y empobrecido

Como es bien sabido, en el Nuevo Testamento no aparece la palabra "espiritualidad". Tampoco se utilizó ese término entre los cristianos de los tres primeros siglos. En aquellos tiempos, no existían las divisiones que, siglos más tarde, se han establecido en el conjunto de la teología: los "estudios bíblicos", la "dogmática", la "moral", la "espiritualidad", etc. Entonces, todo lo relacionado con la fe y con la vida cristiana era más unitario y se veía como un bloque, sin las clasificaciones y fragmentaciones que luego se han hecho. Lo que tenemos ahora, con tantas divisiones y asignaturas, quizá ha sido inevitable. Y tiene la ventaja de que facilita el trabajo escolar e incluso puede producir la impresión de que así todo está más claro. Pero todo eso tiene un inconveniente (según creo) bastante grave: lo que se ha ganado en claridad, se ha perdido en profundidad. Y así todas las "materias" o "asignaturas" han salido perdiendo. Porque no se puede hablar (pongo por caso) del "dogma" sin hablar de las consecuencias que eso tiene para la vida, que es la expresión secular de lo que, en los ambientes religiosos, se entiende por "espiritualidad". Y de la misma manera, no se puede hablar de la vida de los cristianos, o sea de la "espiritualidad", si no tenemos muy presente todo lo que se relaciona con las verdades de la fe, es decir, lo que en teología se llama la "dogmática". Insisto: al dividirse y fragmentarse, la teología entera se ha empobrecido. Y así tenemos una "dogmática" que, muchas veces, poco o nada tiene que ver con la vida, con lo que a la gente le pasa

y a la gente le interesa. Y, por otra parte, una "espiritualidad" que, también con frecuencia, anda por sus caminos, sin apenas tener en cuenta lo que hoy se dice, "en teología", sobre cuestiones tan fundamentales como, por ejemplo, lo que podemos saber y decir sobre Dios, sobre Jesús de Nazaret, sobre la salvación, etc. En este sentido, por hablar de algo más concreto, a mí me hace pensar la cantidad de sacerdotes y religiosos que andan por ahí, "dando" *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio, y los "dan" de tal manera que hablan hoy del Jesús histórico exactamente lo mismo que se podía hablar de eso en el siglo XVI. Como hablan del pecado o de la salvación lo mismo que hace cuatrocientos años. Sinceramente, no me lo explico.

El empobrecimiento de la espiritualidad viene de lejos. Para hacerse una idea de lo que ha pasado, en este orden de cosas, empiezo por recordar el origen del término mismo *espiritualidad*. Es una palabra desconocida en el latín clásico<sup>1</sup>. Aparece por primera vez en una carta del pseudo Jerónimo, cuyo autor parece que fue Pelagio o uno de sus discípulos. Pero, en este escrito, el término "espiritualidad" no tiene una significación precisa. Y en esa imprecisión se mantiene hasta el siglo XI. O sea, durante todo el primer milenio del cristianismo, la palabra "espiritualidad" no interesó ni a los eclesiásticos ni a los fieles. Lo que es un indicio de que el contenido de esa palabra y los problemas, que en los siglos siguientes ha planteado, no estaban definidos. Hacia el año 1060, Berengario de Tours se sirve de este término en su interpretación de la presencia eucarística; y lo significativo es que, para este autor, "espiritualidad" se contrapone a "sensualidad"<sup>2</sup>. En el siglo XII, Gilberto de Nogent, monje de Beauvais, habla de la espiritualidad como lo contra-

1. Cf. Ae. FORCELLINI, *Totius Latinitatis Lexicon*, vol. V, Prati, 1871, 600.
2. *Epist.* VII, 9. PL 30, 118 C. Cf. A. SOLIGNAC, *Spiritualité*, en *Dictionnaire de Spiritualité* XIV, 1143. Forcellini se la atribuye ya a Tertuliano, *Adv. Marc.*, V, 8, 9. Pero en realidad el texto no dice *in spiritualitate*, sino *in specialitate*. Así, en la edición del CC I, 687.
3. Cf. A. SOLIGNAC, o.c., 1143-1144. Se ha querido encontrar el término *spiritualitas* en la traducción latina del *De hominis opificio*, de Gregorio de Nisa, hecha por Dionisio el Exiguo, cap. 8. PL 67, 357 D. Pero los mejores manuscritos dicen *spiritalem* y no *spiritualitatem*, como había pensado J. LECLERCQ, *Spiritualitas*, en *Studii Medievali*, vol. III, 1962, 281.
4. *De sacra coena adversus Lanfrancum*, 37. Ed. W. Beekenkamp, La Haya, 1941, 106.

puesto a las imaginaciones que comporta la poesía. Y en el mismo tiempo, hacia 1120, Rimbaldo de Lieja afirma de manera terminante: "Si queremos ver las cosas propias de Dios, es necesario que depongamos la animalidad y asumamos la espiritualidad"<sup>3</sup>. Más tajante aún, en el siglo XIII, Guillermo de Auvernia, que contrapone la espiritualidad a la brutalidad o animalidad<sup>4</sup>. Por su parte, Tomás de Aquino utiliza *spiritualitas* en un sentido ascético y distingue en ella tres grados, según se triunfe más o menos sobre la *carnalitas*. Tales grados corresponden a las vírgenes, viudas y personas casadas<sup>5</sup>. En todos estos casos, como se ve, de una manera o de otra, la espiritualidad es lo que se opone a la corporalidad, incluso a la sensualidad o a lo que algunos autores llaman la brutalidad. Y hay que tener en cuenta que esta tendencia se prolonga en los siglos siguientes. Por ejemplo, hacia 1305, Juan de Meung contrapone espiritualidad a carnalidad<sup>6</sup>. En el siglo XV, para Juan Gerson, la espiritualidad es lo que caracterizó a san José, que fue todo pureza, todo castidad<sup>7</sup>, es decir, espiritualidad es la negación del uso de la sexualidad.

El hecho es que estas ideas se han mantenido, en no pocos ambientes cristianos, hasta hace poco tiempo. Y las reliquias de este modo de pensar perviven, con variadas manifestaciones y consecuencias, en muchas personas de buena voluntad e incluso de extraordinaria generosidad. De donde resulta que, para mucha gente, hablar de espiritualidad es hablar de un asunto que entraña una sospecha, a veces una dificultad casi insuperable. Porque "espiritualidad" viene de "espíritu". Y, en la mentalidad de bastantes creyentes (y no creyentes), el "espíritu" es lo que se opone a la materia, al cuerpo, a lo sensible, a algo que es tan fundamental en la vida como el gozo y el disfrute de lo más inmediatamente nuestro, de lo que más nos llena y lo que, a primera vista al me-

5. *De vita sua*, I, 17. PL 156, 874 AB. Ed. crítica E. R. Labande, París, 1981, 106.
6. "Si igitur ea quae Dei sunt videre volumus, necesse est deponamus animalitatem et assumamus spiritualitatem". *De vida canonica*, 11. Ed. C. de Clercq, CCM 4, 1966, 28.
7. *De anima*, c. 5, XII. *Opera*, 2/2, 130 a-b. Cf. A. SOLIGNAC, o.c., 1145.
8. *In Sent.* IV, d. 49, q. 5, a. 2, sol. 3.
9. Citado por F. GODEFROY, *Dictionnaire de la langue française du IX au XV siècle*, III, París, 1884, 524 b. Cf. A. Solignac, o.c., 1146.
10. *Autres considérations sur saint Joseph*, en *L'oeuvre française*, VII. Ed. P. Glorieux, París, 1966, 95.

nos, más nos hace gozar del mundo y de la vida. Por eso, en amplios sectores de la opinión pública, "espiritualidad" es lo mismo que "misticismo", "fuga del mundo", "sobrenaturalismo" y cosas parecidas. En definitiva, alejamiento de cuanto representa y conlleva disfrute y gozo de la vida. De ahí que la espiritualidad es mirada con recelo por muchas personas y que, en bastantes ambientes, se muestra hacia esa palabra (y todo lo que lleva consigo) una manifiesta animadversión. Y es que son muchos los que están convencidos de que, si se dedican en serio a la espiritualidad, eso tiene que ser a base de renegar de una parte esencial de sí mismos.

Al decir estas cosas, lo que en realidad estoy afirmando es que la "espiritualidad" cristiana se ha empobrecido mucho más de lo que algunos seguramente se imaginan. Prescindo, por eso, de las definiciones, más o menos felices, que los especialistas en la materia pueden dar. Por supuesto, recientemente se han encontrado formulaciones sumamente acertadas en este sentido<sup>11</sup>. Pero, si somos sinceros, tenemos que reconocer que, en este asunto de la espiritualidad, puede haber (y las hay) definiciones y formulaciones teóricas excelentes, pero el hecho es que la vida de muchas gentes, que se entregan sinceramente a practicar la espiritualidad, va por caminos que poco o nada tienen que ver con las mejores definiciones. Y, a fin de cuentas, lo que interesa es, no tanto el tener buenas definiciones, sino si los cristianos *viven o no viven* una espiritualidad coherente con lo que es el centro mismo del Evangelio: el Reino de Dios.

Aquí me parece oportuno indicar que el empobrecimiento y el deterioro de la espiritualidad cristiana no es de ahora. Viene de lejos. Von

11. Por ejemplo, Juan A. ESTRADA ha escrito: "podríamos definir la espiritualidad como la vida según el espíritu, es decir, la forma de vida que se deja guiar por el Espíritu de Cristo". *La espiritualidad de los laicos*, Madrid, 1992, 14. En el mismo sentido, S. GAMARRA: "es común presentar la espiritualidad como sinónimo de *vivir bajo la acción del Espíritu*". *Teología espiritual*, Madrid, 1994, 36. Concretando más, J. LOIS ha escrito: "Por espiritualidad entendemos aquí la forma concreta, el estilo o talante que tienen los creyentes cristianos de vivir el evangelio, siempre movidos por el Espíritu". *Para una espiritualidad del seguimiento de Jesús*, Sal Terrae, 74 (1986), 43. Para toda esta cuestión, véase el análisis más detallado de A. GUERRA, *Acercamiento al concepto de espiritualidad*. Fundación Santa María, Madrid, 1994, 54-55; Id., *Trasfondo de la espiritualidad contemporánea*, Madrid, 1992, 254-255. Cf. J. M. CASTILLO, *Espiritualidad para comunidades*, Madrid, 1995, 10-13.

Balthasar escribió, hace años, un ensayo verdaderamente lúcido sobre esta cuestión. En él se explica cómo, en el siglo XV, se produjo el divorcio entre teología y espiritualidad. Porque, hasta finales de la Edad Media, existió lo que Von Balthasar llama el "teólogo total", es decir, el creyente que no sólo era un profundo conocedor de la teología, sino que, juntamente con eso, era un "hombre de Dios". Eso significa, entre otras cosas, que teología y espiritualidad estaban unidas la una a la otra. No eran ni se entendían como realidades que se podían separar, entender o explicar de manera que no se abarcaran las dos a la vez. Pero esto se acabó con la Edad Media. Como dice el mismo Von Balthasar, "la época siguiente no conoce ya el teólogo "total", en el sentido antes descrito, es decir, el teólogo santo<sup>12</sup>. El recargamiento exagerado de la teología con filosofía profana alejó de aquella a los hombres espirituales. De este modo comenzó a surgir, al lado de la dogmática, una nueva ciencia de la "vida cristiana". Tal ciencia tiene sus orígenes en la mística medieval y se independiza definitivamente en la *devotio moderna*"<sup>13</sup>. A partir de entonces, se pierde la "unidad de la teología". La "dogmática" se dedica a especular sobre las verdades que hay que creer; la "moral" analiza los mandamientos y deberes que hay que practicar, pero se queda estancada en eso, como si "representara el grado mediocre de una vida cuya perfección se halla en la teología *ascética y mística*"<sup>14</sup>, o sea en la "espiritualidad".

Y, sin embargo, el hecho es que, si las cosas se miran desde el punto de vista del quehacer teológico como tal, la pura verdad es que la "espiritualidad" ha venido a ser una asignatura "menor" en la mayor parte de los programas de teología. Y hasta se puede decir, en cierto sentido, que se ha quedado sin sitio en la teología. Todavía recuerdo que, allá por los años 60, cuando yo estaba terminando mis estudios en la Universidad Gregoriana de Roma, al no existir en los planes de estudio un doctorado en espiritualidad, los doctorandos que pretendían investigar en los

12. A partir de entonces, se encuentran teólogos canonizados. Pero son escasos. Y con matices. San Pedro Canisio fue un gran catequista. San Roberto Belarmino, un apologista. San Alfonso María de Liguorio, un moralista. En cierto sentido, es verdad que el "teólogo total" no ha vuelto a existir.

13. H. U. von BALTHASAR, *Ensayos Teológicos*, vol. I, Madrid, 1964, 242-243. Ya antes había escrito, sobre este asunto, un excelente estudio F. VANDEN-BROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, NRT, 72 (1950), 372-389.

14. E. VILANOVA, *Para comprender la teología*. Estella, 1992, 60.



escritos de algún autor "espiritual", a veces se veían en serias dificultades. Porque no falta el dogmático de turno que, cuando se llegaba a la defensa de la tesis, les echaba en cara que aquello "no era teología". No debe ser casual que, en el *Lexikon für Theologie und Kirche*, el término "espiritualidad" remite a *Frömmigkeit* (piedad, devoción)<sup>15</sup>. Lo que se repite en la reciente edición de esta magna enciclopedia teológica, que, el estudiar la "piedad", dedica un apartado final a la *Spiritualität*<sup>16</sup>. Tengo la impresión (a mi manera de ver, fundada) de que la espiritualidad fue, en sus orígenes, un concepto "pobre", que, con el paso del tiempo, se ha "empobrecido".

### Del "Reino de Dios" a la "virtud"

El centro del mensaje de Jesús, según los evangelios sinópticos, es el *Reino de Dios*. El centro de la espiritualidad ha sido (y en buena medida sigue siendo) la *virtud*. Sin miedo de exageración de ningún tipo, se puede decir que, cuando el centro de la vida cristiana dejó de ser el Reino de Dios y empezó a ser la virtud, entonces justamente se produjo un empobrecimiento tal de la espiritualidad de los cristianos que, con razón, se puede hablar de "perversión", en el sentido (admitido por el uso de nuestra lengua) de alteración o trastorno del estado de las cosas<sup>17</sup>. Quiero decir con esto que, desde el momento en que se produjo el desplazamiento del centro, que acabo de indicar, la vida cristiana empezó a tener una orientación muy distinta de la que tuvo en sus comienzos, cuando Jesús se puso a anunciar el Evangelio.

Pero antes de analizar en qué consistió esta nueva orientación, debo hacer una advertencia que considero fundamental. Sería históricamente falso, y humanamente injusto, afirmar que el cristianismo experimentó una relajación espiritual grave casi desde sus comienzos. Por eso sería falso e injusto dar a entender que los cristianos de los primeros siglos no fueron sino una especie de secta de estoicos con apariencia de creyentes en Jesús. Si los cristianos fueron perseguidos y martirizados durante casi tres siglos, eso no se puede explicar por sus connivencias, más o menos

15. Así en el vol. IV, de 1960, col. 398-405. Y prueba de ello es que en este concepto se estudia la "espiritualidad laical" (col. 404-405).

16. Cf. M. KEHL, *Frömmigkeit*, en LTK, IV (1995), 171.

17. Así, en M. MOLINER, *Diccionario de uso del español*, vol. II, Madrid, 1981, 719.

disimuladas, con las filosofías de aquel tiempo. Todos los autores que conocemos, desde Tácito hasta Orígenes, atestiguan los duros sentimientos de hostilidad que el cristianismo suscitaba en las masas paganas. Tácito dice que los cristianos eran considerados enemigos de la raza humana, lo que explica el hecho de que se aceptara con tanta facilidad que habían sido responsables del gran incendio de Roma<sup>18</sup>. Es evidente que este rechazo hacia los cristianos no podía tener otra explicación que el abismo de distancia que los separaba de la común forma de vivir de los ciudadanos del Imperio en general.

Más aún. Hay un hecho que mucha gente no conoce y que es seguramente lo más significativo, cuando se trata de enjuiciar a aquellas generaciones. Como es bien sabido, desde Marco Aurelio a Constantino (desde el año 161 al 306), el mundo occidental vivió una de las crisis más graves de su historia. Esta crisis afectó, como es obvio, no sólo a las personas, sino también a las instituciones. De manera que la gente tenía la amarga impresión de que todo se desmoronaba: la política, la economía, la vida social y la religión. La situación se hizo más difícil desde el año 203, en que el joven Orígenes comenzó su labor docente en Alejandría, hasta el 248 aproximadamente, cuando, siendo ya anciano, publicó su *Contra Celsum*. Para los pueblos del Imperio fue aquella una época de inseguridad y miseria crecientes<sup>19</sup>. Y sin embargo, paradójicamente, en ese mismo tiempo, para la Iglesia y los cristianos fue una etapa de libertad relativa, sin persecuciones, de intenso crecimiento numérico y sobre todo de rápido progreso intelectual<sup>20</sup>. ¿Por qué este crecimiento? ¿por qué este cambio al pasar los cristianos, de ser odiados a ser vistos como un grupo atractivo? La explicación, al menos a primera vista, resulta obvia. El desamparo y la inseguridad, en que vivía la mayor parte de los ciudadanos del Imperio, debió ser el motivo más fuerte que empujó a aquellas gentes a entrar en las comunidades cristianas. Hasta ese punto, los cristianos, tan odiados al comienzo, llegaron a constituir un

18. "Per flagitia invisos... haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt". *Ann.*, 15.44.3. Citado por E. R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid, 1975, 146.

19. Esta es la conclusión a que llega E. R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, 141.

20. E. R. DODDS, l.c.

colectivo que atraía a las gentes del paganismo. El mismo profesor E. R. Dodds lo describe así en su conclusión final. Porque debieron ser muchos los que experimentaron la sensación de desamparo que Epicteto describe como horrible tormento<sup>21</sup>. 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. Dentro de la comunidad se experimentaba el calor humano y se tenía la prueba de que alguien se interesa por nosotros, en este mundo y en el otro. No es, pues, extraño que los primeros y más llamativos progresos del cristianismo se realizaran en las grandes ciudades: Antioquía, Roma y Alejandría. Los cristianos eran "miembros unos de otros" en un sentido mucho más que puramente formulario. Se puede decir que ésta fue una causa importante, quizá la más importante de todas, de la difusión del cristianismo<sup>22</sup>.

Es claro que el hecho global que acabo de describir sumariamente indica hasta qué punto el cristianismo de los primeros siglos fue, de hecho, una fuerza de atracción por su ejemplaridad, su capacidad de acogida, por la esperanza que daba a las personas y por el sentido que, desde la fe, empezaba a tener la vida para los creyentes. Todo esto es indiscutible. Y sin embargo, el éxito llevó en sí mismo el peligro de un fuerte deterioro. Por la sencilla razón de que, al ingresar tantas gentes indiscriminadamente en las comunidades, las ideas que aquellas gentes traían sobre la ética popular, reconocida y asimilada en la cultura del Imperio, terminó por recibir carta de ciudadanía entre los cristianos. Esto explica que los criterios sobre la virtud y el vicio, que eran el corazón mismo de la ética de entonces, fueran asimilados por los cristianos como la forma más lógica de vivir su fe. No puede ser casual que, como indicaré más adelante, fue precisamente en los años más duros de la crisis, cuando el gran Orígenes terminó por introducir, en la comprensión y en la práctica de la vida cristiana, el principio determinante de la "virtud" como forma fundamental de vivir la fe. Como tampoco fue casual que

21. Epict. 3.13.1-3.

22. E. R. DODDS, o.c., 179, que cita un texto sugerente de A. J. Festugière: "De no haber sido por esto, el mundo seguiría aún pagano. Y el día en que esto se acabe, el mundo volverá a ser pagano". Rev. Th. et Ph. (1961) 31.

un hombre docto y de indudable buena voluntad, como Cipriano de Cartago, se sintiera impulsado a recibir el bautismo cristiano más por motivos de tipo estoico que por el significado que en sí tiene el Evangelio, cosa que explicaré más adelante. Esto no quiere decir que a los primeros cristianos no les interesara lo que Jesús hizo y dijo. Lo que ocurrió, a partir de entonces, es que fueron muchísimos los creyentes en Jesús que estaban persuadidos de que *la expresión central de la fe era la práctica de la virtud*.

Además, si las cosas sucedieron así durante el siglo III, el problema se tuvo que acentuar a partir del cambio de situación que se produjo desde Constantino y más con motivo del decreto de Teodosio (año 381), en virtud del cual la religión de los cristianos, no sólo era ya *lícita*, sino que pasó a ser *obligatoria*. Esto quiere decir que el Imperio pasó, en unos años, de ser mayoritariamente pagano a ser masivamente cristiano. Pero es evidente que la situación legal de una *religión* se puede cambiar por decreto. Lo que no se puede cambiar mediante un decreto es una *cultura*. Ahora bien, la cultura del Imperio era hereditaria de la cultura helenista, de la que había asumido sus convicciones filosóficas más determinantes. Pero, es claro, entre tales convicciones no entraba para nada ni el tema del Reino de Dios y menos aún sus exigencias, mientras que la idea de la virtud como eje del comportamiento recto y digno era el centro de toda vida honesta y coherente. Esto explica que, por ejemplo, Ambrosio de Milán afirmase que "de la misma manera que la fuente de la vida es la sabiduría, fuente de la gracia espiritual, así las virtudes son la fuente que dirigen el curso de nuestra vida a la eternidad"<sup>23</sup>. Por eso el mismo Ambrosio entiende que la estructura de la vida cristiana se organiza de acuerdo con el esquema de las cuatro virtudes cardinales que, desde Platón, habían sido el eje de la ética helenista<sup>24</sup>. Y Ambrosio llega a atribuir tal importancia a la virtud que no duda en decir que "la semejanza con Dios se adquiere mediante las virtudes"<sup>25</sup>. Y es decisivo caer

23. "Sicut ergo fons vitae est sapientia, fons gratiae spiritalis: ita fons virtutum est caeterarum, quae nos ad aeternae cursus dirigit vitae". *De Paradiso*, III, 14. PL 14, 297 A.

24. "Quae sunt quatuor initia virtutum, nisi unum prudentiae, aliud temperantiae, tertium fortitudinis, quartum iustitiae (Plato, lib. IV *de Repub.*)?". *De Paradiso*, III, 14. PL 14, 297.

25. "Fuga malorum similitudo Dei est, et virtutum imago Dei acquiritur". *De bono mortis*, V, 17. PL 14, 576 A-B.

En la cuenta de que esta manera de hablar no significaba, en modo alguno, que aquellos hombres hubieran sustituido la *enseñanza de Jesús* por la *enseñanza de los estoicos*. El fenómeno fue mucho más complejo. Porque consistió en que ellos veían que *el seguimiento de Jesús se realizaba mediante la puesta en práctica de las virtudes*. Es exactamente lo que afirma san Jerónimo al explicar la necesidad de las cuatro virtudes cardinales que habían exaltado los estoicos<sup>26</sup>. Porque las virtudes son el "adorno que el Señor busca" en nosotros, de forma que las cuatro cardinales son la "cuadrilla" que constituyen al cristiano en "conductor" (*auriga*) de la causa de Cristo<sup>27</sup>. Es más, san Agustín asegura que la virtud es, no sólo el arte de vivir, sino además "entre los bienes del alma, el bien más excelente"<sup>28</sup>. De ahí que la virtud es, para Agustín, "lo mejor y lo más útil que se encuentra en el hombre"<sup>29</sup>.

Todo esto, por lo demás, resulta comprensible. La cultura en la que nacieron y se educaron estos hombres (Ambrosio, Jerónimo, Agustín) seguía estando profundamente marcada por el platonismo<sup>30</sup> y por las ideas moralizantes de los estoicos. Pero, es claro, en aquella cultura, la expresión connatural del "hombre de bien" no era precisamente el ideal que había trazado Jesús al decir que para entrar en el Reino era indispensable hacerse como niños, ponerse los últimos y cargar con el signo supremo de maldición que era la cruz. El modelo de persona que cualquier persona normal tenía en su cabeza, en aquellos tiempos, era el hombre "virtuoso". Y los autores cristianos no hicieron sino aplicar ese

26. "Quatuor virtutes describunt Stoici...: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam... Quid enim eo sapientius, qui contempta mundi stultitia, Christum secutus est, Dei virtutem et Dei sapientiam?". *Epist. LXVI*, 3. PL 22, 640.

27. "Habeto prudentiam, iustitiam, temperantiam, fortitudinem. His caeli plagis incluere, haec te quadriga, velut aurigam Christi, ad metam concitum ferat". *Epist. LII*, 13. PL 22, 538.

28. "ipsamque virtutem quam doctrina inserit velut artem vivendi, quae in animae binis est excellentissimum bonum". *De civit. Dei*, XIX, c. III, 1. PL 41, 626.

29. "ubi virtutes ipsae, quibus hic certe nihil melius atque utilius in homine reperitur". *De civit. Dei*, XIX, c. V, 5. PL 41, 631.

30. Es conocido (y también discutido) el trabajo, que sigue teniendo actualidad, de R. ARNOU, *Platonisme des Pères*, en DTC XII, 2258-2392. Más bibliografía sobre el tema en H. von CAMPENHAUSEN, *Los Padres de la Iglesia*, vol. I, *Los Padres Griegos*, Madrid, 1974; K.O. WEBER, *Origenes der Neuplatoniker*, München, 1962.

criterio para explicar la vida y la enseñanza de Jesús. Por eso, a nadie le tiene que sorprender que la *centralidad del Reino* fuera sustituida por la *centralidad de la virtud*.

### La ambigüedad de la "virtud"

Hablo de "ambigüedad" por una razón que entiende cualquiera. No cabe duda que hablar de la "virtud" es hablar de algo que se relaciona, a bote pronto, con el bien, con la bondad, con lo que nos parece positivo y digno para cualquier ser humano. Por eso, de una buena persona decimos que es una persona "virtuosa". Sin embargo, cuando este asunto se ve más de cerca, enseguida se comprende que se trata de algo mucho más complejo. Es lo que quiero explicar aquí.

Como es bien sabido, la lengua hebrea no tiene ningún equivalente de la palabra griega *areté* (virtud)<sup>31</sup>. Y aunque es verdad que, en la traducción de los LXX, se utiliza algunas veces para hablar de los *hechos gloriosos* de Yahvé (Is 42, 8; 43, 21; 63, 7) y es frecuente en los libros de los Macabeos (sobre todo en el IV), se trata con toda seguridad de un término que es ajeno a la tradición bíblica, de manera que, en el Nuevo Testamento, aparece sólo dos veces (Fil 4, 8; 2 Pe 1, 5) para referirse a la vida de los cristianos. Y, en estos casos, se sabe que se trata de catálogos de virtudes que tienen sus paralelos en la literatura pagana del tiempo<sup>32</sup>.

Pero lo más importante no es que la virtud sea una palabra ajena a la tradición bíblica. Lo grave es que esa palabra expresa un concepto que está en los antípodas de lo que los evangelios nos dicen cuando hablan del Reino de Dios. En efecto, en la literatura griega, desde Platón hasta los estoicos del siglo I (d.C.), la *areté* expresa "fuerza", "vigor", "éxito" y "progreso"<sup>33</sup>. Lo que es cierto hasta tal punto que, como ya he dicho, hay

31. Cf. H. G. LINK-A. RINGWALD, *Virtud*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del N.T.*, vol. IV, 372.

32. Cf. H. G. LINK, A. RINGWALD, *o.c.*, 372.

33. De Fil 4, 8, cf. CICERÓN, *Tusculanae Disp.*, V, 23, 67. De 2 Pe 1, 5 ss, cf. W. Dittenberger, *Orientalis Graecae Inscriptiones*, n. 438. En ambos pasajes, *areté* no designa, como en 4 Mac, la fidelidad a la fe, sino que abarca a la conducta buena y recta del cristiano. Así, Bauernfeind, TWNT I, 460. Cf. H. G. LINK, A. RINGWALD, *o.c.*, 372.

34. Cf. H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg, 1973, 137; H. J. SNELL, *Lexikon des Frühgriechischen Epos*, I, Göttingen, 1955-1978, 1229-1232.

especialistas en Platón que no traducen la *areté* por "virtud", sino por "excelencia"<sup>35</sup>. Paralelamente, la *virtus* latina se deriva de *vir*<sup>36</sup> o, según Tomás de Aquino, de *vis*<sup>37</sup>. Implica, pues, las ideas de fuerza, vigor, poder<sup>38</sup>. Esto quiere decir, lógicamente, que si la vida cristiana se entendió relativamente pronto, a partir del concepto de "virtud", desde entonces el ideal del cristiano no pudo ser ya la debilidad y la marginalidad de los niños, los pobres, los despreciados y, en general, lo que en aquella cultura representaba el *óχλος*, las gentes con las que se solidarizó Jesús, aunque no siempre fueran ejemplares e intachables. Si a los cristianos se les predicaba la virtud, como meta a alcanzar, lo que en realidad podían entender es que ser cristianos era lo mismo que ser los mejores, los irreprochables, los más selectos. Es evidente que esto llevaba consigo la exigencia de vencer los vicios. Y eso es bueno, ¿quién lo va a poner en duda? Pero, al hablar de la virtud, se estaba hablando también de ser los selectos, incluso los primeros y los más apreciados. Y eso ya no encajaba en modo alguno con lo que vivió y enseñó Jesús.

No exagero al decir estas cosas. Cualquier persona medianamente cultivada en la cultura helenista sabe que, por ejemplo, Platón asociaba la "virtud" a la "sabiduría", es decir, era la condición de los sabios<sup>39</sup>, los *aristoi* de aquella sociedad. En Aristóteles, llama la atención la relación que este autor establece entre "virtud" y "honor" (*timé*), de forma que cuando define y explica lo que es la virtud, esta relación se repite hasta cuatro veces<sup>40</sup>. Además, según Aristóteles, es propio del hombre virtuoso no ejercer ningún trabajo sórdido o despreciable, pues el ciudadano libre no debe vivir sirviendo a nadie<sup>41</sup>. Lo que indica abiertamente que la virtud es privilegio de los hombres que gozan de estima y honor. Y por supuesto, la virtud no es para los pobres, que suelen trabajar en cosas despreciables. Menos aún, la virtud puede ser cosa de esclavos. La misma mentalidad se encuentra en los estoicos<sup>42</sup>. Y Filón, que recoge esta larga

35. Por ejemplo, C. C. W. TAYLOR, en su *Platon. Protagoras. translated with notes*, Oxford, 1975.

36. Así, CICERÓN, *Tusculanae*, II, 18. Cf. Ae. FORCELLINI, *Totius Latinitatis Lexicon*, vol. VI, Prati, 1875, 358.

37. *In III Sent.*, dist. XXIII, q. 1, a. 1.

38. Cf. A. MICHEL, *Vertu*, en DTC, XV, 2739.

39. *Rep.* I, 348 e; 349 a; 350 d; 354 b; *Tet.* 176 c.

40. *Ret.* I, 9, 6; 9, 16; 9, 25.

41. *Ret.* I, 9, 27.

tradición, lo expresa con toda claridad: "La virtud (*areté*) no tiene su nombre solamente de la idea de elección (*airesis*), sino también de elevación (*arsis*); hay elevación y ascensión hacia lo alto a causa del deseo incesante que la virtud tiene de los lugares celestes"<sup>43</sup>. Por eso, en la mentalidad de Filón, lo más radicalmente opuesto a la virtud no es el vicio, sino el placer: "Después de entender estas consideraciones, el espíritu (*noús*) se separa (*apostrophetai*) del placer (*hedoné*) y toma como esposa la virtud" (*armonísetai de areté*)<sup>44</sup>. Y la razón está en que la raíz de todos los vicios es justamente el placer<sup>45</sup>. De ahí que, en los escritos de Filón, el discurso de la virtud no se dirige contra el vicio, sino contra el placer<sup>46</sup>.

Ya he dicho, en el capítulo anterior, en qué sentido estas ideas (sin utilizar la palabra *areté*) condicionaron las cartas de Pablo. Es bien sabido que toda esta mentalidad influyó decisivamente en autores cristianos tan relevantes como Clemente de Alejandría, Orígenes y sobre todo Ambrosio de Milán<sup>47</sup>. Para Clemente, el cristiano perfecto es el creyente que se caracteriza porque posee la "ciencia" (*episteme*) y la "virtud" (*areté*), lo sabe todo, lo alcanza todo, lo comprende todo; cada una de sus acciones es la rectitud misma (*katórtroma*)<sup>48</sup>; es apóstol, es sacerdote, constituye no sólo la elite, sino incluso la verdadera jerarquía de la Iglesia<sup>49</sup>. La influencia que desempeñó Orígenes ha sido bien estudiada. En este sentido, se ha dicho, con razón, que la trasposición del moralismo helenista al contexto cristiano fue obra de Orígenes, que identifica a las virtudes con Cristo: él es la Justicia, la Sabiduría, la Verdad. No-

42. Concretamente la asociación de "virtud" y "sabiduría". SVF II, 117; I, 204.

Pero, sobre todo, la vinculación entre "virtud" y "excelencia". SVF I, 199.

43. *Quis rerum div.*, 241. O.c., 284.

44. *De Sacr. Ab. et Cain.*, 45. O.c., 108.

45. *De Sacr. Ab. et Cain.*, 32. O.c., 92-96. En este extenso pasaje, Filón enumera más cien vicios que se producen en todo aquel que es "amante del placer" (*phil-hedonos*).

46. Así lo ha demostrado detalladamente H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif*, París, 1977, 262-267.

47. Aunque sabemos que Clemente y Orígenes, aunque no hicieron un uso menor de Filón, que el que hizo Ambrosio, lo manejaron con más discreción e inteligencia. Cf. E. LUCCHESI, *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de saint Ambroise*, Leiden, 1977, 63-64. Cf. H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le juif*, París, 1977.

48. *Strom.* VI, 65-68; 70-79; 106-111; VII, 55-59.

49. *Strom.* VI, 106-107.

sotros, por el contrario, no somos, sino que tenemos las virtudes, participando así de la vida de Cristo y perfeccionando su imagen en nosotros<sup>50</sup>. Pero lo importante está en saber que, para Orígenes, la virtud es algo tan sublime que es lo mismo en el hombre que en Dios<sup>51</sup>. Por eso la virtud llena el mundo, penetra el cielo, asciende a lo alto<sup>52</sup>. Lo que explica la conexión que Orígenes establece entre virtud, gloria y honor<sup>53</sup>. En la tradición occidental, fue seguramente Jerónimo quien expresó, con la fórmula más atrevida y tajante, el significado de exaltación y triunfo que tenía la virtud, concretamente el conjunto de virtudes que deben caracterizar a las vírgenes. En este sentido, dice Jerónimo: "Aprende en esto la santa arrogancia: ten presente que eres mejor que los demás"<sup>54</sup>. Y Agustín, al analizar precisamente el concepto de "virtud" que tenían los romanos y cómo por eso el verdadero Dios les acrecentó el Imperio, afirma que el camino para alcanzar lo que lograron fue la virtud, por la cual se consigue "la gloria, el honor, el imperio"

Pero la virtud se asocia, no sólo con las ideas de honor, gloria y selección. Además de eso, es fundamental, en la enseñanza de los padres de la Iglesia, la relación que establecen entre "virtud" y "poder". Esta relación se encuentra expresamente afirmada en Hilario<sup>55</sup>. Hasta el punto de

que, para este autor, incluso los "poderes enemigos" son "virtudes"<sup>56</sup>. El mismo sentido de "virtud" como "potencia" se encuentra en Ambrosio<sup>57</sup>. Lo que se repite en Jerónimo<sup>58</sup>. Y Agustín identifica "virtud" con "potestad". No con cualquier potestad, sino con la potestad divina<sup>59</sup>.

La cosa está clara. El ideal elitista, la aspiración a ser los selectos, junto con la apetencia de poder y fuerza, que en el helenismo se expresaba mediante el concepto de *areté* (virtud), pasó con toda naturalidad al cristianismo y se integró en la experiencia de las iglesias de los siglos II al IV. Y aquí debo insistir de nuevo en que no se trata de que los cristianos sustituyeran la fe en Cristo por la filosofía estoica. El problema está en que, dados los condicionamientos culturales del tiempo, aquellos cristianos vieron como lo más natural del mundo que su fe en Jesucristo se tenía que traducir en el ejercicio de la virtud. Con lo cual (sin darse cuenta) asimilaron, no sólo lo bueno y positivo que tenía la *areté* del helenismo, sino también las consecuencias problemáticas que desencadena la condición de los que se creen los mejores. Pero nunca olvidemos que en esto no se trata de un problema de carácter "ético", sino que lo que aquí está en juego es el problema "hermenéutico". Es decir, los hombres de aquella cultura no comprendieron (y seguramente no pudieron comprender) de otra manera su fidelidad al Evangelio.

En cualquier caso, la impregnación helenista resultó tan determinante que un autor como Cipriano de Cartago, que fue considerado como el *papa de África*, cuando cuenta la experiencia que vivió al con-

50. O.c., 23. PL 9, 459 C. La relación entre virtud y poder se repite en otros escritos de Hilario, por ejemplo: *In Matth.* VI, 5. PL 9, 952 D; XI, 9. PL 9, 982 C; XIV, 2. PL 9, 997 A.

51. *Exp. in Luc.* IV, 8. PL 15, 1698. Y más claramente aún: "experiments opera virtutis ad imitationem... hoc est enim indicium potestatis". O.c., V, 4. PL 15, 1721.

52. "Ipse enim virtutem tribuet, ut faciamus fortitudinem: fortitudo mea et auxilium". *In Is.* XVII, vers. 7. PL 24, 637 C. Cf. también: *In Matth.* I, 7. PL 26, 50 C; II, 12. PL 26, 77 A; II, 13. PL 26, 79 C.

53. "Imo vero deficiat virtus tua, ut in te maneat mea; ut dicas cum apostolo: *Quando infirmor, tunc potens sum*". *Enarr. in Psalm.* LXX, 1, 11. CC 39, 948.

54. Que Cipriano era considerado así, nos consta por la "praescriptio" (encabezamiento) de numerosas cartas dirigidas a él: *Epist.* XXIII. CSEL 3, p. 556; *Epist.* XXX. CSEL 3, p. 549; *Epist.* XXXI. CSEL 3, p. 557; *Epist.* XXXVI. CSEL 3, p. 572. Cf. Ch. SAUMAGNE, *Saint Cyprien de Carthage "Pape d'Afrique"*, París, 1975.

50. Así, T. SPIDLIK, *Virtudes y vicios*, en A. di BERNARDINO (ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, vol. II, Salamanca, 1992, 2216. Esta influencia decisiva de Orígenes ha sido bien analizada por H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París 1956, 239 ss. La relación entre el pensamiento cristiano de la antigüedad y el helenismo, en lo que respecta a la virtud, fue estudiado ya por J. S. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zu Ethik der Stoa*, München, 1933, 307-354. Cf. también T. SPIDLIK, *La Spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, Roma, 1979, 277 ss.

51. *Contr. Cels.* IV, 29. PG 11, 1069 D.

52. *In Luc.*, Hom. VI. PG 13, 1816 C.

53. *Com. in epist. ad Rm.*, VI, 4. PG 14, 1063 A-B.

54. "Disce in hac parte superbiam sanctam: scito te illis esse meliorem". *Epist.* XXII, 16. PL 22, 403. Cf. P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, 1993, 491-492. Por lo demás, está claro que, en el pensamiento de Jerónimo, lo que está en el fondo es el problema de la "virtud", como consta por la misma carta en el n. 11. PL 22, 401.

55. "Via virtus est, qua nititur tanquam ad possessionis finem, id est ad gloriam, honorem, imperium". *De civit. Dei*, V, c. XII, 3. PL 41, 156.

56. *In Psalm.* LXVII, 12, 21. PL 9, 451 B.

vertirse al cristianismo, en el tratado *Ad Donatum*, habla de tal manera de esa experiencia que en ella no aparece ni una sola vez la palabra "Jesús", ni la palabra "Cristo", ni la palabra "Evangelio", ni "Iglesia", ni "Reino de Dios". Entonces, ¿a qué o a quién se convirtió este hombre? Por lo que dice el mismo Cipriano, su aspiración fue alcanzar el ideal de las virtudes (*vita virtutum*)<sup>62</sup>. Es decir, la aspiración que caracterizaba a los estoicos<sup>63</sup>. Y es importante tener en cuenta que esta progresiva invasión del ideal de la virtud, en los autores cristianos más cualificados, se advierte hasta en la estadística del vocabulario que emplean. Por ejemplo, Cipriano menciona la *virtus* (en todos sus escritos) 187 veces<sup>64</sup>, Ambrosio alcanza hasta 1.956 veces<sup>65</sup> y Agustín llega a 2.900 casos en los que aparece la palabra virtud<sup>66</sup>. Desde entonces, es el concepto central y determinante de la vida cristiana, es decir, de la espiritualidad. De forma que Ambrosio afirma, con toda energía, que "espíritu" y "virtud" son dos realidades inseparables, ya que la una no existe sin la otra<sup>67</sup>. Lo que es cierto hasta tal punto que, cuando a los seres humanos les llega la muerte, lo único que entonces les queda y les acompaña es la virtud<sup>68</sup>. Entendiendo la virtud, por supuesto, tal como la había entendido Filón, al que Ambrosio sigue fielmente: se trata de la oposición al cuerpo y más en concreto a todo lo que es placer<sup>69</sup>. De ahí que, siglos más tarde, cuando

62. *Ad Donat.*, 6. CSEL 3, 4, 12-13.

63. Esta idea había sido ya apuntada por H. KOCH, *Cyprianische Untersuhungen*, Bonn 1926, 286-313, al analizar los paralelos entre Cipriano y Séneca. Años más tarde ha llegado a la misma conclusión G. Barbero, *Seneca e la conversione di san Cipriano*, Rivista di Studi Classici, 10 (1962), 16-23. El influjo de los estoicos en Cipriano ha sido también puesto de manifiesto por M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1947, 357.

64. Así, en el *Thesaurus Sancti Cypriani*, del CC (Brepols, 1997).

65. *Thesaurus Sancti Ambrosii*. CC (Brepols, 1994).

66. *Thesaurus Augustinianus*. CC (Brepols, 1989).

67. "nunquam enim sine virtute spiritus, nec sine spiritu virtus est". *Exp. in Luc.*, I, 36. PL 15, 1628 A.

68. "Sola vitus comes est defunctorum". La virtud es como la "misericordia", que es lo único que acompaña a los que mueren. *Exp. in Luc.*, VII, 122. PL 15, 1819 A.

69. "Quicumque igitur studio fuerit virtutis accensus... omnes delicias ventris excludit. Ea igitur cogitationum quae sunt carnalia atque terrena, in virtutis, inquit, ardore positi rejicietis". *De Noe et Arca*, XXV, 93. PL 14, 425 A. De ahí que, como se ha dicho, Ambrosio "veía el cuerpo como un barro peligroso sobre el que podían resbalar y desplomarse en cualquier momento los firmes pasos

Tomás de Aquino sistematiza la tradición anterior, después del tratado de los actos humanos, pasa a estudiar los "principios de la acción humana"<sup>70</sup>. Y tales principios son sencillamente las virtudes<sup>71</sup>. Es decir, para Tomás de Aquino, quien quiere ser buena persona, "hacer el bien" (*boni operativus*), el único camino que tiene para conseguir eso es la virtud<sup>72</sup>.

De esta manera, la virtud vino a ocupar el centro de la espiritualidad cristiana. La fe, la esperanza y la caridad, de las que habla tan ampliamente el Nuevo Testamento sin designarlas jamás como "virtudes", son consideradas como las virtudes "teologales", que, con seguridad, al menos desde san Agustín, constituyen la sustancia de la religión y la estructura fundamental de la vida de los cristianos. De manera que Agustín titula su resumen de la vida cristiana *Enchiridion... de fide et spe et caritate*<sup>73</sup>. Pero ya antes, como he indicado previamente, desde Ambrosio de Milán, las cuatro virtudes que enumeró Platón<sup>74</sup> y que los estoicos divulgaron ampliamente<sup>75</sup>, se designaron como las cuatro virtudes "cardinales"<sup>76</sup>. Es decir, la comprensión fundamental de la ética del mundo helenista pasó a constituirse en la estructura básica de la espiritualidad cristiana. Gregorio Magno llega a decir que "la vida de los perfectos se mide por las cuatro" virtudes cardinales<sup>77</sup>. Esta tesis sigue prácticamen-

de la determinación del alma". Cf. *Exam.* 3, 1-4. PL 14, 169 AB. P. BROWN, *El cuerpo y la Sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, 1993, 469.

70. *Som. Th.* I-II, q. XLIX, prol. Cf. A. MICHEL, o.c., 2752.

71. Es lo que santo Tomás explica a partir de la q. LV, después de analizar en qué consisten los "hábitos", ya que las virtudes son hábitos: q. XLIX-LIV.

72. "Unde virtus humana quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operatio". I-II, q. LV, a. 3, corp.

73. Véase concretamente los cc. III y IV. CC 46, 52-56.

74. *sophía* (sabiduría), *andreía* (fortaleza), *sophrosyne* (templanza) y *dikaiosyne* (justicia). *Rep.* IV, 427 e.

75. Los estoicos sustituyeron la *sophía* por *phronesis* (prudencia). SVF I, 200-201; 262-264. Filón reproduce la enumeración de los estoicos repetidas veces: *Leg. All.* I, 63. O.c., 74; *De Sacr. Ab. et Cain*, 84. O.c., 144; *De post. Caini*, 128. O.c., 120; *De Agric.*, 18. O.c., 28-30; *De vita Mos.*, II, 185. O.c., 272; *De Spec. Leg.* II, 62. O.c., 274.

76. AMBROSIO, *De paradiso*, III, 14-18. PL 14, 280-282.

77. "Nam et aliquid quoque de eorum virtutibus loquamur... Mensuratur ergo perfectorum fidelium vita per quadrum...". *In Ezech.* II, hom. 10, 18. PL 76, 1068-1069.

te en pie hasta nuestros días. De forma que, en las prácticas vigentes de la Iglesia católica, cuando se trata de canonizar a un santo, el proceso no se organiza en función de saber si el presunto santo trabajó o no trabajó por el Reino de Dios, sino si tuvo o no tuvo las virtudes que se exigen en cada caso<sup>78</sup>. En otras palabras, el centro de la perfección y la santidad es la *virtud*, no el *Reino de Dios*.

### Espiritualización y mundanización del Reino

¿Qué ocurrió con el tema del Reino de Dios? Ya hemos visto que en las cartas de Pablo pasa a un lugar secundario y, además, se le da una interpretación moralizante. Las ideas en este sentido evolucionaron de manera que, en el siglo IV, cuando Eusebio de Cesarea cuenta el espléndido banquete ofrecido por Constantino en su palacio, a los obispos participantes en el concilio de Nicea, dice que aquello era la "representación del Reino de Cristo" (*Christoû basiléias édoxen*) en este mundo<sup>79</sup>. Naturalmente, si en el siglo IV, un hombre que es considerado como "el padre de la historia eclesiástica"<sup>80</sup>, pudo decir semejante cosa, a cualquier-

ra se le ocurre preguntar: ¿Cómo se llegó a esta interpretación tan lejana del mensaje evangélico? ¿Cómo se pudo ver con naturalidad algo que hoy nos resulta sencillamente contradictorio con lo que enseñó Jesús?

Lo primero que se puede decir, sobre este asunto, es que el camino de integración y socialización del Evangelio en la cultura del Imperio, tal como lo inició Pablo, no tuvo retorno. Al contrario, la identificación cada vez mayor con las criterios éticos del helenismo se fue acentuando progresivamente hasta el momento en que el concepto central de la *areté* (virtud) se vio y se vivió con tal naturalidad, que se vino a erigir en el principio hermenéutico a partir del cual se leyó y se interpretó el Evangelio. Ahora bien, desde el momento en que fue necesario comprender y vivir el mensaje cristiano desde la *areté*, es decir, desde la condición de los "selectos" y desde los privilegios que lleva consigo el "poder", a partir de entonces no hubo más remedio que darle al Reino de Dios una significación distinta de la que le dio Jesús. Es muy probable que esto sucediera sin que nadie se diese cuenta plenamente de lo que realmente estaba ocurriendo. Pero el hecho es que ocurrió. Desde ese momento hubo que buscarle al Reino de Dios otras explicaciones. Y así, lo primero que se hizo fue desplazar el Reino a la otra vida, considerándolo como sinónimo de *regnum caeleste*, Luz Eterna, Paraíso, etc.<sup>81</sup>. Esto llevó consigo inevitablemente que el Reino de Dios empezó a ser entendido desde tres características: se pensó en él como realidad definitiva y última (escatologización), como una serie de obligaciones éticas (moralización) y además como obligaciones sólo para cada individuo (individualismo)<sup>82</sup>.

Un paso más, en el proceso de transformación del Reino de Dios, se produjo cuando, según Tertuliano, en el Evangelio, "el Reino de Dios es Cristo mismo"<sup>83</sup>. Así, el Reino vino a identificarse con Cristo. Lo que,

78. Según la actual legislación de la Iglesia, entre los requisitos que se exigen para la canonización de un católico, está el "ejercicio heroico de las virtudes". Como la virtud heroica, se entiende "un hábito infuso por el cual el hombre, movido por la gracia divina, de frente a las mayores dificultades, se comporta habitualmente de un modo fuera de lo común, ejercitando arduos y continuos actos de virtud con ánimo pronto y con deleite". R. RODRIGO, *Manual para instruir los procesos de canonización*, Salamanca, 1988, 38. La doctrina y las normas que se exponen en este libro no son sino la explicación de la Constitución Apostólica del papa Juan Pablo II *Divinus Perfectionis Magister* (25.I.1983). AAS 75 (1983) 349-355. En este documento, que actualiza toda la legislación anterior sobre los procesos de canonización, se requiere, para que alguien llegue a ser venerado como santo, el "ejercicio heroico de las virtudes" (*heroico virtutum exercitio*) (pg. 349), lo que se repite seis veces más en el documento (pg. 350; 350; 352; 352; 353; 354). Una vez se habla de "dar testimonio del Reino de los cielos" (pg. 349). Pero enseguida se explica que se trata de que, mediante el ejercicio de las virtudes, "somos atraídos para conseguir su Reino en los cielos" (*ad Regnum suum in caelis adipiscendum magna virtute attrahimur*) (pg. 350). Lo que se requiere es el *ejercicio de las virtudes*, para conseguir de esa manera el cielo. Del Reino de Dios, en el sentido evangélico que le dio Jesús, no se habla para nada.

79. *Vita Const.* III, 15. PG 20, 1073 A. Por eso el mismo Constantino da gracias a "Dios que es Rey de todos". O.c. III, 12. PG 20, 1068 A.

80. J. QUASTEN, *Patrología*, vol. II, Madrid, 1962, 323.

81. Así lo ha demostrado R. FRICK, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der Alten Kirche bis zu Origenes und Augustin.* (3ZNW 6), 1928, 77-80.

82. R. MAU, *Herrschaft Gottes/Reich Gottes*, V, *Alten Kirche bis Reformationszeit*, en *Theologische Realenzyklopädie*, 15, 219.

83. "initiatio evangelii, in quo est dei regnum Christus ipse". *Adv. Marc.* IV, 33, 8. CC 1, 634. Es verdad que en Mc 9, 1 y Lc 9, 28 se dice que "algunos de los presentes" verán el "Reino de Dios". Ya indiqué que en esos textos se hace referencia a la transfiguración. De donde se puede sacar la conclusión de que ya Jesús identificó el Reino consigo mismo. En realidad, Jesús no dice que el Reino sea él mismo. Jesús alude, no a él (a él lo estaban viendo todos los días), sino a la transfiguración. En otras palabras, según esos textos, el Reino no es Jesús,

en el fondo, era hacerlo desaparecer: nos quedamos con Cristo y con Cristo solo. Y eso, en la práctica, significa que nos desprendemos de lo que Cristo hizo y dijo. La consecuencia inevitable, que se siguió de todo esto, fue la *espiritualización* del Reino. La formulación más clara, en este sentido, es de Orígenes: "Cristo mismo es el Reino de los cielos, como él mismo es la sabiduría, la justicia, la verdad y el reino mismo" (*auto-basileía*)<sup>84</sup>. Pero de tal manera que es el Reino solamente de los que "están arriba", solamente de los que "se llaman cielos" (*onomásthesan ouranoi*)<sup>85</sup>. No se puede subir más alto ni llegar más lejos en el camino de la total "espiritualización" del Reino. Ya no se trata de una realidad de este mundo, sino que hay que buscarlo donde no hay ni sociedad, ni sufrimiento, ni siquiera seres humanos. Está en "los cielos". Esta total espiritualización se prolonga y se acentúa en los autores cristianos de los siglos IV y V, como lo ha demostrado ampliamente Robert Frick, en su ya citada *Historia del pensamiento sobre el Reino de Dios en la Iglesia antigua hasta Orígenes y Agustín*<sup>86</sup>.

Pero las ideas sobre el Reino no se orientaron sólo en el sentido de la "espiritualización". Junto a eso, el Reino se utilizó también para legitimar el poder y el triunfo de la Iglesia. Es decir, el Reino fue claramente "manipulado" desde el punto de vista de una teología política, que nada tenía que ver con las enseñanzas de Jesús. Como ya indiqué antes, esta idea aparece a partir de Eusebio de Cesarea, el teólogo de Constantino. Eusebio vio en el triunfo del emperador y en la paz que otorgó a la Iglesia el advenimiento del Reino de Dios a la tierra<sup>87</sup>. Más tarde, Agustín identifica a la Iglesia con el Reino de Dios<sup>88</sup>. Pero como Reino de milicia (*regno militiae*) y Reino en el que se manda con imperio (*quando cedentibus imperatur*)<sup>89</sup>. La historia de los siglos siguientes es bien

sino la manifestación gloriosa de Jesús. Precisamente por eso los textos dicen que el Reino de Dios va a venir "en poder" (*en dynamei*).

84. *In Matth.* 18, 23. GCS 40, 289.

85. L.c. Cf. R. FRICK, o.c., 101.

86. *Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der Alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, 133-134.

87. Amplia documentación sobre este punto en G. RUHBACH, *Die politische Theologie Eusebius von Caesarea*, (WdF 306), 1972, 239; 247; 253-254. Cf. R. MAU, o.c., 220.

88. "Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum". *De civit. Dei* XX, 9. CC 48, 716.

conocida a este respecto: las tensiones entre el poder imperial y el poder eclesiástico, la idea de los padres de la Iglesia y de los papas según la cual los emperadores tenían que someterse a la autoridad sacerdotal en todo lo concerniente a la salvación<sup>90</sup>, hasta llegar a la decisión del concilio de París, del año 829, que marca el momento en que se opera un cambio decisivo: la superioridad de la *auctoritas pontificum* (el poder sacerdotal) con respecto a los emperadores<sup>91</sup>.

Así pues, el tema del Reino de Dios evolucionó en una doble dirección. Por una parte, la *espiritualización* del Reino, que lo redujo a pura subjetividad en la intimidad de cada cual y sin incidencia en los comportamientos públicos de las personas. Por otra parte, la *mundanización* del Reino, al ser utilizado como argumento para fundamentar una teología política, que, en definitiva, no era sino el justificante de las apetencias de poder de papas, obispos y sacerdotes que (seguramente y casi siempre) con la mejor voluntad del mundo, llegaron a convencerse de que el bien, no sólo de la religión sino también del mundo, dependía de la "autoridad sagrada" de la Iglesia<sup>92</sup>.

Pero lo importante es saber que el gran tema del Reino de Dios ni fue integrado en la teología cristiana propiamente tal, ni por tanto determinó los contenidos de la teología durante siglos. Se pueden encontrar algunas alusiones al tema en los comentarios a los evangelios o en algún que otro sermón. Pero en la teología, como un saber sistematizado en un cuerpo de doctrinas, el Reino de Dios no estuvo presente<sup>93</sup>. Sencillamente, los teólogos no le prestaron atención a este asunto. Sin

89. L.c., pg. 716-717.

90. Y. CONGAR, *L'Écclésiologie du Haut Moyen-Âge*, París, 1968, 304.

91. Y. CONGAR, o.c., 305-307, con bibliografía abundante.

92. Se ha convertido en axioma la afirmación del papa Gelasio (492-496): "Duo quippe sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas". Cf. Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días*, en M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK, *Historia de los Dogmas*, III/ 3 c-d, Madrid, 1976, 15. Como comenta el mismo Congar, la frase troquelada como un axioma favorece en sí misma no solamente una tesis de subordinación personal, sino incluso una tesis de dependencia ontológica del poder real en relación con la autoridad de los pontífices. L.c.

93. De hecho, sabemos que, cuando nace la teología como saber sistematizado, en los siglos XII y XIII, el significado del Reino de Dios no desempeñó papel alguno. cf. R. MAU, o.c., 221.



duda, porque no vieron que pudiera aportar algo válido ni para el conocimiento de Dios, ni de Cristo, ni de la Iglesia, ni de la vida cristiana. Esto es cierto hasta tal punto que, como muy bien ha dicho Jon Sobrino, "por extraño que parezca ahora, el descubrimiento del Reino de Dios como lo central para Jesús es relativamente reciente, de hace poco menos de un siglo. En nuestra opinión personal, este descubrimiento ha sido el más importante para la Iglesia y para la teología en muchos siglos, y sus consecuencias se han hecho notar en todos los temas teológicos fundamentales"<sup>94</sup>. Fueron sobre todo J. Weiss y A. Schweitzer quienes iniciaron el nuevo camino para la cristología y, a través de ella, para la eclesiología y la espiritualidad<sup>95</sup>. Desde entonces, los estudios sobre el Reino de Dios han desempeñado un papel decisivo en el conocimiento de Jesús y de los evangelios. Pero tengo la impresión de que estos estudios aún no han determinado, como tendría que ser, nuestra manera de entender y de vivir tanto la *espiritualidad* (la vida cristiana) como el significado y la organización de la *eclesiología*.

Para terminar este apartado, me parece importante indicar que seguramente muchas personas no acaban de caer en la cuenta de la transformación que significó para el cristianismo el hecho de que el centro de la existencia cristiana dejara de ser el *Reino de Dios* y eso ocurriera de tal manera que, en su lugar se pusiera la *virtud*. Sin duda alguna, esta transformación fue, de hecho, una degradación cuyas consecuencias nos resultan, todavía hoy, muy difíciles de valorar. Baste tener en cuenta que este hecho consistió en que *el centro del mensaje de Jesús* fue sustituido por *el centro de la ética del helenismo*. No se trata de que los cristianos dejaran de creer en Jesucristo y se pusieran a creer en Platón, Zenón y sus discípulos. Decir eso sería una falsedad y una solemne estupidez. Se trata, como ya he explicado, de que la cultura en que se desarrolló el cristianismo produjo (¿inevitablemente?) un efecto de consecuencias incalculables: los creyentes llegaron a persuadirse de que su fe en Jesús y el seguimiento de su mensaje se tenían que vivir *practicando la virtud* lo mejor posible. El hecho es que se dejó de hablar del Reino de Dios y toda la vida cristiana se centró en el proyecto de la perfección o santificación,

94. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador*, Madrid, 1991, 145.

95. Sobre la importancia de estos autores, cf. O. MERK, *Bibelwissenschaft*, II, en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 6, 386-388.

mediante la adquisición y el crecimiento de las virtudes. Ahora bien, este cambio tan radical del mensaje del Evangelio produjo cuatro consecuencias (de incalculables efectos) en cuanto se refiere a la espiritualidad cristiana. Son las cuatro grandes cuestiones que analizo a continuación.

### El triunfo de la subjetividad

"Jesús recorría Galilea entera... proclamando la buena noticia del Reino y curando todo achaque y enfermedad del pueblo" (Mt 4, 23). En el gran relato del Evangelio, el Reino está unido al pueblo, en relación a lo que sufre la gente en la sociedad en la que vive. De manera que el Reino se proclama *para aliviar el sufrimiento de los que peor lo pasan en la vida*: los pobres, los pequeños y marginados sociales, los pecadores y endemoniados, las gentes peor tratadas por este mundo. Por eso, cuando Jesús envió a los "doce" a anunciar el Reino, entre otras instrucciones, les dijo esto: "Por el camino proclamad que ya llega el Reino de Dios, curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, echad demonios" (Mt 10, 7). El proyecto de Jesús fue, desde el primer momento, un *proyecto de vida*. Y de vida *para el pueblo*. Esto ya está dicho y ampliamente demostrado en los primeros capítulos de este libro.

Pero este proyecto de vida, al encarnarse en la cultura helenista, se convirtió en un *proyecto de ascesis*. Y de ascesis *para el sujeto*. Se desplazó el centro de interés: de la "vida del pueblo" a la "ascesis del sujeto". Porque, como he explicado ampliamente, el ideal de los griegos, desde Platón a los estoicos del siglo primero, se centraba en conseguir la "virtud". Pero sabemos que era convicción fundamental del helenismo que la virtud se adquiría en la medida, y sólo en la medida, en que se dominaban las "pasiones". Sobre todo, las dos pasiones más determinantes, que eran el "deseo" y el "placer". Por eso, nada tiene de extraño que, en la teología de Pablo, lo decisivo (para el bien y para el mal) es el dominio de los "deseos". Todo esto ya quedó explicado en los capítulos anteriores.

Ahora bien, desde el momento en que el interés y las preocupaciones del individuo se centran en la virtud (en el sentido explicado), desde ese momento el interés y las preocupaciones se centran *en el propio sujeto*: en su santificación, su progreso espiritual, su propia conducta, su propia conciencia, su vida irreprochable, etc. La fórmula, que la teología ha encontrado, para expresar (con "dignidad") esta concentración del

sujeto en sí mismo ha consistido en designar ese proceso con el título de *perfección* de la vida espiritual<sup>96</sup>. Y, por cierto, "perfección" en el sentido más fuerte de esa palabra, entendida como "saturación"<sup>97</sup>, "abundancia" o "plenitud última"<sup>98</sup> o "abundancia total"<sup>99</sup>. Esta perfección se entiende, según ha explicado ampliamente la tradición cristiana, como perfección "del amor" a Dios y al prójimo<sup>100</sup>. Se trata, por tanto, de "ser perfectos" en la relación a Dios y a los demás. Lo cual quiere decir que la relación con los otros (*lo objetivo*) se alcanza "a través de" y "por medio de" la perfección del individuo (*lo subjetivo*).

En teoría, el razonamiento que acabo de indicar no parece presentar dificultad alguna. Todo lo contrario, hace la impresión de que es lo más lógico del mundo. Sin embargo, si las cosas se miran tal como suceden en la práctica diaria de la vida, enseguida se da uno cuenta de que aquí se plantea un problema muy serio. El problema consiste en que, como la perfecta relación con los otros es prácticamente imposible de alcanzar y, además, presenta con frecuencia dificultades y complicaciones (que no estamos dispuestos a afrontar), entonces, de manera casi instintiva, y sin darnos cuenta de ello, quedamos atrapados por la subjetividad. Lo que se traduce en una fórmula muy sencilla. Pero, al mismo tiempo, sencillamente dramática: *el centro de la vida ya no es aliviar el sufrimiento ajeno y menos aún hacer feliz y gozosa la vida de quienes conviven conmigo, sino que el centro es la propia perfección*. La objetividad del Reino, tal como lo vivió

y lo explicó Jesús, se ha trasladado a la subjetividad de la virtud, tal como la explicaron los platónicos y los estoicos. Al decir esto, estamos tocando la perversión *práctica* más radical que ha experimentado el cristianismo. Naturalmente, en ninguna parte se explica este problema como acabo de formularlo. Todo lo contrario. Este asunto se suele presentar, en libros y pláticas espirituales, de manera que se habla del Reino y de la virtud como si fueran, poco más o menos, la misma cosa. Y ahí precisamente está el gran peligro: la dificultad casi insuperable que mucha gente tiene a la hora de saber con exactitud la desconcertante novedad que Jesús aportó a la espiritualidad de los seres humanos.

Las consecuencias que se siguen de no tener las cosas claras, en esta cuestión tan decisiva, son más graves de lo que algunos se imaginan. Porque, en primer lugar, pretendiendo alcanzar la *perfección del amor*, lo que en realidad se consigue es la *perfección del egoísmo*. Y tiene que ser así. Porque en la medida en que se cultiva y hasta se engorda la subjetividad, en esa misma medida se fomenta el egoísmo. Sin duda alguna, el egoísmo más refinado. Porque es un egoísmo disfrazado de amor. Nada menos que de amor a Dios.

En segundo lugar, el cultivo de la subjetividad, además de alimentar el egoísmo, refuerza (de manera increíble) *la seguridad en sí*. Porque el que está persuadido de que busca la perfección del amor más perfecto, está igualmente convencido de que está en el camino mejor y más seguro que se puede estar. De ahí que, en los ambientes en los que se cultiva este tipo de espiritualidad, no es raro encontrar personas, que se sienten tan seguras de sí mismas, que a toda costa se empeñan en que siempre llevan razón. O lo que es lo mismo, se trata de gente que muy difícilmente da su brazo a torcer. ¿Cómo se va a equivocarse el que se piensa que en su vida no busca sino el amor más digno?

En tercer lugar, la consecuencia (seguramente) más desagradable es *la hipocresía*. No me refiero al disimulo estudiado del que es una cosa y quiere aparentar otra. No hablo, por tanto, de los que, a ciencia y conciencia, por intereses torcidos y retorcidos, van por la vida pretendiendo que se les vea como en realidad no son. Estoy hablando de los que asocian "espiritualidad" y "virtud" de tal manera que no les queda más salida que "revestir el personaje". Tienen un pánico irresistible a aparecer como en realidad son. Es decir, tienen que ir a todas horas disimulando, en su forma de presentarse, en sus modales, en sus palabras, en lo que dicen y

96. Así, Gregorio de NISA, *De perfecta christiani forma*, PG 46, 251; AGUSTÍN, *De perfectione iustitiae hominis*, PL 44, 291-318; Tomás de AQUINO, *Opusculum*

18. *De perfectione vitae spiritualis*; cf. también *Sum. Tb.* II-II, q. 184, a. 1-3;

BUENAVENTURA, *Apologia pauperum*, 3. *Opera Omnia*, Quaracchi, 1882-

1902, vol. VIII, 244-252. Cf. A. BENIGAR, *Theologia Spiritualis*, Roma,

1964, 266-268; I. HAUSHERR, *La perfection du chrétien*, París, 1968; H. BA-

RION, *Vollkommenheit*, RGG 6, 1486-1488; B. HÄRING, LTK, 10 (1965),

863-866; S. LEGASSE, G. COUILLEAU, K. S. FRANK, M. DUPUY, J.-C.

SAGNE, *Perfection*, en *Dict. de Spirit.* XII/1 (1984), 1074-1156.

97. "Saturitatem iustitiae", la llama AGUSTÍN, en *De perfectione iustitiae hominis*,

8, 17. PL 44, 299.

98. "Superabundantiae" o "ultimae plenitudinis". Buenaventura, *In III Sent.* d. 34,

p. 1, a. 1, q. 3 ad 2.

99. "Totalis abundantiae". Tomás de AQUINO, *Opus 18. De perfectione vitae spiri-*

*tualis*, 4; *Sum. Tb.*, II-II, q. 184, a. 2.

100. Un detenido análisis teológico de este punto, en J.-C. SAGNE, *Perfection*, en

*Dict. de Spirit.* XII/1, 1147-1156.

en lo que callan. Todo esto viene de lejos. Ya a finales del siglo II, Clemente de Alejandría, en el *Pedagogo*, describe minuciosamente cómo tienen que comportarse los cristianos: "Manteniendo la mano y el sofá y la barbilla sin manchas de grasa; poseyendo la gracia del porte imperturbable y sin cometer ningún acto indecoroso durante la ingestión"<sup>101</sup>. Hay que eructar con suavidad<sup>102</sup>, sentarse con corrección<sup>103</sup> y abstenerse de rasarse las orejas<sup>104</sup>. Se trata, literalmente hablando, de la "doble vida". Que además se asume como un deber. Como "lo que tiene que ser". Es el "amaneramiento" de las personas "espirituales" que, con tanta frecuencia, causa risa o desprecio. El que se piensa que no es nada ni nadie, el que no tiene nada que perder, se muestra tal cual es, aunque resulte escandaloso para los intachables. Cuando la gran pecadora entró en casa del fariseo (Lc 7, 36-50), ocurrió exactamente lo que acabo de decir. Aquella mujer se mostró como era, una mujer indigente de cariño que expresó lo que sentía. Y encontró la salvación (Lc 7, 50). El irreprochable fariseo se escandalizó y disimuló hasta disimular su propio escándalo. Y encontró la reprobación de Jesús (Lc 7, 44-47). Aquel fariseo no estaba motivado por la *areté* griega, sino por la *torá* judía. Pero, a fin de cuentas, dos motivaciones religiosas que venían a producir el mismo efecto.

Al llegar aquí, uno no puede dejar de recordar las ácidas palabras de Nietzsche cuando habla de la *virtud empuñecedora*: "Virtud es para ellos lo que vuelve modesto y manso; con ello han convertido al lobo en perro, y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre". Y añade: "Nosotros ponemos nuestra silla en el medio —esto me dice su sonrisa complacida— a igual distancia de los gladiadores moribundos que de las cerdas satisfechas". "Pero esto es *mediocridad*, aunque se llame moderación" (*Así habló Zaratustra*, III). Efectivamente, cuando triunfa la "subjetividad" (revestida de "virtud"), lo que de verdad triunfa es la "mediocridad". Porque al centrarse todo en pretender cambiarse uno a sí mismo, todo termina en que no se cambia nada. La mediocridad perfecta.

101. *Paed.* 2. 1. 13. 1. SC 70, 163.

102. *Paed.* 2. 2. 33. 4. SC 70, 176; 2. 7. 60. 2. SC 70, 193.

103. *Paed.* 2. 7. 54. 3. SC 70, 190.

104. *Paed.* 2. 7. 60. 4. SC 70, 193. Cf. P. BROWN, *El cuerpo y la Sociedad*, 180.

Como se ha dicho muy bien, Clemente "extrae lo esencial pese a que, en apariencia, pida lo insignificante". P. BOURDIEU, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977, 94.

Pero, más que todo lo dicho, y por encima de todo lo que se puede decir sobre esta compleja cuestión, lo más grave y preocupante es que, cuando en la vida de una persona triunfa la *subjetividad*, lo más seguro es que esa persona pierde contacto con la *realidad*. Porque cuando el interés y las preocupaciones se centran en los propios sentimientos, en los propios estados de ánimo, en los propios deseos y, sobre todo, en las propias ideas, resulta prácticamente inevitable que el sujeto acabe bloqueándose en sí mismo. De manera que, a la hora de la verdad, sólo le interesa y le preocupa lo que a él le pasa. Y, sobre todo, es un individuo que termina en una situación en la que se ve como verdadero lo que coincide con los propios criterios y las propias ideas. Es decir, no se relaciona con la realidad, sino consigo mismo. Lo demás, no interesa. Porque lo que no coincide con sus puntos de vista, sencillamente no es real. *La subjetividad se ha erigido, entonces, en el principio determinante de la realidad*. Y eso, tarde o temprano, termina en la alienación, en la extravagancia y hasta en el ridículo. Por no hablar de las dosis masivas de egoísmo que todo eso lleva consigo. De ahí que no es raro encontrarse uno en la vida con personas de altísima "espiritualidad" con las que la convivencia se hace extremadamente difícil, por no decir que hay casos en los que vivir con esa gente es un auténtico suplicio.

### Huir del mundo

Filón de Alejandría, casi en los mismos años en que se compusieron los escritos del Nuevo Testamento, dijo lo siguiente: "Según la enseñanza del Legislador, que deben tener los que no reconocen ningún valor a los objetos de la creación, los que, al contrario, rechazan todo lo que es del dominio de lo creado, en razón de su intimidad con lo increado, que consideran como la sola riqueza y la sola medida de la felicidad perfecta..."<sup>105</sup>. De ahí que el mismo Filón, en buena lógica, sacó la conclusión que, sin más remedio, se sigue de su visión de las cosas creadas, las cosas de esta vida y de este mundo: "Purificarse de cada uno de estos bienes, retirar la fe del mundo que pasa porque no es digno de fe, y creer solamente en Dios, que es también realmente el único digno de fe, he ahí la obra de una inteligencia grande"<sup>106</sup>.

105. *De Plat.*, 66. O.c., 54.

106. *Quis rerum div.*, 93. O.c., 210.

Por otra parte, sabemos que los escritos de Filón fueron desechados por los judíos fieles a la tradición de los rabinos. Y sabemos también que tales escritos han llegado hasta nosotros por el interés que suscitaron entre los cristianos, dada la sintonía que se produjo, desde el comienzo, entre el cristianismo y el helenismo, del que fue un eximio representante Filón. Por eso, los escritos de Filón fueron copiados, leídos y meditados por autores como Clemente de Alejandría y Orígenes, en los siglos II y III. Pero, sin duda, fue san Ambrosio el que más ampliamente utilizó las ideas de Filón, sirviéndose de la traducción latina (*Philo latinus*) que se hizo de este autor en el siglo IV<sup>107</sup>. De esta manera, el pensamiento de Filón se introdujo en el cristianismo, no sólo en las iglesias orientales de habla griega, sino igualmente entre los autores latinos, que, a partir de Ambrosio, difundieron (muchas veces sin saber de dónde venían) los criterios moralizantes y espiritualistas de un autor que ni fue cristiano ni tuvo que ver nada con las enseñanzas del Evangelio.

Ahora bien (lo acabamos de ver), según Filón, la creación es despreciable y el mundo es malo. Sólo Dios es digno de fe. Lo demás, son cosas de las que hay que alejarse, huir de ellas. Porque son abiertamente perversas o, cuando menos, peligrosas. Y se comprende que tenía que ser así. Porque, si el ideal ya no era el Reino de Dios, o sea cambiar el mundo y aliviar el sufrimiento y la opresión que hay en él, sino que la aspiración se centraba en la virtud, es decir, el dominio de las pasiones y los vicios que brotan del deseo y del placer, entonces lo mejor que se podía hacer era retirarse a la soledad, ausentarse de los sitios y de las personas que excitan nuestros deseos y nuestros placeres, dedicarse a la contemplación. Filón describió este proceso admirablemente en su tratado *De vita contemplativa*, un tratado escrito para elogiar un tipo de sociedad, de alguna manera "monástica", formada por gentes a las que Filón llama los *terapeutas*<sup>108</sup>, y a propósito de los cuales escribió Marco Aurelio, que fue otro refinado estoico: al hombre le basta "estar atento a la sola divi-

107. Cf. R. TREVIJANO, *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1995, 143-144; E. LUCCHESI, *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de saint Ambroise*, 24-29; 106-117; H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, 377-385.

108. Filón toma este término de PLATÓN, *Gorg.*, 514 e. En las *Lejes*, IV, 740 s, tiene ya un valor religioso. Cf. F. DAUMAS, en la introducción al *De vita contemplativa*, París, 1963, 16.

nidad que habita en él", de manera que esta *therapeia* (terapia) consiste en "guardarse puro de toda pasión, de la irreflexión y del humor para cuanto viene de los dioses y de los hombres"<sup>109</sup>. No debe ser casual que la obra principal de Marco Aurelio se titule *Eis heauton*, que significa *Para sí mismo*. Y es que cuando el sujeto se concentra en sí, con eso inicia un proceso que, si es consecuente, termina llevándole a la soledad y al desierto, sencillamente porque allí es donde mejor se dominan las pasiones y el lugar ideal para la contemplación. Por eso Filón dijo de los "terapeutas" que, cuando huyen del sitio donde están, "no van a establecerse en otra ciudad... porque toda ciudad, incluso la mejor reglamentada, está llena de tumulto y de agitación indescriptible, cosa que no se sabría soportar una vez que se ha tomado la sabiduría por guía". Los "terapeutas" habitan en "sitios aislados, en busca de la soledad, no porque cultiven la misantropía inhumana, sino porque saben que es inútil y perjudicial mezclarse con gentes de carácter no semejante al nuestro"<sup>110</sup>.

Sin duda, estas ideas no sólo circulaban por el mundo helenista del siglo primero, sino que además describían una forma de vivir que seguramente se practicaba en los alrededores de Alejandría en tiempo de Filón<sup>111</sup>. Además, este ideal se fue haciendo familiar entre los cristianos y, a través de Clemente de Alejandría y Orígenes, se popularizaron durante el siglo III. Así las cosas, no puede ser casualidad que el siglo que va desde el año 251, en que nace Antonio Abad (el primer ermitaño), hasta el 358, en que Basilio de Cesarea decide optar por la vida monástica, sea el gran siglo de esplendor de esta forma de entender y de vivir el cristianismo, el tiempo en que nació lo que hoy llamamos la "Vida Religiosa", cuando miles de mujeres y hombres abandonaron sus familias, sus casas y sus trabajos y se fueron al desierto, precisamente para "huir del mundo", dominar así las pasiones, alcanzar el ideal de la

109. MARCO AURELIO, *Pens.*, II, 13.

110. *De vita cont.*, 19-20. O.c., 91.

111. Así piensan los entendidos en la obra de Filón, por ejemplo, F. DAUMAS, en la introducción al *De vita contemplativa*, o.c., 11. Pero a este punto de vista habría que añadir el hecho de que también los esenios tuvieron una influencia importante en el nacimiento de la vida monástica, dado que Flavio Josefo se refiere con frecuencia a los esenios. Y sabemos que Josefo fue ampliamente leído por los cristianos.

virtud y entregarse por completo a la contemplación<sup>112</sup>. Como se ha dicho muy bien, lo que caracteriza al ascetismo monástico es "una ruptura total con el mundo y con sus esquemas de valores basados en la civilización urbana y que en gran medida habían sido asimilados por el cristianismo oficial. Esta ruptura toma la forma de retirada del mundo para dedicarse a una vida de profundo ascetismo en el desierto"<sup>113</sup>. Además, aquí me parece decisivo destacar que está bien documentada la influencia que tuvo Filón de Alejandría precisamente en los orígenes del monaquismo cristiano, tanto por el elogio que hace de los *therapeutas* y su "soledad" en el desierto<sup>114</sup>, como por las numerosas coincidencias doctrinales que hay entre Filón y las nociones monásticas fundamentales<sup>115</sup>.

Pero la importancia, que ha tenido en la Iglesia la aparición de los monjes y su peculiar forma de vivir, no está en la novedad que esto representó en los siglos III y IV. Ni tampoco está en que, a partir de entonces, nació lo que llamamos la Vida Religiosa, con ser esto tan importante. Lo decisivo, para la Iglesia y para el cristianismo en general, es lo que, hace cuarenta años, supo formular de manera resumida y bastante clara Louis Bouyer: "A partir del momento en que cesaron las persecuciones y en que el martirio dejó de ser un ideal actual, fue el monaquismo el que condensó todo el progreso o, dicho de manera más sencilla, el desarrollo de la espiritualidad cristiana"<sup>116</sup>. Esto es cierto hasta

tal punto que, como ha escrito un gran experto en toda esta cuestión, Juan A. Estrada, "el *monachus*, que se dedica sólo a Dios, se convierte (a partir de entonces) en el símbolo del cristiano consagrado a la trascendencia, sin recoger las implicaciones revalorizadoras de la historia desde la encarnación y el estilo de vida de Jesús. Esto se populariza en el monacato oriental bajo el simbolismo de la superioridad de María, símbolo de la vida contemplativa, sobre Marta, símbolo de la activa. Incluso se mantiene en muchos círculos la superioridad de la vida eremítica sobre la cenobítica"<sup>117</sup>. Esta problemática y todo lo que ella conlleva se prolonga en los siglos siguientes y, en buena medida, perdura hasta nuestros días bajo otras formas y camuflada en otras manifestaciones concretas, que han marcado y siguen marcando todo lo que, entre los cristianos, se entiende cuando se habla de espiritualidad.

Ahora bien, lo primero que se debe decir, al pensar en todo este asunto, es que esto representó *de facto* un "desplazamiento asombroso": el desplazamiento del proyecto de Jesús, el Reino de Dios, en cuanto que tal proyecto se pretendió armonizar con el proyecto que tuvo sus primeros comienzos en los *therapeutas* de Egipto (en el s. I) y terminó cuajando en los *monjes* del desierto, en el siglo IV. No pretendo afirmar que los monjes del desierto abandonaron el proyecto de Jesús. Lo que digo es que aquellos hombres quisieron vivir tal proyecto realizándolo en la forma de vida de "esenios" y "terapeutas", cosa que no aparece en la forma de vivir que, según los evangelios, realizó Jesús de Nazaret. Mucha gente no puede hacerse idea, en nuestros días, de lo que realmente representó este desplazamiento. Me limito (de momento) a decir que todo esto trajo como consecuencia que la enorme generosidad y hasta el heroísmo, que con frecuencia derrochan tantas mujeres y tantos hombres (de buena fe), se gasta y se desgasta, no ya en mejorar el mundo y la sociedad, sino en huir del mundo y de la sociedad. No ya en aliviar el sufrimiento de los que peor lo pasan en la vida, sino en alimentar el narcisismo (con frecuencia inconsciente) de los que, por razones nobilísimas, pretenden ser los más perfectos, los mejores, los intachables y los selectos. Sinceramente, a mí me parece que, con la mejor voluntad del mundo, no se ha producido, en la historia de las ideas, de la cultura y de las religiones, un desplazamiento de consecuencias más lamentables.

112. Para todo este asunto, véase el sugerente estudio de R. TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, 1999, 149-171, que aporta bibliografía fundamental sobre el tema. Importante también el citado estudio de P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad*, concretamente la segunda parte, dedicada al estudio del "Ascetismo y sociedad en el imperio de Oriente", pg. 291-385. Una bibliografía actualizada y bastante completa sobre el fenómeno del monacato y sus implicaciones en la vida de la Iglesia y de los cristianos, en F. von LILIENFELD, *Mönchtum*, II, en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 23 (1994), 186-193.

113. R. TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, 153.

114. Cf. M. F. DAUMAS, *La "solitude" des Thérapeutes et les antécédents du monachisme chrétien*, en la obra en colaboración *Philon d'Alexandrie*, París, 1967, 347-358.

115. Cf. A. GUILLAUMONT, *Philon et les origines du monachisme*, en *Philon d'Alexandrie*, 361-373.

116. L. BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, vol. I, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, París, 1960, 619.

117. J. A. ESTRADA, *La espiritualidad de los latinos*, Madrid, 1991, 91-92.

Pero, por poco que se piense en toda esta cuestión, enseguida se le plantean a uno dos preguntas: 1) Realmente, ¿es posible "huir del mundo"? 2) ¿Cómo se manifiesta, en la sociedad y en la cultura de nuestros días, esa pretendida "fuga del mundo"?

La primera pregunta equivale a afrontar la cuestión de si, en verdad y de hecho, le es posible a cualquier ser humano abandonar la sociedad en la que vive. La pretensión de semejante abandono o el intento de tal huida, ¿no es un vulgar autoengaño con el que lo único que se consigue es que el sujeto tranquilice su conciencia y se sienta pasablemente bien? Naturalmente, como ha dicho Peter Brown, "huir del mundo era abandonar una estructura social determinada por otra alternativa y, como veremos, igualmente social"<sup>118</sup>. Lo cual es perfectamente comprensible. Porque el monje no se iba de este mundo. Seguía en él. Y, por tanto, lo pensara o no lo pensara, seguía influyendo en el mundo. Seguramente, bastante más de lo que el propio monje se imaginaba. Y esto por dos razones. En primer lugar, por el principio general — hoy bien conocido por la reciente "teología política" — según el cual nadie se ausenta, de hecho, ni puede situarse al margen de la sociedad en la que vive o de la política que gestiona los asuntos públicos de esa sociedad. Porque la sola pretensión de ausentarse, ya es hacerse presente. El que dice que no se mete en política, ya se ha metido en política hasta las cejas. Porque, con su pretendido silencio y su presunta neutralidad, lo que realmente hace es apoyar al que tiene el poder. Sin duda alguna, los monjes que en el siglo IV se fueron a los desiertos, desde su imaginaria ausencia de la vida pública, estaban presentes en la vida del Imperio, apoyando a quien ejercía el poder. Porque, como tantas veces se ha dicho y es cosa bien conocida en nuestros días, una de las formas más eficaces de apoyar el poder político es ausentarse, callarse, pretender ser "neutral" en ese orden de cosas.

Pero hay una segunda razón, que matiza y de alguna manera invierte lo que acabo de decir. La "huida del mundo", que practicaron aquellos hombres, se denominó *anakhoresis*. Era el término con que se designaba, desde la época de los faraones, un fenómeno de tipo político-administrativo muy generalizado: la huida de los campesinos de su lugar de residencia a otra aldea, a un templo, al desierto o a las zonas pantanosas del delta del Nilo para escapar de la opresión fiscal, del servicio

118. P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad*, 297.

militar o de otras obligaciones. En época imperial romana, este fenómeno está ampliamente atestiguado entre personas desarraigadas, deudores, bandidos o descontentos en general con el orden social imperante. La *anakhoresis* era una forma de protesta y, muchas veces, la única salida que les quedaba a los desarraigados<sup>119</sup>. Esto explica que los "anacoretas" cristianos, que eran sin duda gentes que buscaban sinceramente a Dios, representaran al mismo tiempo un género de vida que fue visto con recelo y, a veces, hasta con hostilidad por las autoridades tanto políticas como religiosas<sup>120</sup>. Con razón, André Piganiol hizo notar que los monjes provocaron la inquietud no sólo de la Iglesia, sino también del Estado. De esta manera el monaquismo adoptó la forma de una protesta contra el consorcio que llegaron a formar estos dos poderes<sup>121</sup>.

¿No parece una contradicción decir que los monjes fueron, a un mismo tiempo, apoyo y protesta contra el poder establecido? Tal como sueñan ambas afirmaciones, a primera vista, son efectivamente contradictorias. Pero lo más seguro es que ocurrieron las dos cosas. Probablemente, lo que más se hizo notar fue la inquietud y hasta la amenaza que los monjes representaron para los poderes del tiempo. Pero si pensamos que los monjes no fueron un grupo reducido de personas, sino que llegaron a ser bastantes miles, sobre todo a partir del siglo IV, no resulta contradictorio pensar que se debieron producir ambos fenómenos: el apoyo al poder (por la ausencia, la pasividad y el silencio) y la protesta contra ese mismo poder por parte de los desclasados y contestatarios que manifestaron de distintas maneras su descontento. En el monacato primitivo, como en todo fenómeno masivo, tuvo que haber de todo. Y sin duda lo hubo.

En cualquier caso, es evidente que la "fuga del mundo", tal como de hecho nació entre los cristianos, es un fenómeno que, por sus antecedentes históricos y culturales, nada tiene que ver con lo que los evangelios nos dicen cuando hablan sobre el Reino de Dios. Además, la pre-

119. R. TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, 153.

120. Cf. R. TEJA, o.c., 154, que cita el trabajo de H. HENNE, *Documents et travaux sur l'anachóresis*, en *Actes VIII Internationaler Kongres für Patrologie*, Wien 1956, 59 ss; M. NALDINI, *Aspetti "culturali" nell'Egitto cristiano (IV-V secolo)*, *Augustinus*, 19 (1979), 75-86. Para una información más general, cf. P. MIGUEL, *Lexique du désert*, Bellefontaine, 1986.

121. A. PIGANIOL, *L'Empire Chrétien*, París, 1972, 420.

tensión misma de "huir del mundo" no pasa de ser una elaboración mental que, por motivaciones muy diversas, algunas personas se organizan en su intimidad. Entre tales motivaciones, las de carácter religioso suelen ser seguramente las más frecuentes. El problema que a nosotros nos interesa más directamente está en saber cómo se manifiesta ese fenómeno en la actualidad. Con esto respondo a la segunda pregunta que antes he planteado.

Todos sabemos que, en nuestros días, cuando se habla de "espiritualidad" no se suele hablar de "fuga del mundo". Porque, entre otras cosas, eso no está bien visto en los tiempos que corren. Pero nadie puede negar que, entre las ideas que forjaron la espiritualidad cristiana, la *fuga mundi* fue uno de los pilares básicos de tal espiritualidad. Lo fue en el pasado y lo sigue siendo en nuestro tiempo, por más que ahora no se mencione esa expresión. Lo que pasa es que, tal como están hoy las cosas, los autores espirituales establecen, no raras veces, "líneas de separación" con el mundo que mucha gente no advierte a simple vista. Pero se trata de líneas muy bien trazadas y que delimitan perfectamente el campo en que puede desenvolverse quien aspire a cultivar una espiritualidad "seria" y "como Dios manda". Me refiero concretamente a dos cosas: la línea que marca la *ilusión* y la línea que marca la *culpa*.

La palabra *ilusión* viene del latín *illúdere*, que significa "engañar". Y se refiere, ante todo, al hecho de forjarse uno mismo una visión o una imagen de una cosa inexistente que se toma como real. Esto tiene mucho que ver con la espiritualidad, tal como mucha gente la vive y la pone en práctica. Me refiero a las personas que identifican "espiritualidad" con "ausencia de conflictos". Quienes piensan así, están convencidos de que una persona "espiritual" es una persona "buena". Y, naturalmente, una persona buena no puede tener conflictos. Y si los tiene, se calla y se aguanta. Esto se aplica a las relaciones interpersonales y a la convivencia de todos los días. Pero, sobre todo, se pone en práctica muy seriamente en cuanto se refiere a la presencia en la sociedad y en la Iglesia. De ahí que los libros de espiritualidad no suelen hablar para nada de los ámbitos de la vida pública que suelen ser más conflictivos: las relaciones con la autoridad, ya se trate de autoridades religiosas o de gobernantes políticos, la economía y las relaciones laborales. Mucha gente está convencida de que estas cosas no conciernen a la espiritualidad o incluso piensan que las personas espirituales deben evitar cuidadosamente cualquier

tipo de enfrentamiento que roce estos asuntos. A no ser que se trate de situaciones o problemas que dañan los intereses de la religión, de la Iglesia o, en general, de las "personas de orden". Entonces sí. Los individuos o grupos más espirituales, si es necesario, se echan a la calle y le enseñan los dientes a quien haga falta. Las guerras de religión, de tiempos pasados y de ahora mismo, son la prueba más evidente de lo que estoy diciendo. Por lo demás, no es que se llegue a estas convicciones por el camino de las ideas o de los argumentos. El secreto de todo este asunto está en la *sensibilidad* que se produce y se cultiva en muchas personas profundamente "espirituales". Yo no sé qué pasa con algunas "espiritualidades", pero el hecho es que producen un tipo de persona que es capaz de generosidades increíbles a la hora de dominar sus propias pasiones, pero, aunque hablen del sufrimiento de los pobres, el hecho es que no son capaces de jugarse su propio prestigio o su propia seguridad cuando se trata de aliviar, como sea, algo siquiera de ese sufrimiento. Y es que, a fin de cuentas, lo que está en juego es la "virtud", no el "Reino de Dios". Ahí está (no lo olvidemos) la raíz de todo y el secreto de todo, en la llamada "vida espiritual" de mucha gente.

La otra línea es la de la *culpa*. Al hablar de esto, me refiero concretamente a toda forma de espiritualidad que produce como efecto *tranquilizar la conciencia* a base de "religión", de "piedad", de "devociones" y de "prácticas espirituales". Todo esto es el "desierto" al que se retiran ahora muchos cristianos derrochando buena voluntad y hasta generosidades increíbles. Por supuesto, no se trata de poner en duda la absoluta necesidad que tenemos los cristianos de tomar en serio la religión, la piedad, las devociones y las prácticas espirituales. Yo no cuestiono nada de eso. El problema está, de nuevo, en la *sensibilidad*. Porque es un hecho que hay cantidad de "centros de espiritualidad" y de "directores espirituales" que lo que les preocupa y lo que fomentan es religión, oración y devoción. De manera que eso es lo que tranquiliza a la gente. Y entonces, lo que ocurre es que los sentimientos de culpa que todos llevamos dentro, muchas veces provocados por nuestros comportamientos injustos o nuestras irresponsabilidades sociales, los acallamos con una buena misa, con un día "de desierto", con nuestra fidelidad a las devociones que nos dan más paz o con otras cosas por el estilo. Es la espiritualidad que, en unos casos "entontece", y en otros casos "legítima" conductas indignas. No olvidemos que en esto se puede llegar muy lejos. En este siglo, que esta-

mos acabando, ha habido dictadores y tiranos profundamente "espirituales", que con las manos manchadas de sangre han ido a comulgar con extraordinaria devoción. Es evidente que cuando ocurren cosas de este tipo, la espiritualidad se constituye, no sólo en una fuente inagotable de autoengaño, sino además en un elemento perverso y en el aliado más eficaz de incontables perversiones. Que en algunos casos pueden llegar al asesinato (sic). Pero eso, afortunadamente, ocurre raras veces. Lo más frecuente es lo que experimentamos casi todos los días: personas que son tan "espirituales" como "insoportables". Gentes, por lo tanto, en quienes la espiritualidad actúa como tranquilizante de una eficacia asombrosa.

Decididamente, *no es posible huir del mundo*. Más aún, la historia y la experiencia nos enseñan que quienes han pretendido o pretenden fugarse del mundo, terminan estando en él de maneras poco claras, a veces extravagantes y casi siempre contradictorias. El problema, por tanto, no está en decidir si nos fugamos o no nos fugamos del mundo. El problema está en saber *cómo nos hacemos presentes en el mundo* y en qué consiste nuestra presencia en él. Más en concreto, el gravísimo problema, que todos tenemos que afrontar, consiste en tener claro si nuestra presencia en el mundo y en la sociedad es un *factor de estancamiento* y estabilización del "orden establecido" o, por el contrario, si es un *agente de cambio*, con vistas a que este mundo sea efectivamente más humano, más habitable y más feliz.

### Contra el cuerpo y contra "lo natural"

Cuando Platón, en el *Fedón*, afronta directamente el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, afirma sin titubeos que la muerte es la separación de ambos: la *psyché* se separa del cuerpo<sup>122</sup>. Y W. K. C. Guthrie, comentando esta afirmación, indica que, a juicio de Platón, lo que le interesa al filósofo es la *psyché*, a la cual, en su vida, la hace lo más independiente posible el cuerpo, cuyos placeres y solicitudes él desprecia<sup>123</sup>. De ahí que "todo el que se aflige ante la muerte es un enamorado del cuerpo, pleno de deseos y ambiciones mundanas. Hombres semejantes poseen sólo una apariencia de las virtudes, que el filósofo posee

122. Cf. *Fed.* 88 c; 102 a.

123. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, Madrid, 1990, 317-318.

de un modo real"<sup>124</sup>. Esto quiere decir obviamente que, a juicio de Platón, existe una oposición radical entre el amor al cuerpo y el amor a la virtud. Dicho de otra manera: el que pretenda ser virtuoso, lo primero que tiene que hacer es despreciar el cuerpo y los placeres corporales.

Esta convicción se transmite, en los siglos siguientes, a la cultura helenista y se constituye en una de sus ideas más determinantes en todo lo que respecta a la moral y a las costumbres. De ahí que Epicteto, uno de los últimos estoicos, escribiera lo siguiente: "¿Qué dice Zeus? Epicteto, de haber sido posible, yo hubiera hecho este miserable cuerpo, esa pequeña fortuna tuya, libre y sin trabas. Pero, tal como son las cosas —no se te escape— este cuerpo no es el tuyo, sino que sólo es barro ingeniosamente amasado"<sup>125</sup>. Para las gentes de la cultura en que nació Pablo y se difundió el cristianismo, el cuerpo era un trozo de barro al que la edad, la enfermedad y las muertes se aferraban inexorablemente. Al final de tanto dolor, lo mejor para el alma era irse, "purificada del cuerpo", con la carne enfermiza al fin desprendida del espíritu<sup>126</sup>. Por eso, Filón de Alejandría, que recogió en sus escritos esta larga tradición, dice que "a la tierra pertenecen los hombres que se dedican a la caza de placeres corporales" (*tón sómatos bedonôn*), por contraposición a los "hombres de Dios", que son los que "trascienden todo lo sensible"<sup>127</sup>. En consecuencia, para Filón, "hay dos clases de hombres, los que existen por el soplo divino, el razonamiento, y los que viven por la sangre y por el placer de la carne" (*sarkós bedonê*)<sup>128</sup>.

Este desprecio del cuerpo no es sino la consecuencia de uno de los grandes principios del pensamiento helenista: lo determinante en el comportamiento humano es la virtud. Y la virtud se alcanza mediante el dominio de las pasiones, especialmente el dominio del "deseo", que lleva derechamente al "placer". Nada de esto se encuentra en los evangelios. Jesús no centró sus enseñanzas ni en la virtud ni en el desprecio

124. W. K. C. GUTHRIE, o.c., 318.

125. *Discursos* 1.1.11. W. A. OLDFATHER (ed.), *Epictetus*, Cambridge, 1965, 1: 8-10.

126. *Studia Pontica* 3. Cf. J. C. G. ANDERSON, F. CUMONT, H. GRÉGOIRE (eds.), Bruselas, 1910, n. 86, pg. 102. Citado por P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad*, 49.

127. *De gigant.*, 60. O.c., 48.

128. *Quis veram div.*, 57. O.c., 192-194.



del cuerpo. Jesús no fue amigo de los intachables, sino de publicanos, pecadores y samaritanos (Lc 15, 1-2; Mc 2, 15-17 par; Jn 4, 39-42). Además, Jesús alivió el sufrimiento corporal de los enfermos (Mt 4, 23 par; Mc 1, 29-39; Lc 4, 38-41), dejó de ayunar cuando eso estaba mandado (Mc 2, 18-19 par), asistió a banquetes y bodas (Lc 7, 36; 14, 1; Jn 2, 1-12) y hasta fue considerado como un comilón y un borracho (Mt 11, 18-19 par), se dejó besar y perfumar por mujeres (Lc 7, 38; Jn 12, 3) que dieron que hablar (Jn 12, 4; Mt 26, 8-9 par) y hasta presentó, como ideal del Reino de Dios, la gran fiesta que organizó el rey cuando casó a su hijo (Mt 22, 1-10 par).

Y sin embargo, ya en Pablo, el cuerpo (*soma*) empieza a tener un significado peyorativo. Como ha indicado G. Bornkamm, con la palabra "cuerpo" se expresa la misma humanidad del hombre, que nunca puede estar ahí como una cosa, sino que se experimenta a sí mismo, se comporta de ésta o aquella manera en todas sus posibilidades. Esto, sin embargo, no debe tomarse precisamente en el sentido de un "ser dueño de sí mismo". El cuerpo más bien caracteriza al hombre como aquel que nunca se pertenece a sí mismo, sino que está sometido a una fuerza dominadora, ya se trate de la del pecado, de la de la muerte o de la del Señor<sup>129</sup>. Esta comprensión, de alguna manera negativa, se acentúa asombrosamente cuando Pablo habla de la "carne" (*sarx*), que no sólo engendra el pecado, sino que también queda enredada en él. Así puede Pablo hacer suyo un catálogo helenístico de pecados bajo el tópico "obras o deseos de la carne" (Ga 5, 16, 19; Rm 13, 14). Pero, sobre todo, puede decir en Ga 5, 17: "Mirad, los objetivos de los bajos instintos (la carne) son opuestos al espíritu y los del espíritu a los bajos instintos (la carne), porque los dos están en conflicto. Resultado: que no podéis hacer lo que quisierais"<sup>130</sup>.

Como es bien sabido, estas ideas sobre el desprecio del cuerpo pasaron a los autores cristianos de los siglos siguientes. Seguramente, uno de los escritores más representativos de estas ideas, ya dentro del cristianismo, fue Lactancio, en la primera de sus obras que han llegado hasta nosotros, el tratado *De opificio Dei*. La idea de Lactancio es que el alma es la sede de las virtudes, mientras que el cuerpo es la fuente y el origen

de todos los vicios<sup>131</sup>. Porque Dios puso "la fortaleza del hombre no en el cuerpo, sino en el alma"<sup>132</sup>. De ahí que si el hombre desprecia la virtud y se deja llevar de los deseos de la carne, cae y queda aplastado en la tierra<sup>133</sup>. En el mismo tiempo en que Lactancio escribió estas cosas, Orígenes hablaba del cuerpo como causa de tentación y de frustración, ofreciendo (en expresión de P. Brown) "poco consuelo a sus lectores". Porque lo que les presentaba era un texto profético aterrador: "Tú tienes carbones encendidos, te sentarás encima y ellos te ayudarán"<sup>134</sup>. Este desprecio se convierte casi en repugnancia, en las cartas de Jerónimo: "Aquél a quien tenemos a menos, aquél a quien no aguantamos ver, la misma visión del cual nos hace vomitar, es igual que nosotros, está hecho con el mismo barro, compuesto con los mismos elementos"<sup>135</sup>. Por eso Jerónimo afirma tajante que al cuerpo hay que dominarlo, no servirlo, pues mejor es que te duela el estómago que la mente<sup>136</sup>. En el fondo, la idea de Jerónimo es que "con ropajes de seda o con jirones, la misma lascivia es la que domina. El deseo no teme a la púrpura del emperador ni toma distancias de la suciedad del mendigo"<sup>137</sup>. El problema es la *libido* (el deseo de placer sexual). Ya antes que Jerónimo, Ambrosio de Milán veía el cuerpo como un barro peligroso sobre el que podían resbalar y desplomarse en cualquier momento los pasos más firmes que provenían de las decisiones del alma<sup>138</sup>.

Pero con el paso de los años, el problema se complicó indeciblemente más. Porque al desprecio del cuerpo se añadió el menosprecio de

131. Cf. H.-H. SCHREY, *Leib und Seele*, en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 20, 641. Cf. K. RAHNER, A. Görres, *Der Leib und das Heil*, Mainz, 1967.

132. "nec munimentum eius in corpore, sed in animo posuit". *De opif.* 2. CSEL 27, 9, 11-12.

133. "si virtute contempta desiderii se carnis addixerit, cadet et praemetur in terram". *De opif.*, 19. CSEL 27, 63, 11-12.

134. "Habes carbones ignis, sedebis super eos, hi erunt tibi adiutorio". *In Ezech.*, I, 3. GCS 33, 325. Cf. P. Brown, o.c., 231-232.

135. "Ille quem despiciamus, quem videre non possumus, ad cuius intuitum nobis vomitus erumpit, nostri similis est, de eodem nobiscum formatus est luto, iisdem compactus elementis". *Epist.* 77, 6. PL 22, 694.

136. "Multoque melius est stomachum te dolere quam mentem; imperare corpori quam servire". *Epist.* 79, 10. PL 22, 731.

137. "In serico et in pannis eadem libido dominatur. Nec regnum purpuras timet, nec mendicantium spernit squalorem". *Epist.* 79, 10. PL 22, 731.

138. *Hexam.*, 3.1.4. PL 14, 169 AB.

129. G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, Salamanca, 1979, 182-183.

130. H. SEEBASS, *Carne*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. I, 230.

"todo lo natural". El problema que esto representa se planteó, en toda su crudeza, en la Edad Media, concretamente a partir de santo Tomás<sup>139</sup>. Como es sabido, Tomás de Aquino fue quien formuló, con toda claridad, la distinción entre lo *natural* y lo *sobrenatural*. Lo "natural" es el conjunto de bienes o perfecciones que son debidas a la naturaleza del ser humano, mientras que lo "sobrenatural" es todo aquello que se nos ha dado de una manera completamente gratuita, es decir, los dones sobrenaturales, que exceden el orden de la "naturaleza"<sup>140</sup>. No voy a explicar aquí toda la problemática que esto supone, ya que eso está perfectamente estudiado y se puede encontrar en cualquier manual de antropología teológica. Lo que me interesa destacar es que, en definitiva, lo que nos viene a decir este problema es que el ser humano tiene un deseo natural de ver a Dios; y que ese deseo natural no se puede alcanzar por las solas fuerzas humanas. Lo que significa que sólo por medio de un don sobrenatural, el ser humano puede lograr lo que es su aspiración más profunda, la visión de Dios. En otras palabras, lo "sobrenatural" es lo que completa a lo "natural" y lo que da sentido a la historia<sup>141</sup>.

Añorando más en el terreno de la especulación, los teólogos llegaron a aplicar la distinción entre lo "natural" y lo "sobrenatural" a la virtud misma. De manera que, según los escolásticos de los siglos XII y XIII, hay virtudes "naturales" y virtudes "sobrenaturales". Las virtudes naturales son las que se adquieren por el esfuerzo humano, repitiendo actos buenos, mientras que las sobrenaturales son las que solamente Dios puede conceder. Los orígenes de esta distinción y las controversias que provocó son cosas conocidas en la historia de la teología<sup>142</sup>. Lo importante aquí es destacar que, para la teología que ha perdurado durante

139. Una presentación resumida, con bibliografía actualizada, en O. BOULINOIS, *Surnaturel*, en J-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, París, 1998, 1112-1116. Más ampliamente, en L. F. LADARIA, *Antropología Teológica*, Madrid-Roma, 1983, 141-170; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de ser humano*, Santander, 1987, 121-178.

140. *Sum. Theol.* I-II, q. 111, a. 1. Cf. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid, 1952, 79 s; 245 s.

141. Cf. O. BOULINOIS, o.c., 1112.

142. Una exposición resumida de este asunto, en A. MICHEL, *Vertu*, en DTC XV, 2757-2776. La afirmación de la "virtus supernaturalis" se encuentra en Tomás de AQUINO, *Sum. Th.* I-II, q. 110.

siglos en la Iglesia, sólo las virtudes sobrenaturales pueden dar a nuestras facultades "naturales" la posibilidad de actuar conforme a las exigencias de la vida sobrenatural, la única que nos puede acercar a Dios<sup>143</sup>.

De esta manera y a golpe de especulaciones elevadísimas, la teología y los teólogos llegaron a montar todo un auténtico tinglado mental que, en el fondo, ha representado (durante siglos) un profundo menosprecio por todo lo que en el ser humano es sencillamente "lo natural" en él. Ha sido necesario esperar hasta el siglo XX para que la teología reaccione contra este estado de cosas. Los nombres de H. de Lubac, K. Rahner, H. U. von Balthasar y J. Alfaro son bien conocidos en el amplio debate que se produjo, sobre este asunto, en los años que siguieron al final de la segunda guerra mundial<sup>144</sup>. En este momento, el común de los teólogos enseña (con los matices que cada cual considera más pertinentes) que eso que llamamos "lo natural" es algo tan grande, tan sublime, incluso tan divino (permítaseme esta expresión), que K. Rahner pudo decir lo siguiente: "La constitución sobrenatural de la trascendentalidad del hombre por la comunicación ofrecida de Dios mismo es una modalidad de su originaria y atemática condición de sujeto"<sup>145</sup>. Con estas palabras, seguramente no fáciles de entender para todo el mundo, Rahner venía a decir que la condición primera de cualquier sujeto (por más que eso no se piense ni se exprese) lleva consigo e implica una auténtica "constitución sobrenatural". Es decir, todo "lo natural" es algo tan insospechadamente genial y tan excelso que el mismo Rahner inventó la expresión de "existencial sobrenatural", para explicar de alguna manera lo que, de hecho, es todo ser humano y todo lo que los seres humanos llevamos en ese fondo profundo de nuestro ser mismo<sup>146</sup>.

Lo que más me interesa, en este momento, es dejar bien claro que todo lo que acabo de decir no es un alambicamiento especulativo, propio de hombres que no tienen cosas más importantes y más concretas en las que pensar. Todo lo contrario. Estoy hablando de las cosas más prácticas de la vida. Incluso de las cosas más sencillas. Porque el hecho es que la distinción entre lo natural y lo sobrenatural (seguramente mal

143. Así Tomás de AQUINO, *Sum. Th.* I, q. 14, a. 4; I-II, q. 110; *De Verit.*, q. 27, a. 3 ad 9.

144. Bibliografía sobre esta cuestión, en O. BOULINOIS, o.c., 1116.

145. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, 162.

146. K. RAHNER, o.c., 159.

explicada muchas veces y mal entendida por la gente) ha dado pie a que, con frecuencia, muchas personas digan, por ejemplo, que tienen tanto "trabajo" que no pueden ocuparse de "las cosas de Dios". En el fondo, ¿qué es lo que se dice con esas palabras? Si no me equivoco, lo que eso significa es que hay mucha gente que está persuadida de que una cosa es "lo natural" (el trabajo) y otra cosa es "lo sobrenatural" (las cosas de Dios). Aquí quiero citar otra vez a Rahner: "La experiencia a la que aquí se apela no es primera y últimamente la experiencia que hace un hombre cuando en forma voluntaria y responsable se decide a una *acción* religiosa, por ej., a la oración, a un acto de culto, o a una reflexión ocupación teórica con una temática religiosa, sino la experiencia que se envía a cada hombre previamente a tales acciones y decisiones religiosas reflexivas y que se le envía además tal vez bajo forma y conceptos que en apariencia nada tienen de religiosos"<sup>147</sup>.

Lo decisivo aquí es meterse bien en la cabeza (y hasta en nuestras reacciones más espontáneas) que "todo lo natural" es también profundamente y hasta radicalmente "sobrenatural". Digo "lo natural". No lo que, de la manera que sea, representa una agresión a la naturaleza de la vida y a la dignidad de la vida, sobre todo de la vida humana. Pero, insisto, todo lo que no es eso (agresión a la naturaleza), si es "lo más natural", es por eso mismo "lo más grande" y hasta "lo más divino".

Y sin embargo, siendo esto tan claro, todavía funcionan por ahí no sé qué "espiritualidades" que siguen enseñando a la gente, aunque sea de maneras más o menos camufladas, las viejas distinciones de "lo humano" y "lo divino", "lo natural" y "lo sobrenatural" o cosas por el estilo. Yo tengo la impresión de que todo esto, de alguna manera, ha entrado a formar parte de nuestra cultura. Y el pueblo lo asimila y lo vive, como tantas otras cosas, sin preguntarse si tienen o no tienen razón de ser. Por poner un ejemplo, recuerdo ahora la distinción que hace santo Tomás entre virtudes perfectas e imperfectas. Una virtud es perfecta cuando tiene por objeto y se refiere a un bien perfecto. De lo contrario, es una virtud imperfecta. Y el mismo Tomás de Aquino hace una aplicación concreta: el que trabaja y se afana por la conservación de la ciudad o una cosa semejante, pone en práctica una virtud verdadera, pero

se trata de una virtud imperfecta, a no ser que la tal virtud se refiera al bien último y perfecto<sup>148</sup>.

Es evidente que si hoy tomáramos en serio esta manera de hacer teología, tendríamos que ir por la vida diciéndole a la gente que trabaja y lucha por lograr un mundo más humano y una vida más digna, que todo eso está bien, por supuesto, pero que es "imperfecto". Y tendríamos que decir además que lo "perfecto" es únicamente buscar a Dios en sí mismo y por sí mismo, mediante los actos estrictamente religiosos que conducen a eso. Sinceramente, en el estado actual de la reflexión teológica, no se pueden decir ese tipo de cosas. Ni siquiera insinuarlas, por más que eso se haga con el mayor disimulo y hasta con la debida educación. Porque tal teología, en este momento, no es de recibo, ni siquiera en los ambientes más conservadores.

Y digo esto porque el asunto es grave. Si pensamos, por una parte, en la antiquísima tradición que, desde el helenismo, satanizó las pasiones. Si pensamos, por tanto, en que no pocos autores cristianos, fieles a la vieja tradición que puso la raíz del mal en los "deseos" y en el "placer", asumieron tales ideas con más fe que las enseñanzas del Evangelio sobre el Reino de Dios. Si recordamos, por otra parte, que todo esto significa que es necesario vencer y hasta suprimir (en la medida de lo posible) "lo natural", que hay en el ser humano, para alcanzar la "virtud", entonces uno siente inevitablemente un extraño malestar, una instintiva repugnancia a la hora de aceptar y creerse tales cosas. ¿Por qué? Porque, en el fondo, todo eso equivale a plantear una espiritualidad y una ética que, sin atreverse a decirlo, lo que en realidad pretende es enmendarle la plana a Dios. Puesto que, con todo eso, lo que se está diciendo es que *para acercarse a Dios hay que destruir la obra de Dios, lo que el mismo Dios ha puesto en nuestros instintos más básicos y elementales*. Por eso se comprende el conflicto de siglos que bastan es religiones, incluido el cristianismo y su teología traen con asuntos tan fundamentales como el amor humano y la sexualidad. Los peligros que se han visto y se siguen viendo en todo eso. La necesidad de renunciar al amor "humano", para hacer posible un amor "divino" sin limitaciones.

148. "Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis, vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum". *Sum. Tb.* I-II, q. 23, a. 7.

147. K. RAHNER, o.c., 165.

No parece exagerado afirmar que la agresión más fuerte, que algunas religiones le han hecho a la humanidad, ha consistido en tratar el asunto del amor y de la sexualidad de tal manera que, lo *más grande* que Dios ha puesto en los seres humanos, se ha convertido para muchos en lo *más peligroso*, hasta convertirse en una obsesión enfermiza, en causa de tantas patologías ridículas o repugnantes, en motivo de miles de agresiones a la mujer, a los niños, a los que no pueden vivir su sexualidad según las pautas convencionales y también a los que gastan su generosidad heroica en destrozarse por dentro con obsesiones que terminan por inutilizarlos. En todo este asunto es decisivo comprender que los rigores eclesiásticos contra el amor y la sexualidad no han servido precisamente para sanear ese ámbito tan fundamental de la vida, ni en la intimidad de los individuos, ni en el conjunto de la sociedad y sus costumbres. Todo lo contrario. Si todo eso anda enrarecido y hasta endemoniado, buena parte de responsabilidad de semejante destrozo recae sobre quienes, en vez de educar, se han dedicado a prohibir y condenar. Y ahí están los resultados: veinte siglos prohibiendo y condenando, pero las cosas siguen igual, por no decir que el desastre es mayor cada día.

En definitiva, el problema está en el atolladero en que, con frecuencia, se encuentran metidas no pocas "espiritualidades" cuando se plantean temas como el placer, el gozo y el disfrute de la vida, el éxito en el trabajo y en la profesión, el bienestar en la sociedad o simplemente la cuestión más elemental de todas: cómo conciliar el deseo de ser felices con el deseo de ser honestos. Sinceramente, mientras una espiritualidad, que pretenda ser cristiana, no se aclare sobre estas cuestiones, lo mejor que hace es callarse. Y que hable cuando sepa lo que tiene que decir.

### Dios no quiere que sus hijos sufran

En buena medida, se puede decir que, al hablar del sufrimiento, estamos tocando el tema central de la espiritualidad cristiana. Pero no sólo el *tema central* de la espiritualidad. También el *problema central* de cualquier espiritualidad. Porque en el centro mismo de la teología sobre la salvación ("soteriología") está la pasión, el dolor y la muerte de Cristo en la cruz. Jesús *nos salvó* porque *se sacrificó*. De ahí que hablar de salvación y santificación (en ese sentido, de espiritualidad) es hablar —así lo pierda mucha gente— de sacrificio y renuncia, privación y humillacio-

nes, abnegación de todo lo que nos gusta, etc. Ahora bien, ¿tiene futuro una espiritualidad así planteada? ¿puede resultar aceptable para el común de los mortales una espiritualidad en cuyo centro mismo está el proyecto de pasarse la vida renunciando a todo lo que nos puede hacer felices? Pero, sobre todo, ¿es que tiene sentido centrar la vida en el dolor, el fracaso y la muerte, si es que pretendemos hablar "en cristiano"? Más aún, ¿no es todo eso una contradicción manifiesta, no sólo con respecto al ser humano, sino sobre todo con relación a lo que enseñó Jesús de Nazaret?

Mucho se podría decir sobre esta compleja problemática. Y harían falta bastantes libros para dar cuenta de ella. Como eso no es posible aquí, me voy a limitar a lo esencial. Para aclararnos en el tema del sufrimiento y su relación con la espiritualidad, lo más sencillo y lo más eficaz es afrontar esta pregunta: ¿por qué mataron a Jesús? Muchos cristianos ni se plantean esta cuestión. Quizá porque se piensan que ya lo saben. Se imaginan que Jesús murió en una cruz porque Dios lo dispuso así. Es decir, mucha gente está persuadida de que Jesús fracasó, sufrió y fue asesinado porque fue obediente a la misteriosa decisión que Dios había tomado: la decisión de que su Hijo muriera en la cruz para "satisfacer", de esa manera, los pecados y ofensas que los hombres cometemos contra Dios. Esto, dicho en pocas palabras, es lo que piensan muchas personas. Porque así lo han leído en libros de religión. Y porque eso es lo que han oído en sermones, ejercicios espirituales y días de retiro.

Ahora bien, la teoría según la cual la muerte de Jesús fue la "satisfacción" que Cristo ofreció al Padre ofendido por los pecados de la humanidad, no es una verdad de fe. La alusión que el concilio de Trento hace, en el sentido de que Cristo "satisfizo" a Dios Padre<sup>149</sup>, no es en modo alguno una definición dogmática. Se trata de un inciso que se integra en todo el conjunto de la teología de la "justificación"<sup>150</sup>. Ni de la "satisfacción" se habla en la Biblia por ninguna parte<sup>151</sup>. Más aún, sabemos de dónde procede esta teoría. La idea de "satisfacción" es un

149. "sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo satisfacit". *Decret. de justificatione*, cap. 7. DS 1529.

150. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique Médiateur*, vol. I, París, 1988, 351. Además, en el canon correspondiente no se hace mención alguna a la "satisfacción". Can. 10. DS 1560.

151. B. SESBOÛÉ, o.c., 327.

concepto del Derecho Romano, según el cual el que comete una ofensa tiene que "satisfacer" al ofendido<sup>152</sup>. En el siglo III, Tertuliano tomó esta idea del Derecho Romano y la utilizó para explicar el arrepentimiento del pecador<sup>153</sup>. El primer autor cristiano que habló de la "satisfacción", aplicándola a la muerte de Cristo, fue Ambrosio de Milán, en el siglo IV<sup>154</sup>. Más tarde, la liturgia mozárabe habla también de la "satisfacción" en un contexto penitencial<sup>155</sup>. Pero, por la información que tenemos hasta este momento, el tema de la "satisfacción" no ocupó un puesto importante, en la teología de la salvación cristiana, durante el primer milenio.

Sin duda alguna, el autor más determinante, en lo que vengo explicando, fue Anselmo de Canterbury (s. XI)<sup>156</sup> que elaboró toda una doctrina de la salvación cristiana precisamente a partir del concepto jurídico de "satisfacción". La idea de Anselmo es que, de acuerdo con el principio de la "satisfacción", el que ofende a alguien, no sólo tiene que dar una satisfacción por la ofensa cometida, sino que, además, la satisfacción tiene que ser proporcional a la gravedad de la ofensa<sup>157</sup>. Ahora bien, la gravedad se mide por la dignidad del ofendido. Pero como resulta que, en el caso del pecado, el ofendido es Dios y, además, Dios es de una dignidad infinita, entonces nos encontramos con que el pecado es una ofensa infinita<sup>158</sup>. Y una ofensa infinita sólo puede ser debidamente satisfecha por una persona de categoría infinita. Y esa persona, entre los seres

152. Esta idea se expresa en el Derecho Romano con las palabras "satisfactio" o "satisfactio": "Satisfactio eodem modo appellata est quo satisfactio, nam ut satisfacere dicimur ei, cuius desiderium implemus, ita satisfacere dicimur adversario nostro, qui pro eo, quod a nobis petit, ita cavit, ut eum hoc nomine securum faciamus dati sponsoribus". Gai. *Dig.* II, 8, 1. Cf. Ulp., *Dig.* II, 8, 7. Cf. PAULY-WISSOWA, *Realencyklopädie der Classischen Altertumswissenschaft* A-II-1, 78.

153. *De baptis.*, XX, 1. SC 35, 95; *De Poenit.*, VII, 14. SC 316, 177.

154. *Enarr. in Psalm.* XXXVII, 53. PL 14, 1036 C; *Epist.* 72, 8. PL 16, 1245 C - 1246 A. Cf. B. SESBOÜÉ, o.c., 328.

155. *Liber mozarabicum sacramentorum*, 13. Ed. Férotin, París, 1912, 55. Cf. B. SESBOÜÉ, o.c., 329.

156. Breve introducción, con la bibliografía más actualizada, en H. MEINHARDT. *Anselm von Caterbury*, en *ITK* I (3 ed. 1993), 711-712.

157. "Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem, quem rapuit Deo, solve; et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere". *Cur Deus homo*, I, 11. PL 158, 377 A.

humanos, sólo ha sido y sólo puede ser Jesucristo, que, como hombre, satisface por los hombres; y, como Dios, ofrece la "satisfacción" infinita, que sólo puede ofrecer quien tiene categoría infinita<sup>159</sup>. Esto es lo que, dicho de una manera muy resumida, expone Anselmo en su obra fundamental *Cur Deus homo* ("¿Por qué Dios se hizo hombre?"). En el fondo, lo que en este libro se pretende es "reconciliar la necesidad de que Dios reivindique su honor y restablezca la justicia, y la de que conceda la felicidad al pecador"<sup>160</sup>.

A primera vista, todo este razonamiento parece enteramente correcto. Pero la verdad es que, a poco que se piense en este asunto, enseguida se tropieza uno con tres dificultades gravísimas: 1) se pervierte *el concepto mismo de Dios*; 2) se pervierte *el sentido de la salvación*; 3) se pervierte *la vida cristiana desde su raíz*.

Ante todo, detrás de la explicación de la muerte de Jesucristo, tal como la presentó Anselmo y la siguen presentando no pocos predicadores de hoy mismo, aparece una *imagen de Dios* que resulta sencillamente espantosa. Porque si, efectivamente, fue el Padre del cielo el que decretó la muerte de su Hijo y, además, decretó tal muerte porque necesitaba la sangre de su Hijo para aplacarse en su ira y en su furor contra la humanidad<sup>161</sup>, inevitablemente a cualquiera se le vienen a la cabeza preguntas muy preocupantes. Por ejemplo, ¿qué Dios es ése? ¿es siquiera imaginable un Dios que quiere el sufrimiento y la muerte y, sobre todo, la muerte de un ser inocente? ¿es que se puede soportar la idea de un Dios que necesita la sangre de su Hijo para quedarse tranquilo y aplacarse en su ira? ¿no es eso un auténtico esperpento? ¿no tienen razón los que dicen que eso equivale al "envenenamiento de Dios"?<sup>162</sup> ¿no se

158. "Cum considero actionem ipsam, levissimum quidem video esse: sed cum intueor quid sit contra voluntatem Dei, gravissimum quidam, et nulli damno comparabile intelligo". *Cur Deus homo*, I, 21. PL 158, 294 A.

159. "quem quia nos non poteramus, ipse pro nobis venit expugnare, et redemit nobis regnum caelorum". *Cur Deus homo*, I, 6. PL 158, 366 A.

160. J. A. ESTRADA, *La imposible teológica. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, 1997, 145. Cf. también B. SESBOÜÉ, o.c., 329-345. Y es que la convicción de Anselmo es que no basta la misericordia de Dios. Antes que eso, Dios tiene que hacer justicia: "Igitur non decet Deum peccatum sic impunitum dimittere". *Cur Deus homo*, I, 12. PL 158, 377 B.

161. Dice Anselmo: "Redemit nos a peccatis, et ab ira sua, et de inferno et de potestate diaboli". *Cur Deus homo*, I, 6. PL 158, 366 A.

puede incluso hablar, en ese caso, de una "metafísica del verdugo", según la acerada expresión de Nietzsche?<sup>162</sup> No y mil veces no. Dios no puede ser así. Y la muerte de Cristo tiene que tener otra explicación.

En segundo lugar, si *la salvación* que predica el cristianismo es así, eso no corresponde a la enseñanza del Nuevo Testamento, según el cual Dios envió a su Hijo al mundo, no porque estaba irritado contra la humanidad, sino exactamente todo lo contrario: porque amaba de tal manera al mundo, que le entregó a su propio Hijo (Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9; Rm 8, 31-32). Además, si entendemos así la salvación, semejante salvación viene a ser un ajuste de cuentas entre Dios y Dios<sup>163</sup>, entre el Padre y el Hijo. Por tanto, una especie de drama divino, al margen de la humanidad, sin otra participación humana que nuestra aceptación obediente y resignada. Y, en ese supuesto, la redención y la salvación consistiría en que Cristo, con su muerte, *cambió a Dios* y lo convirtió de irritado en benévolo y misericordioso. Todo lo cual parece estar en desacuerdo con la enseñanza, tan repetida en el Nuevo Testamento, según la cual es verdad que Cristo nos salva. Pero la pregunta es: ¿cómo nos salva? ¿porque cambia a Dios o porque nos cambia a nosotros? Sin duda alguna, el Nuevo Testamento insiste en que Cristo nos salva a través de nuestra fe y mediante nuestra fe (Hch 15, 11; Rm 1, 16; 10, 10; 1 Co 1, 21; 15, 2; Fil 1, 27-28; 2 Tm 3, 15; 1 Pe 1, 9-10), de manera que la afirmación lapidaria de la carta a los efesios es terminante: "Habéis sido salvados por la fe" (Ef 2, 8). Esto quiere decir que nosotros aportamos algo indispensable para nuestra salvación. La salvación no es un drama divino, al margen de la humanidad. La salvación es la acción ejemplar de Jesús. Y cada cual se salva en la medida, y sólo en la medida, en que se pone a vivir y actuar como vivió y actuó Jesús. Porque sólo el que hace eso es el que tiene fe. Y repito: hemos sido salvados "por la fe" (Ef 2, 8).

En tercer lugar, cuando entendemos la muerte de Cristo como la "satisfacción" que el Hijo le ofreció al Padre para aplacarlo, entonces lo peor que ocurre es que *se pervierte la vida cristiana, se trastorna desde su raíz la fe y hasta se hace insoportable cualquier forma de espiritualidad* que pre-

162. La expresión es de T. MOSER, *Gottesvergiftung*, Suhrkamp Verlag, 1980. Este autor compuso este libro con los textos de las canciones religiosas que se cantan en bastantes parroquias de lengua alemana.

163. *El ocaso de los ídolos*, Madrid, 1985, 86.

164. Cf. B. SESBOUË, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, vol. II, París, 1991, 268.

tenda ser consecuente con semejante esperpento. ¿Por qué? Sencillamente, porque quien dice eso de la muerte de Cristo, en el fondo, lo que está diciendo es que lo que más acerca a Dios es el dolor, el sufrimiento, las privaciones, las contrariedades que nos humillan o nos complican la vida. Y además, soportar todo eso con resignación y hasta con alegría. Porque, por lo visto, lo que más nos hace sufrir a nosotros, es lo que más le gusta a Dios. Esto, por más extraño que resulte, es lo que se le ha enseñado a los fieles como el ideal de la vida cristiana. Y sabemos que mucha gente lo ha asimilado hasta el tuétano de sus convicciones más espontáneas. Por eso, las catástrofes naturales, las enfermedades, la muerte, todo eso y mucho más, es Dios quien lo manda. Se lo manda a quien quiere y cuando quiere. Y encima hay que estarle agradecido. Porque el sufrimiento es el mayor de los regalos que Dios nos puede mandar. Tomás de Kempis, en la *Imitación de Cristo*, dice lo siguiente: "Si hubiera algo mejor y más útil, para el hombre, que sufrir, Jesucristo nos lo habría enseñado con sus palabras y con su ejemplo... Cuando llegues a encontrar el sufrimiento dulce y amarlo por Jesucristo, entonces considérate dichoso porque has encontrado el paraíso en la tierra" (l. II, 12). Más aún, san Vicente de Paúl afirmó sin dudar: "El estado de sufrimiento es una felicidad que santifica a las almas". Por eso, "hay que dar lugar a la enfermedad como un estado completamente divino"<sup>164</sup>. De ahí, el "dolorismo" como ideal de la santidad. Y la "paciencia", más aún, la "resignación" como virtud excelsa<sup>165</sup>.

Todo esto ha producido un modelo del ideal cristiano que consiste en derrochar la voluntad más generosa y más heroica en fastidiarse uno a sí mismo, en pasarlo mal, en sufrir, sin utilidad para nada y para nadie. Además, lo importante (según esta manera de ver las cosas) es someterse y sacrificar, no sólo nuestros gustos y hasta nuestras necesidades, como por ejemplo el descanso o un razonable bienestar, sino sobre todo someter la libertad, la voluntad y, lo que es más grave, hasta el entendimiento. De forma que a uno le obligan a pensar, no como se ven las cosas incluso las más evidentes, sino como las ve el que tiene poder para obligarme a ver la vida, las situaciones personales y todo lo que haya que ver, como manda el que tiene poder ("divino") para eso.

165. A. DODIN, *Monsieur Vincent parle à ceux qui souffrent*, París, 1981, 37. Cf. P. SEMPÉ, *Souffrance*, en *Dict. de Spirit.* XIV, 1092.

166. Cf. por ejemplo, CIPRIANO, *De bono patientiae*, 20. CSEL III, 411-412.

Y todo esto, con una consecuencia final: la resignación, aguantar y soportar lo que venga en la vida, contentarse con la suerte que a cada uno le ha tocado, no protestar por nada, no rebelarse jamás, *be ahí lo que Dios quiere*. Así es como se han hecho los santos en la Iglesia. Ya que, en definitiva, eso es lo que nos venía a enseñar el ejemplo sublime de Cristo en su pasión y su muerte. Hasta el extremo de que, por ejemplo, según Lutero, la imitación de Cristo se realiza en la "comunidad del sufrimiento" (*Leidensgemeinschaft*)<sup>167</sup>. No hay que insistir en la cantidad de generosidades y hasta de heroísmos que, a base de estas teorías, se han desperdiciado en la Iglesia. Pero no es eso lo peor. Lo verdaderamente dramático es que todo esto se ha utilizado (y yo me temo que sigue utilizando) para predicarle al pueblo la resignación, el aguante y la paciencia, en orden a que la gente se esté quieta, se calle, de manera que cada uno se quede donde está, sin pretender subir o aspirar a cosas que no están a su alcance y que no sirven nada más que para fomentar el orgullo, la vanidad y la ambición; o para fomentar el desorden social y político, alborotar la convivencia e incluso desembocar en la revolución. Estas cosas eran el tema preferido de los predicadores eclesiásticos en los siglos XVIII y XIX. Es conocido el excelente estudio que, allá por los años 20, hizo B. Groethuysen utilizando como material de su trabajo los sermonarios de los que entonces fueron los grandes educadores de la burguesía, los predicadores jesuitas y jansenistas<sup>168</sup>. La idea de aquellos clérigos era que "el orden y la virtud son dos palabras que designan una misma cosa", según afirmaba el jesuita Crasset<sup>169</sup>. Ahora bien, para que haya orden en la sociedad y, por lo tanto, para que haya virtud, tiene que haber ricos y pobres. Y, además, las personas que pertenecen a estas diversas clases sociales tienen que quedarse cada cual donde está, sin pretender el pobre hacerse rico, porque eso equivaldría al desorden total<sup>170</sup>. La conclusión a que llega Bourdaloue es terminante: "Fue neces-

167. en "Heidelberg Disputation" (1518), Tesis 21. WA 1, 362, 28 f.; WA 2, 144, 37. Cf. W. SPARN, *Leiden*, en *Theologische Realenzyklopädie*, 20 (1990), 692.

168. B. GROETHUYSEN, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México, 1981. La primera edición alemana es de 1927.

169. B. GROETHUYSEN, o.c., 281-282.

170. El representante más cualificado de esta forma de pensar fue el jesuita Bourdaloue. B. GROETHUYSEN, o.c., 282. Los textos de este predicador, que recoge Groethuysen, son impresionantes.

sario que hubiera diversas clases y, ante todo, fue inevitable que hubiera pobres, a fin de que existieran en la sociedad humana obediencia y orden"<sup>171</sup>. Es verdad que estas cosas ya no se dicen ahora. Entre otras razones porque ya no hay quien se atreva a decirlas. Pero no hay que ser un genio para darse cuenta de que se puede decir eso mismo utilizando otros argumentos y otro lenguaje. El "orden" que imponía el *ancien régime* se ha convertido ahora en el "orden" que impone la *economía de mercado*, que tiene su ideología legitimadora, el "pensamiento único", en virtud del cual, ahora también, *tiene que haber pueblos ricos y pueblos pobres*, para que en el mundo haya orden. Y es claro, a los pobres de ahora les ocurre exactamente lo mismo que a los de siglos pasados: si son creyentes, no tienen más recurso que acudir al Dios que les pueda conceder la paciencia y la resignación que necesitan para soportar su suerte.

Ahora bien, frente a toda esta manera de interpretar el centro del cristianismo y la vida cristiana, hay que afirmar resueltamente: a Jesús no lo mataron por ser un asceta, amante de la mortificación y el sufrimiento. Tampoco lo mataron por ser un pobre resignado con su suerte. Todo lo contrario: a Jesús lo mataron porque no se resignó a aceptar el sufrimiento que los seres humanos nos causamos unos a otros. Es decir, a Jesús lo mataron precisamente por ser un rebelde. De manera que su rebeldía fue el principio determinante de su solidaridad y, en ese sentido, de su espiritualidad. Sencillamente, Jesús fue consecuente con su mensaje sobre el Reino de Dios. Por eso se puso de parte de la vida. Y eso, para Jesús, no fue una idea. Y menos aún, un ideal. Fue una forma de vivir. Una forma de situarse ante los poderes e instituciones que oprimen la vida. La consecuencia de semejante comportamiento es bien sabida: tuvo que soportar el conflicto, la persecución descarada, la condena y la muerte. Lo cual entraña una enseñanza decisiva en la vida: *el único sufrimiento que Dios quiere es el que brota de la rebeldía y de la lucha contra el sufrimiento*.

De todas maneras, aquí queda una cuestión por responder: ¿no quería Dios la muerte de su Hijo? San Pablo dice que Dios "no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros" (Rm 8, 32). Y Jesús en la oración de Getsemaní le pide al Padre que lo libere de la muerte, pero añade enseguida: "no se haga mi voluntad, sino la tuya"

171. B. GROETHUYSEN, o.c., 285.

(Lc 22, 42 par). Realmente, ¿quería Dios que Jesús muriera? ¿Qué es lo que quería Dios? Para esta cuestión hay una respuesta bastante obvia. Dios quería que Jesús, en una sociedad en la que había tanta gente que sufría más de lo que humanamente se puede soportar, expresara el amor de Dios a la humanidad aliviando el sufrimiento, luchando contra las causas que provocan el sufrimiento de todos, pero especialmente de los más expuestos al dolor y a la humillación: los pobres, los despreciados y todos los marginados sociales. Lo que pasa es que, como bien sabemos, todo el que se pone a luchar contra el sufrimiento, y las causas que lo provocan, termina pagando muy caro ese empeño y esa tarea. La historia está llena de ejemplos en este sentido. Por otra parte, los textos evangélicos en los que se dice que "el Hijo del hombre tiene que padecer mucho" (Mc 8, 31; 9, 12; Lc 17, 25) se explican por lo que se ha llamado "el plan divino de la salvación". ¿Qué quiere decir esto? En el Antiguo Testamento se dice que "ser crucificado" es una maldición divina (Dt 21, 23; cf. Ga 3, 13). Esto supuesto, la comunidad cristiana primitiva tuvo que dar razón de lo que había pasado con Jesús. Y esto, en un sentido concreto: Jesús, no obstante ser un crucificado, no era un maldito. Por eso, los primeros cristianos tuvieron que interpretar la pasión y la muerte de Jesús como un hecho que Dios había puesto en movimiento y en el que fue perceptible la intervención divina: Jesús no fue un rechazado por Dios, sino que cumplió el designio de Dios<sup>172</sup>.

Para terminar, una observación que me parece importante: la teología del Nuevo Testamento interpreta la muerte de Cristo como un "sacrificio" (Ef 5, 2; 1 Co 10, 14-22; 11, 26). Pero, para un cristiano, es decisivo saber que también el Nuevo Testamento cambia el significado del "sacrificio". Ya no se trata de sufrir porque eso es lo que le agrada a Dios. Se trata de lo que afirma la carta a los hebreos en su conclusión final: "No os olvidéis de la solidaridad y de hacer el bien, que tales sacrificios son los que agradan a Dios" (Hb 13, 16). Como muy bien ha dicho Albert Vanhoye, el "sacrificio" obtiene aquí su sentido real "con una plenitud insuperable"<sup>173</sup>.

172. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La Historia de un Viviente*, Madrid, 1981, 256-257.

173. A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*. París, 1980, 235.

## Espiritualidad y vida

Repensar la espiritualidad *desde* el Reino de Dios y *en función del* Reino de Dios es lo mismo que repensar la espiritualidad *desde la vida y en función de la vida*. Esto quiere decir que cultivar y fomentar la espiritualidad cristiana es lo mismo que *defender* la vida de los seres humanos, *respetar* la vida de todas las personas, *potenciar* la vida de los que, por la razón que sea, se sienten amenazados, y hasta lograr *el gozo y el disfrute* de la vida para todas las mujeres y todos los hombres, en la medida en que eso es posible.

A primera vista, y dada la formación religiosa que tienen muchas personas, sin duda habrá quienes piensen que todo esto es verdad y que todo esto es así, pero que todo esto tiene sólo una relación indirecta (quizá muy indirecta) con la espiritualidad, tal como ésta se ha entendido, por lo menos, desde que en el cristianismo se empezó a hablar de "espiritualidad". Yo comprendo perfectamente que haya quienes piensen de esta manera. Porque eso es lo que nos han enseñado los maestros de la vida espiritual. Los que nos han dicho, tantas veces y de mil maneras, que espiritualidad es vida interior, oración, mortificación, vencimiento del propio egoísmo, servicio caritativo al prójimo, vida sacramental, etc. Todo lo cual es verdad. Y no tengo que decir, una vez más, que yo estoy de acuerdo con todo eso. Pero aquí pregunto: todo eso, ¿para qué? La cuestión depende de la respuesta que se dé a esta pregunta. Porque si la oración y la mortificación y todo lo demás se organiza y se practica *para perfeccionar la propia subjetividad*, malo. Si todo eso se hace *para ausentarse del mundo* que está podrido y en poder del maligno, peor. Si lo que se pretende es alimentar el *espíritu* a costa del *cuerpo* o cultivar *lo sobrenatural* despreciando (con el mayor disimulo del mundo) *lo natural*, entonces la cosa es mucho más grave. Y no digamos nada si el criterio rector de la espiritualidad es la idea según la cual *el sufrimiento acerca a Dios y le gusta a Dios*, aun cuando esto se diga de manera que pueda parecer otra cosa.

Lo que acabo de decir —pensado y dicho desde otro punto de vista— significa que nuestra relación con la vida, si pretende ser auténtica y coherente, exige tal cantidad de dominio de sí, de vencimiento y renuncias, tal cantidad de oración y de mística, de disponibilidad y generosidad, que mi convicción más profunda es que *eso es lo que nos da miedo*, lo



que produce en nosotros tales resistencias y hasta tal desconcierto, que estamos dispuestos a cualquier cosa, con tal de no afrontar el verdadero problema. Por eso, las gentes que tenemos creencias religiosas, echamos mano de eso, de las creencias y de las prácticas espirituales, con tal de quedarnos tranquilos cuando inevitablemente pensamos (tenemos que pensar) en la espantosa situación en que se encuentra la vida de tantas criaturas (inocentes o culpables) en este mundo. Porque, naturalmente, una persona que es "fiel a Dios" y que "no falta a la caridad", se puede acostar en paz. De donde resulta que las personas creyentes vivimos en el constante peligro de convertir la espiritualidad en un tranquilizante. Primero, porque la espiritualidad puede muy bien acallar los gritos de conciencia. Segundo, porque la espiritualidad suele producir, en no pocas personas, no sé qué extraña seguridad, que, como la experiencia nos enseña, no es raro encontrarse en la vida con gentes que son tan "espirituales" como "testarudas"; y tan "limpios de conciencia" como "autosuficientes". Tercero, porque espiritualidad y fariseísmo son dos cosas que, por lo que sea, fácilmente se emparentan y hasta llegan a formar un matrimonio feliz. Y sabemos que el fariseísmo existe porque existe el desprecio a todos los que no piensan o viven como piensa y vive el fariseo de turno.

Lo que pasa es que el problema de la vida es tan hondo, que difícilmente nos damos cuenta de lo que eso exige en las circunstancias concretas de cada día. *Relacionarse de manera coherente con la vida*, he ahí la gran cuestión que constituye el corazón mismo de cualquier espiritualidad que pretenda ser fiel al mensaje del Reino de Dios. Ahora bien, esto quiere decir, por lo pronto, que espiritualidad es, *antes que nada*, fidelidad a la vida. Espiritualidad es, por supuesto, fidelidad a unas verdades, fidelidad a unas normas, fidelidad a unas prácticas, fidelidad a unas instituciones, fidelidad a la religión, fidelidad a Dios. Pero, antes que todo eso, espiritualidad es fidelidad a la vida. No porque la vida sea más importante que Dios. O porque la vida esté antes que Dios, con sus verdades, sus normas y todo lo demás. Sino porque *la mediación primera y esencial*, que tenemos los seres humanos para encontrar a Dios y relacionarnos con El, *es la vida*. Cuando el Nuevo Testamento dice que "el que no ama no conoce a Dios" (1 Jn 4, 8), lo que está diciendo es que, quien no se relaciona correctamente con el corazón de la vida, que es el amor a los seres humanos, en realidad ni conoce a Dios ni, por tanto, se

relaciona con El. Y cuando Jesús dice que quienes dan de comer a los hambrientos, a quien le dan de comer es a él mismo (Mt 25, 35-40), lo que realmente está diciendo es que todo el que se relaciona correctamente con la vida, aunque ni sepa que existe Dios o que Jesús pasó por la tierra, por el solo hecho de relacionarse con la vida, se encuentra con Jesús y, en definitiva, con Dios.

Por esto, ni más ni menos, los evangelios nos cuentan que Jesús tuvo conflictos constantes con la religión de su tiempo. Cuando, por ejemplo, el evangelio de Marcos dice que Jesús, en plena sinagoga, preguntó: "¿Qué está permitido en sábado, hacer el bien o hacer el mal, salvar una vida o matar?" (Mc 3, 4), lo que en realidad estaba preguntando es si lo primero es la religión o lo primero es la vida. Para los fariseos, lo primero era la religión. Por eso el manco (Mc 3, 1) tenía que esperar hasta el día siguiente. Para Jesús, lo primero es la vida, aunque sólo fuera un pedazo de la vida (el brazo de un hombre). Por eso Jesús le devolvió la plenitud de la vida. Y lo hizo allí mismo y entonces mismo, sin esperar al momento en que la religión permitía dar vida. Aunque aquello precisamente fue el comienzo de su condena a muerte, como cuenta el desenlace final del relato (Mc 3, 6).

Una de las grandes desgracias de la humanidad es que las religiones, con demasiada frecuencia, ni han comprendido ni comprenden esto. Por eso, tantas veces, las religiones han sido y siguen siendo origen de agresiones incontables contra la vida. Y no me refiero al caso extremo de las guerras de religión o de las inquisiciones, que han torturado y matado a las personas, en el sentido más literal de lo que es torturar y quitar la vida a los seres humanos. Me refiero a cosas que siguen ocurriendo ahora mismo. Porque es un hecho que las religiones y sus espiritualidades padecen la constante tentación de girar en torno a sí mismas, para asegurar el poder de sus instituciones, constituciones y jerarquías. Como es un hecho también que las religiones y las espiritualidades han padecido y padecen la constante tentación de anclarse y encasillarse en tradiciones especiales, dogmas misteriosos y prescripciones rituales. Como también sabemos que las religiones han tenido y siguen teniendo la manía de perderse en un laberinto de mandamientos, preceptos, cánones y artículos. Y, lo que es peor, las religiones siguen todavía sucumbiendo a la tentación diaria de mandar autoritariamente a los seres humanos, exigirles obediencia ciega y violentar las conciencias con imposiciones y

renuncias que tocan en la intimidad más secreta de las personas<sup>174</sup>. Es evidente que, mientras todo esto siga ocurriendo, a cualquier religión (con su espiritualidad) le ocurren tres cosas: 1) que la espiritualidad se *antepone a la vida*; 2) que la espiritualidad se convierte en *agresión a la vida*; 3) que la espiritualidad se centra en sí misma y *se desentiende de lo que pasa en el mundo* con sus políticas, sus economías y sus mil atrocidades contra la vida.

Lo que ocurre es que los responsables de las religiones que transmiten este tipo de mensajes, no dicen estas cosas (tal como las he indicado hace un momento) en ninguna parte del mundo. Más bien, tienden a decir lo contrario. Y afirman que se ponen de parte de la vida porque, por ejemplo, condenan el aborto o la eutanasia. Pero resulta llamativo que no condenen, con la misma energía, las mismas penas canónicas y la misma insistencia, las guerras y a los causantes de ellas, las violaciones a los derechos humanos y a sus responsables, la fabricación de armamentos y el macabro negocio que eso lleva consigo, etc. Y es que —si no me equivoco— los representantes más cualificados de las religiones y también (a veces) los "espirituales" padecemos la tentación constante de manejar una doble moral, que consiste en predicar las exigencias éticas a los demás, sin previamente aplicarlas autocríticamente a nosotros mismos, como ya indiqué en la introducción de este libro.

Ahora bien, estando así las cosas, si la espiritualidad pretende ser coherente con el Reino de Dios y por tanto con la vida, *por lo menos*, tendría que plantearse a partir de estos tres principios:

1. *El respeto a la vida*. Lo importante aquí es tener siempre presente que la vida, en abstracto, no existe. Existen las personas que viven. Por lo tanto, tener respeto a la vida es tener respeto a las personas. De manera que (lo digo de nuevo) este respeto está antes que todo lo demás, incluida la religión. Ahora bien, respetar a las personas supone dos cosas: a) *aceptar las diferencias*. O sea, respetar a los otros es aceptar que los otros sean diferentes a como soy yo. Por tanto, respetar que piensen de manera distinta a como yo pienso. O que vivan de manera muy distinta a como yo vivo. O que digan cosas con las que yo no estoy de acuerdo. O

174. Cf. H. KÜNG, *Ecumene abrahámica entre judíos, cristianos y musulmanes*, en J. J. TAMAYO (ed.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Madrid, 1996, 51-53.

incluso que tomen decisiones que yo nunca tomaría. Por supuesto, cuando todo esto se toma en serio, enseguida entramos en la inevitable casuística que la vida nos presenta a todas horas. Quiero decir, si yo veo que alguien toma una decisión que daña la vida de terceros, que además son inocentes, entonces es claro que, precisamente por respeto a la vida, no me voy a quedar con los brazos cruzados. Pero esto ya entra en el segundo principio que enseguida voy a explicar. b) *renunciar a toda pretensión de superioridad*. Quiero decir: respetar a alguien es, ante todo, no intentar situarse más arriba que él. Todos sabemos que la condición humana lleva consigo esta tendencia, a veces obsesiva, de estar por encima de los otros. Eso es una fuente constante de conflictos que dificultan y hasta hacen imposible la convivencia. Por eso una espiritualidad sana empieza donde existe la firme decisión de no querer llevar siempre la razón. Ni empeñarse en saber más que el otro. Ni pretender a toda costa que se imponga mi voluntad. Ni andar ocultando o camuflando mis fallos o mis debilidades, porque yo tengo que aparecer como una persona intachable. Pero, cuando hablamos de "espiritualidad", el problema es más profundo. Porque desde el momento en que la espiritualidad cristiana se organizó a partir del concepto y de la experiencia de la "virtud", desde ese momento la espiritualidad se estructuró desde el concepto y la experiencia de la "superioridad". Ya lo expliqué antes. La *areté* en el helenismo, lo mismo que la *virtus* en la cultura romana, es "fuerza", "excelencia", "dignidad", "distinción". Palabras y conceptos que nos seducen. Lo que ocurre es que todo eso no casa con el Evangelio. Pero muy pronto los cristianos encontraron la solución, para armonizar lo anti-evangélico con lo evangélico. Y a los comportamientos de los creyentes les colocaron el nombre de "virtudes". Ahora bien, por la naturaleza misma del concepto, *virtud es superioridad*. Quiero decir con esto que la virtud no es un concepto "bautizable", que, por tanto, no se deja "cristianizar". Y ahí ha estado, y sigue estando, la contradicción de tantas espiritualidades. En este sentido, se puede decir que hay una espiritualidad *desde abajo*: la espiritualidad que brota del Reino de Dios, es decir, desde los pobres, los niños, los pequeños, los últimos, los que no se consideran nada ni nadie en este mundo. Y hay una espiritualidad *desde arriba*: la espiritualidad que brota de la virtud, es decir, de los que se consideran intachables, puros y limpios como una patena, las personas que merecen un respeto y se consideran como ejemplo que los demás

deben imitar. Es evidente que el que lleva todo eso dentro de su conciencia, por más que piense que se lo debe a Dios (como el fariseo de la parábola), en realidad es una persona que se coloca por encima de los demás, aunque nunca piense en semejante cosa. Ni seguramente sospecha que va por la vida despreciando a todo el que no piensa y vive como él. Por eso, sin duda, es frecuente encontrarse con personas muy virtuosas con las que la convivencia se hace extremadamente desagradable. Aquí (me parece a mí) está el mayor peligro de muchas "espiritualidades".

2. *La defensa de la vida.* Ahora más necesaria que nunca. Hasta el punto de que es la exigencia más urgente —y también la más grave— que a todos se nos impone en este momento. Porque, como bien sabemos, la destrucción de la vida se ha impuesto como una "necesidad inevitable" en la "aldea global" que hoy es el mundo entero. De esto se han dicho tantas cosas, en los últimos años, que ya es prácticamente imposible abarcar la inmensa literatura que se ha producido sobre este asunto. Yo aquí me limito a plantear una pregunta: ¿cómo es posible vivir, no ya una intensa espiritualidad, sino una fe mínima, en una sociedad en la que dos tercios de la humanidad están "excluidos" del modelo de vida que otros disfrutamos? Los cristianos no tenemos que estar en desacuerdo con la sociedad del "bienestar". Porque Dios quiere que sus hijos vivan felices y, por tanto, con bienestar. El problema está en que, tal como se ha organizado la economía mundial, la sociedad del "bienestar" es posible porque hay muchos millones de seres humanos que viven en sociedades del "malestar". Y es que el modelo del "Estado del bienestar" o la "sociedad del bienestar" no es exportable. Quiero decir, este modelo de vida y de sociedad no se puede aplicar al mundo entero. Porque si se aplicara, en un plazo muy corto de tiempo habríamos agotado todas las energías del planeta tierra. Entonces, y si las cosas están así, la defensa de la vida exige hoy, antes que ninguna otra cosa, luchar contra este modelo de sociedad y contra la ideología que la justifica. A mí me parece que en eso consiste la mortificación más importante que nos tenemos que imponer los que aspiramos a vivir una espiritualidad que resulte coherente con las exigencias mínimas del Reino de Dios. Porque todo lo que no sea eso, podrá ayudar a aliviar el sufrimiento en el mundo, qué duda cabe. Pero todo lo que no sea eso, serán parches y cataplasmas que se ponen a un enfermo que se muere a chorros por causa de un cáncer que lo tiene invadido de pies a cabeza. Y aquí no valen excusas: "que yo

no puedo", "que eso no está a mi alcance", "que eso es cosa de los políticos", etc. Lo que estoy diciendo es cosa de todos. Más de los que estamos abajo que de los que están arriba. Empezando porque, si los que están arriba se dieran cuenta de que no los queremos ahí, ni soportamos más sus apaños y sus mentiras, ese día no tendrían más remedio que cambiar sus políticas, por la cuenta que les trae. Lo que pasa es que, en este orden de cosas, todos somos cómplices. Y ahí está la tarea más urgente de la espiritualidad: *sacarnos de la complicidad en que vivimos.*

3. *La dignidad de los seres humanos.* Para una persona normal, la dignidad es más importante que el dinero. Y hay casos en los que alguien prefiere perder la vida por no perder su dignidad. En este ámbito de la experiencia humana —un ámbito tan extremadamente delicado— las religiones y sus espiritualidades tienen mucho que ver y juegan un papel de primera importancia. Por dos razones. *En primer lugar*, porque la religión toca donde nadie puede tocar. Quiero decir, la religión maneja los *sentimientos de culpa* hasta el extremo de conseguir que una persona se sienta como un desperdicio y una basura. Por no hablar de las patologías que tienen su origen en la religión, cosa de la que saben mucho los psiquiatras y psicoterapeutas. Es evidente que, cuando las religiones y sus espiritualidades prestan este macabro "servicio" a las personas, cometen con ellas una de las agresiones más crueles que se pueden cometer contra la vida. Quiero decir con esto que una de las cosas más básicas, que toda espiritualidad tiene que afrontar, es pensar muy seriamente cómo gestiona todo lo relacionado con la culpa. A mí me escandaliza que haya autoridades eclesásticas que castigan a un sacerdote porque no cumple tal norma litúrgica y, al mismo tiempo, ni le llaman la atención por el destrozo que hace en la intimidad de muchas conciencias indefensas. *En segundo lugar*, por lo que las religiones juegan un papel tan importante en el tema de la dignidad humana, es el problema de los *derechos humanos*. Esto se comprende enseguida. Reconocer de verdad la dignidad de una persona es lo mismo que reconocer, *efectivamente*, los derechos que le corresponden como tal persona. De forma que si no se reconocen los derechos de alguien, con todas las consecuencias que eso lleva consigo, en realidad a esa persona se le niega la dignidad que tiene. Por poner un ejemplo: hay religiones que dicen maravillas de la mujer, del "eterno femenino" y de otras lindezas por el estilo. Pero luego resulta que quienes dicen esas cosas tan hermosas no le conceden a la mujer los mismos

derechos que al hombre. Entonces se da uno cuenta de que las religiones manejan divinamente la palabrería y la retórica. Para ocultar lo que no interesa que se sepa. Con esto quiero decir que la espiritualidad es coherente con la vida cuando empieza por reconocer los derechos humanos. Por lo menos, los que están reconocidos y afirmados en los treinta artículos de la Declaración Universal promulgada por Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. Si una espiritualidad no empieza por ahí, ¿de qué respeto a la vida y a la dignidad de la vida va a hablar? Y si para reconocer *efectivamente* los derechos humanos de todas las personas, es necesario replantearse cosas que la espiritualidad considera "intocables", que esa espiritualidad se pregunte en virtud de qué principio ha establecido esa "intocabilidad". Si no tiene la libertad y el coraje de afrontar este asunto, que se pregunte si su tarea no será dedicarse a otra cosa y decirle a la gente qué es lo que hace y por qué lo hace.

Por último, una advertencia que es enteramente fundamental en cuanto tocamos el problema de la espiritualidad. Me refiero al tema de la cruz. Hay que decir algo sobre este asunto porque, después de exaltar tanto la defensa de la vida y hasta ponderar el disfrute de la vida, algunas personas pueden pensar que de esta manera se termina sustituyendo la *centralidad de la cruz* por la *centralidad de la vida*, de "esta" vida. Y eso sería adulterar el cristianismo en su raíz misma. Por supuesto, es comprensible que se plantee esta dificultad. Para responder a quien tenga dudas en este sentido, me remito a cuanto he dicho sobre el sufrimiento y sobre la defensa y la dignificación de la vida. La clave está en relacionar lo uno con lo otro: el sufrimiento con la defensa de la vida. Defender, respetar, dignificar la vida de todos los seres humanos es una tarea tan complicada y exige decisiones tan arriesgadas, que *ahí es donde está la cruz* que no nos atrevemos a cargar sobre nuestras espaldas. Baste pensar que, tal como hoy está "organizada" la convivencia de los seres humanos, de los pueblos y de la sociedad en general, el hecho de defender la dignidad de millones de personas es una decisión que lleva consigo defender los derechos humanos de tales personas. Pero de sobra sabemos que quien toma en serio la defensa de los derechos humanos, con todas las consecuencias que eso lleva consigo, por eso mismo ya está poniendo en serio peligro su propia seguridad y posiblemente hasta su misma vida. Y si lo que se pretende conseguir es que la mayor cantidad posible de seres humanos disfruten de la vida, entonces es cuando sen-

timos tal pánico que buscamos la escapatoria más fácil: decir que eso ni es posible ni, por tanto, está a nuestro alcance. Eso es sencillamente huir de la cruz de Cristo. Más aún, en eso está la más eficaz y la más disimulada huida de la cruz. Nunca convendría olvidar que, si Jesús terminó en la cruz, no fue porque se entregó a la ascesis y a la penitencia, sino porque tomó tan en serio la defensa de la vida, en la sociedad en la que vivió, que tuvo que pagar un precio muy alto. Ese precio fue su propia vida. Por otra parte, no olvidemos tampoco que de la cruz se puede huir por motivos nobilísimos altamente camuflados. Incluso se puede dar el caso de personas que, por motivaciones estrictamente religiosas y con apariencia de observancias legales, en el fondo, lo que no quieren es que les persigan por la cruz de Cristo. Eso, ni más ni menos, es lo que san Pablo les echa en cara a los judaizantes en la conclusión de la carta a los Gálatas: "ésos os fuerzan a someteros a la circuncisión, con el único objeto de no ser ellos perseguidos por la cruz de Cristo" (Ga 6, 12).

#### ¿Reducir la espiritualidad a una "ética de mínimos"?

Es la pregunta que a cualquiera se le ocurre después de leer lo que acabo de escribir. Si la espiritualidad consiste en las tres cosas que he dicho, ¿no estamos reduciendo la espiritualidad a pura ética? Y además, ¿no la estamos reduciendo a una "ética de mínimos"?<sup>175</sup>

En ninguna parte he dicho yo que la espiritualidad se reduzca al respeto a la vida, a la defensa de la vida y a la dignidad de la vida. Lo que he dicho es que la espiritualidad, si pretende ser coherente con el Reino de Dios, "tendría que plantearse a partir de estos tres principios". Con eso he querido decir que si la espiritualidad *no empieza* por relacionarse honestamente con la vida, que deje lo demás (la oración, la mortificación, el seguimiento de Cristo, la docilidad al Espíritu, etc.) para luego, para cuando tenga resuelta su relación con la vida. Por lo tanto, afirmo que la "vida en el Espíritu" y todo lo que eso exige es enteramente fundamental para que podamos tener una espiritualidad digna de tal nombre. Porque la espiritualidad no se reduce al comportamiento, ni siquiera al comportamiento más generoso en favor de la justicia en el mundo. Nunca podremos olvidar que en la espiritualidad juega un papel deci-

175. Esta expresión, como es sabido, es de Adela CORTINA, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, 1994, 50-52.

sivo la gracia de Dios, el estupor y el asombro ante el misterio santo del Señor que trasciende todo lo de este mundo. Por eso la espiritualidad desemboca en la mística, como es bien sabido.

Pero si he hablado de los tres principios básicos, que determinan nuestra correcta relación con la vida, es porque en la espiritualidad, que practica mucha gente, ocurre un fenómeno extraño y preocupante. Me refiero a las personas que están hablando a todas horas de generosidades y heroísmos, de identificación con Cristo crucificado y de amores desinteresados a todo el mundo, pero resulta que, al mismo tiempo, son personas que con demasiada frecuencia faltan al respeto, humillan y desprecian, son incapaces de reconocer sus propios fallos, se desentienden del sufrimiento de los más desgraciados y hasta atropellan con toda tranquilidad los derechos más elementales de gentes con las que conviven. No hablo de casos excepcionales. Por desgracia, todo esto ocurre todos los días y a todas horas en ambientes muy cristianos, entre gentes muy religiosas y, por supuesto, es práctica habitual de bastantes profesionales de la religión.

Mi conclusión, por tanto, es muy sencilla. Y, según creo, también aterradora para los profesionales de la "ética de máximos", que curiosamente andan con frecuencia a la greña con la "ética de la justicia". Mi conclusión es que sólo cuando tengamos bien estructurada y asegurada nuestra relación con la vida, entonces podremos empezar a hablar de elevaciones espirituales, hasta los heroísmos supremos. Y si eso no está claro, lo más honesto es callarse. Porque bien puede ocurrir que vayamos por la calle con una elegante corbata, sin habernos puesto la camisa. Yo, por lo menos, no estoy dispuesto a hacer semejante ridículo.

Para terminar, me parece importante recordar lo que ya he dicho: la espiritualidad desemboca en la mística. Pero es importante que esto se entienda correctamente, tal como están las cosas en este momento. Por eso, me parece que lo más lúcido es copiar aquí lo que recientemente ha escrito, con tanto acierto, Carlos Domínguez: "Tras el auge de los compromisos sociopolíticos que caracterizó a los cristianos de los años sesenta, parece como si el mundo de los sentimientos y afectos más o menos contenidos o marginados durante esa época emergiera ahora con renovado impulso. La preponderancia de lo emocional se presenta como un fenómeno general en nuestra cultura post-moderna, hastiada de la mistificación de la razón técnica. A nivel de experiencia religiosa, se expli-

ca el éxito de las variadas corrientes místicas y esotéricas, frecuentemente mal inspiradas en las espiritualidades orientales, así como la proliferación de "gurus" y maestros espirituales a que asistimos en nuestros días. Vivimos tiempos de místicas para el consumo como las de la "Budomanía", la "gregorianomanía", etc. Los movimientos carismáticos y neo-catecumenales en el seno de la Iglesia Católica tampoco son ajenos a estos tipos de espiritualidades, marcados también por el auge de la exaltación emocional. En algunos casos, en sus pretensiones providencialistas y de contacto inmediato con el Espíritu (tan lejano al serio esfuerzo de discernimiento y sospecha que los grandes místicos ejercitaron), parecen resucitar viejas tendencias iluministas de la experiencia de la fe<sup>176</sup>.

176. C. DOMÍNGUEZ, *Experiencia mística y Psicoanálisis*, Madrid, 1999, 39.

## REPENSAR LA IGLESIA DESDE EL REINO DE DIOS

### Delimitar el problema

Antes que ninguna otra cosa, me interesa sumamente dejar bien claro que el problema, que aquí voy a tratar, *no es un problema dogmático*. No es mi intención, por tanto, poner en cuestión ni una sola de las verdades de fe que los católicos aceptamos y creemos en cuanto se refiere a la Iglesia. Y digo esto por tres razones: 1) Porque tengo el firme convencimiento de que, al menos en mi caso concreto (no enjuicio otros casos ni otras situaciones), no puedo vivir en comunión con Jesucristo, si no vivo en comunión con la Iglesia, Cuerpo de Cristo. Por otra parte, yo creo que vivir en comunión con la Iglesia no es estar unido y coincidir con la Iglesia *que yo tengo en mi cabeza* o a la Iglesia que a mí me gustaría, sino la Iglesia *que realmente existe*, la que hay, aunque en ella haya cosas que no me gustan. 2) Porque sólo viviendo en comunión con la Iglesia puedo amar a la Iglesia. Esto, antes que un deber, es una necesidad para mí. Porque a la Iglesia le debo algo que nunca le podré pagar. A la Iglesia le debo que el Evangelio haya llegado hasta mí. Es decir, a la Iglesia le debo que yo conozca hoy a Jesús y su mensaje. En otras palabras, si yo puedo hoy leer los evangelios, no es porque esos libros se han conservado en bibliotecas durante siglos, sino porque, desde que murió Jesús hasta este momento, ha habido una cadena ininterrumpida de mujeres y hombres que han aceptado el contenido de los evangelios, se han esforzado por vivirlo y así lo han transmitido de generación en generación hasta hoy. Eso ha sido posible porque ha existido y sigue exis-

tiendo la Iglesia. 3) Porque cada día veo más claro que el sectarismo, la división y las "iglesias paralelas" no conducen sino a la ruptura con el proyecto de Jesús. No soy yo quién para hacer juicios de lo que ha ocurrido en siglos pasados. En este sentido, la postura más correcta es pensar que a mí me puede faltar la libertad que, en otros tiempos (o también ahora) tuvieron los que, por fidelidad a su conciencia, llegaron a confrontaciones que seguramente yo no soy capaz de asumir. Pero, en cualquier caso y sea de eso lo que sea, insisto en que por el camino de las divisiones no hacemos sino agravar una situación que, como enseña voy a explicar, ya es bastante grave.

En segundo lugar, quiero dejar también claro que, a mi manera de ver, lo que aquí se plantea *no es tampoco un problema estructural*. Esto no es sino una consecuencia de lo que he dicho antes. Pero es una aplicación concreta importante del problema dogmático general que afecta a la Iglesia. Ya he dicho en otras ocasiones que una cosa es la *estructura* de la Iglesia y otra cosa es su *organización*. Entiendo por "estructura" lo que hay de divino e inmutable en la Iglesia, desde el punto de vista de los ministerios que hay en ella. Por el contrario, entiendo por "organización" lo que hay de humano y cambiante en la misma Iglesia, desde ese mismo punto de vista<sup>1</sup>. Ahora bien, en el estado actual de la investigación histórica y teológica, la "estructura" divina e intocable de la Iglesia consiste en su apostolicidad, es decir, en la propiedad merced a la cual la Iglesia conserva a través de los tiempos su identidad sustancial con la Iglesia que nació a partir de los apóstoles<sup>2</sup>. Pero, como sabemos, la apostolicidad implica la sucesión apostólica, que, históricamente, se ha

dado en la sucesión episcopal. Que los obispos son los sucesores de los apóstoles es un hecho afirmado de tal forma por la tradición y por el magisterio de la Iglesia, que se impone como un dato de fe<sup>3</sup>. Pero también es importante recordar que, para que la Iglesia sea como tiene que ser, no basta la apostolicidad de ministerio (la sucesión ininterrumpida de ministros al frente de las iglesias), sino que también es necesaria la apostolicidad de vida y doctrina, es decir, la fidelidad a la forma de vida y doctrina transmitida desde los apóstoles<sup>4</sup>. Esto supuesto, la "organización" consiste en la diversidad de formas históricas y cambiables que la "estructura" ha tenido a lo largo de la historia. Como es bien conocido,

del siglo II, los presbíteros tenían también la sucesión apostólica: *Adv. Haer.*, IV, 26, 2; cf. IV, 32, 1; III, 3, 3. Esto nos consta también por EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, V, 24, 14. Cf. J. RIUS CAMPS, *Los presbíteros, como contradistintos de los obispos, sucesores de los apóstoles según una singular tradición siríaca*, Laurentium, 34 (1993), 209-225, que remite a la información que hay, en este sentido, en la *Diakalía* y en las *Constituciones Apostólicas*. Véase: J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, 183.

4. La idea se encuentra ya en *I Clem.*, 42. Y la expresión aparece prácticamente en IRENEO, *Adv. Haer.* III, 3, 1; y en TERTULIANO, *Praxer.*, 32. PL 2, 44. Tomás de Aquino, recogiendo una tradición secular, emplea frecuentemente la fórmula "episcopi successores apostolorum": *IV Sent.* d. 7, q. 3, a. 1; *Quodl.*, XI, 7; *Som. Th.*, III, q. 67, a. 2, ad 1; q. 72, a. 11 c; *De perfect. vitae spirit.*, caps. 16, 18, 20. En el magisterio de la Iglesia, se encuentra en el concilio de París (año 829), cap. IV (Mansi 14, 538), en el de Florencia (DS 1318), Trento, ses. XXIII, cap. 4 (DS 1768), Vaticano I, ses. IV, cap. 3 (DS 3061) y Vaticano II (LG 18 y 20).
5. Esto es tan serio que existe, en la tradición de los Padres de la Iglesia, una doctrina fundamental según la cual un fallo básico en la apostolicidad de doctrina llevaría consigo la anulación de la apostolicidad de ministerio. Así, por ejemplo, Gregorio Magno se expresa, a veces, como si la simonía privara del sacerdocio. *Hom. in Ev.*, II, hom. 17, 13. PL 76, 1145. O también viene a decir que un ejercicio del poder de atar y desatar no conforme a la verdad y a la justicia quitaría ese poder. *Hom. in Ev.*, II, hom. 26, 5. PL 76, 1209. Por eso Isidoro de Sevilla dice: "Los pastores deberán ser juzgados por Dios, pero nunca por sus inferiores... Pero si el pastor se desvía de la fe, debe ser argüido por aquellos de quien él es superior" ("Quod si a fide exhorvitaverit rector, tunc erit arguendus a subditis"). *Sent.*, III, c. 39. PL 83, 710. Y más tajante aún Anselmo: "Los obispos conservan su autoridad en cuanto concuerdan con Cristo; y lo mismo, la pierden si están en desacuerdo con él" ("Sicut enim episcopi servant sibi auctoritatem quamdiu concordant Christo, ita ipsi eam adimunt, cum discordant a Christo"). *Epist.* II, 162. *Opera*, ed. Schmitt, t. IV, 35, l. 20 ss; Lib. III, *Epist.* 13. PL 159, 38. Cf. Y. CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial*, 65-79.

1. Cf. para todo este asunto, J. M. CASTILLO, *Para comprender los ministerios de la Iglesia*, Estella, 1998, 33-34.
2. Para el concepto de apostolicidad y bibliografía sobre este punto, cf. Y. CONGAR, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Myst. Sal.*, IV/1, 608-609; Id., *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid, 1973, 51-91; W. BEINERT, *Apostolizität*, en LTK (3 ed.), vol. I (1993), 881-882. Como muy bien ha dicho Juan A. Estrada, en sus orígenes, "las iglesias eran apostólicas por doctrina y ministerio, como probaban las listas de obispos. Lo que importaba inicialmente era la apostolicidad de cada iglesia, signo de su ortodoxia, y no la figura del ministro, que no podía separarse de la comunidad a la que pertenecía". J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella, 1999, 183.
3. En realidad, la sucesión apostólica "se podría" haber dado de otra manera. Pero, "de hecho", se dio en la sucesión episcopal. Por Ireneo, sabemos que, a finales

los cambios que ha habido, en cuanto se refiere a la organización eclesiástica, son más numerosos y más importantes que lo que algunos se imaginan<sup>6</sup>. Y lo que quiero dejar aquí muy claro es que yo voy a hablar solamente de la organización eclesiástica. Por tanto, me voy a referir únicamente a lo que en la Iglesia puede cambiar. Y no sólo a lo que puede cambiar, sino también a lo que, en determinadas cuestiones, debe ser cambiado, precisamente para que la Iglesia sea fiel a su estructura apostólica.

En tercer lugar, a mí me parece que tampoco se trata de un problema ético. Quiero decir que la relación coherente de la Iglesia con el proyecto de Jesús sobre el Reino de Dios no depende, fundamentalmente, de que los miembros de la jerarquía eclesiástica (y los cristianos en general) seamos más honrados, más ejemplares y más generosos. Es evidente que, si todos en la Iglesia fuéramos mejores personas, las cosas irían mejor. Pero decir eso es no decir nada. Porque los seres humanos somos como somos. Y lo vamos a seguir siendo, excepto en los casos de quienes rompen con la mediocridad y alcanzan grados de heroísmo que no son precisamente el distintivo del común de los mortales. Por otra parte, tal como funciona actualmente la organización eclesiástica, creo que se puede afirmar, con razonable seguridad, que (en conjunto) los "hombres de Iglesia" son, no sólo un colectivo sano, sino que incluso son personas de una generosidad notable que, no raras veces, llega a formas de vida auténticamente ejemplar. Pero aquí quiero concretar más y decir algo que considero importante. En algunos ambientes, es frecuente hablar mal de los obispos. Si cuando se habla de esa manera, lo que se pretende decir es que los obispos son (en conjunto) personas de una conducta dudosa o reprobable, pienso que es de justicia afirmar sin titubeos que eso es falso. Más aún, creo que el común de los cristianos no nos damos cuenta de las tensiones y dificultades que, con frecuencia, tiene que soportar en silencio (y muchas veces también en enorme soledad) cualquier obispo. Nadie debe sorprenderse de lo que acabo de decir. Porque la administración eclesiástica funciona de tal manera que,

6. Para los tres primeros siglos, es fundamental la información que ofrece J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, 159-296. A partir del s. IV, la obra de conjunto más importante sigue siendo el excelente estudio de Y. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, París, 1970. Un resumen de los cambios históricos más importantes, en J. M. CASTILLO, *Para comprender los ministerios de la Iglesia*, 59-91.

sin duda alguna, el colectivo más estrictamente controlado y vigilado en la Iglesia católica es el episcopado. Con esto quiero decir que los obispos son, normalmente y sin que nadie lo sepa, las personas que tienen que soportar la parte más pesada de un sistema administrativo en el que, por una parte, hay que aparecer ante la gente como pastores "enviados a actualizar constantemente la obra de Cristo", pero al mismo tiempo tienen que cumplir esa tarea en una organización y con unas obligaciones que dificultan y, con frecuencia, hacen prácticamente imposible que un hombre se haga presente en la sociedad como ejemplo visible de lo que, ante la opinión pública, representa la vida y el recuerdo de Jesús de Nazaret. Lo que acabo de decir será objeto de análisis en las páginas siguientes.

El problema, por tanto, queda suficientemente delimitado, al menos en principio. Se trata de un problema organizativo. ¿En qué sentido? En cuanto que la "estructura" jerárquica de la Iglesia funciona a partir de una "organización" que, no sólo podría ser muy distinta de lo que es, sino que, sobre todo, tendría que actuar de otra manera y con otros procedimientos, si es que se quiere sinceramente que la Iglesia "anuncie el Reino de Dios... y constituya en la tierra el germen y el principio de este Reino".

Para explicar lo que quiero decir, empiezo por recordar algo que es bien conocido. La estructura jerárquica de la Iglesia ha tenido, a lo largo de la historia, formas de organización y funcionamiento muy distintas. Por ejemplo, cuando san Gregorio Magno le escribía al obispo Eulogio de Alejandría rogándole que no le llamara "papa universal", porque eso es un "título de soberbia", es evidente que la figura (y su manera de

7. "pastores... ad Christi, aeterni Pastoris, opus perenne reddendum missi sunt". Conc. Vaticano II, CD 2, 2.  
8. Vaticano II: LG 5, 2.  
9. El texto de Gregorio I es muy fuerte: "Pero he aquí que en la intitulación de vuestra carta habéis hecho poner un título de soberbia llamándome papa universal. Ruego a vuestra dulcísima santidad que no lo vuelva a hacer, porque se os quita a vosotros todo cuanto se da a otro más allá de lo razonable. Yo no deseo prosperar en títulos, sino en obras. No juzgo un honor aquello en lo que veo que mis hermanos pierden el suyo". *Acta Romanorum Pontificum*, vol. I, Vaticano 1943, n. 271. Un excelente estudio de este asunto, en M. SOTOMAYOR, *El rechazo del título de "papa universal" por parte de Gregorio Magno*, *Miscellanea Historiae Pontificiae*, 50 (1983), 57-77.



actuar) del obispo de Roma estaba pensada y organizada de una manera muy distinta a la actual. Y san Gregorio Magno tenía en la Iglesia exactamente el mismo puesto que hoy tiene Juan Pablo II. La estructura de la Iglesia era exactamente la misma en el siglo VI que en el siglo XX. La "organización" y el funcionamiento de la "estructura" han cambiado de forma muy radical. Concretando más: cuando en el siglo XI, Gregorio VII designó los trazos de una eclesiología jurídica dominada por la institución papal, se produjo, a juicio de Y. Congar, "el cambio más grande que la eclesiología católica ha conocido"<sup>10</sup>. Insisto: la estructura apostólica y jerárquica de la Iglesia es la misma antes y después de Gregorio VII. La organización cambió radicalmente.

Pero el problema se complicó a partir de la contra-reforma que siguió al concilio de Trento. Pablo III inicia la organización de la Curia romana (Santo Oficio, en 1542), un sistema que se fue perfeccionando en los pontificados de Pablo IV, Pío IV, Pío V y, sobre todo, Sixto V (bula *Immensa*, 22.I.1587)<sup>11</sup>. La idea de fondo que dominó todo este proceso es que la monarquía es la mejor forma de gobierno, en apoyo naturalmente de las prerrogativas papales<sup>12</sup>. Ahora bien, como recientemente ha dicho el arzobispo John R. Quinn, que fue presidente de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, la Curia romana es el brazo del papa. Pero corre el peligro de considerarse como un *tertium quid*. Entonces, en vez de la estructura dogmática –Papa y Colegio Episcopal– surgiría una nueva estructura: Papa, Curia y Episcopado. La Curia puede así considerarse como ejerciendo supervisión y teniendo autoridad sobre el Colegio de los obispos. En la medida en que esto sea así y se refleje en el modo de actuar de la Curia, se oscurece y se reduce tanto la doctrina como la realidad de la colegialidad episcopal<sup>13</sup>, que fue una de las grandes aportaciones del concilio Vaticano II<sup>14</sup>. Pero sabemos que este concilio dijo explícitamente que la Curia está "al servicio de los obispos" y no sobre ellos<sup>15</sup>. Sin embargo, la experiencia nos enseña que la dura

10. Y. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, 103.

11. Cf. Y. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, 368.

12. Y. CONGAR, o.c., 382.

13. J. R. QUINN, *The claims of the papacy and the costly to unity*, *The Month*, 29 (1996), 414-425. Condensado en *Selecciones de Teología*, n. 145, vol. 37 (1998), 3-17. El texto citado, en pg. 9.

14. LG 22-23; CD 4.

realidad es muy distinta. Porque es bien sabido que no es raro que los obispos reciban algún que otro "aviso" (en el lenguaje eclesiástico, un *monitum*), que viene a ser una advertencia, una corrección, quizá una reprimenda. Y sabemos que tales "avisos" vienen de las oficinas de la Curia. Es decir, las dependencias administrativas, que *teóricamente* están al servicio de los obispos, *en la práctica* se imponen a los obispos y mandan sobre ellos, con demasiada frecuencia y, a veces, con procedimientos que resultan extraños, por no decir impresentables<sup>16</sup>.

La consecuencia que, de lo dicho hasta ahora, se sigue es que mientras la organización eclesiástica funcione como, de hecho, funciona en la actualidad, la relación entre la Iglesia y el Reino de Dios será un problema sin resolver. No quiero decir que la Curia Romana sea una institución que milita en contra del Reino de Dios. Lo que quiero decir es que, mientras las cosas sigan como están, los mecanismos de gobierno de la Iglesia generan problemas que se traducen en formas concretas de *ejercer el poder* y de *relacionarse con la sociedad*, que tienen como consecuencia el que la Iglesia no pueda cumplir debidamente "la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes, y constituir en la tierra el germen y el principio de este Reino", según la afirmación del concilio Vaticano II<sup>17</sup>. Pero, además, todo esto quiere decir que la relación de la Iglesia con el Evangelio es y será inevitablemente confusa y, con frecuencia, contradictoria. En otras palabras, la Iglesia ha conseguido un sistema organizativo bastante eficaz. Pero eficaz, ¿para qué? ¿para mantener y consolidar su poder y su prestigio? ¿o para hacer presente a Jesús y su mensaje en nuestro mundo y en la sociedad en que nos ha tocado vivir? He aquí la gran cuestión que se plantea en cuanto cualquier persona, con buena voluntad, se pone a repensar la eclesiología desde el Reino de Dios.

15. El texto conciliar dice que los dicasterios de la Curia Romana están "in servitium Sacrorum Pastorum". CD 9, 1.

16. Por poner un ejemplo, me consta con seguridad que el ya difunto cardenal de Barcelona, Narcís Jubany, recibió numerosos *monitum*, por causa de denuncias que mandaba a Roma, un sacerdote que estaba internado en un manicomio. Naturalmente, si la Curia trata así a un arzobispo tan relevante y, como sabemos, tan moderado, a cualquiera se le ocurre pensar que la acción de la Curia puede degenerar, de "servicio" en "dominio".

17. LG 5, 2.

### La Iglesia y el Evangelio

En la Iglesia no hay, ni puede haber, autoridad para enseñar cualquier cosa que esté en contra del Evangelio. Por otra parte, aquí es decisivo recordar que las personas y las instituciones comunicamos enseñanzas, a veces muy fundamentales, no sólo mediante lo que decimos, sino además (y antes que eso) con lo que hacemos. Cualquier manual de educación indica que los seres humanos aprendemos y asimilamos, mucho más por lo que vivimos y por lo que vemos, que por lo que oímos. Por lo tanto, cuando hablamos de la relación entre la Iglesia y el Evangelio, no podemos reducir nuestro discurso a lo meramente doctrinal. Porque, a la hora de *enseñar el Evangelio* y de ser fieles a lo que el Evangelio es y representa, *antes que las doctrinas está la vida*. Además, de sobra sabemos que el Evangelio es *doctrina y vida* de tal manera unidas, que no se pueden separar. Ni se puede pretender comunicar lo uno (la doctrina) si prescindimos de la forma de vivir que comporta lo que, de hecho, fue la existencia de Jesús de Nazaret.

Si se piensan despacio las cosas, parece mentira que sea necesario recordar lo que acabo de decir. Porque ¡es tan evidente! Y, sin embargo, hay que recordarlo. Porque, en los ambientes eclesiásticos, ocurre con frecuencia que, cuando se habla de la fidelidad de la Iglesia y su Magisterio al Evangelio, parece que muchas personas reducen eso a lo puramente doctrinal. Y entonces resulta que todo el que no hace afirmaciones explícitamente opuestas a lo que dice la letra de los textos evangélicos se queda tan tranquilo, pensando que él "enseña" fielmente lo que ha sido revelado.

La cuestión de fondo, que todo esto implica, no está en la relación genérica de la Iglesia con el Evangelio, sino en la relación concreta del Magisterio eclesiástico con el Evangelio. Esta cuestión, como es sabido, fue tratada expresamente en el concilio Vaticano II, en la *Constitución sobre la Divina Revelación*. Este documento afirma la importancia singular de los evangelios que "ocupan, con razón, el lugar preeminente, entre todas las Escrituras, incluso del Nuevo Testamento, puesto que son el testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo encarnado, nuestro Salvador"<sup>18</sup>. El problema está en saber si el Magisterio eclesiástico puede

18. DV 18, 1.

ejercerse de manera que, *en la práctica*, resulte que actúa, con la conciencia tranquila, en contra de lo que explícitamente dice el Evangelio.

A primera vista, parece un atentado directo contra el Magisterio el solo hecho de plantearse esta cuestión. Pero, por más que pueda parecer eso, hay que afrontar este asunto. Porque, cuando la misma *Constitución sobre la Divina Revelación* trata el problema de las relaciones entre el Magisterio y la Verdad Revelada, el texto conciliar dice que "este Magisterio no está sobre la palabra de Dios, sino que está a su servicio, enseñando solamente lo que le ha sido confiado"<sup>19</sup>. Según estas palabras, por tanto, parece que la cosa está clara: lo único que tiene que hacer el Magisterio es someterse al Evangelio y asunto concluido. Sin embargo, el problema no es tan simple. Porque, inmediatamente antes, el mismo texto de la *Constitución* conciliar dice que "el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo"<sup>20</sup>. Estas palabras están tomadas, casi literalmente, de la encíclica *Humani generis* de Pío XII<sup>21</sup>. En esta encíclica, el papa afirmaba que el divino Redentor confió la facultad de interpretar auténticamente las verdades reveladas "únicamente al Magisterio de la Iglesia" y no "a cada uno de los cristianos, ni siquiera a los teólogos"<sup>22</sup>. Es evidente que, en el texto de la *Constitución* del Vaticano II, el verbo "interpretar" se refiere al problema hermenéutico. Porque eso, ni más ni menos, es la hermenéutica, concretamente la *hermenéutica bíblica*: el acto de comprender e interpretar los textos de la Sagrada Escritura<sup>23</sup>. Y, además, porque en el esquema previo de la *Constitución*, que se entregó a los obispos que participaron en el Vaticano II el día 22 de abril de 1963, se

19. "Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens non nisi quod traditum est". DV 10, 2.

20. "Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio conceditum est, cuius auctoritas in nomine Iesu Christi exercetur". DV 10, 2.

21. El texto conciliar remite, en la nota 9, a la encíclica de Pío XII, AAS, 42 (1950), 569. DS 3886.

22. "Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concedidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio". DS 3886.

23. Cf. V. MORLA, *Hermenéutica bíblica*, en A. ORTIZ-OSÉS (ed.), *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao, 1977, 236.

hablaba de la "interpretación" según "la norma de la hermenéutica" ("ad normam hermeneuticae")<sup>24</sup>. Por lo tanto, nos encontramos con este hecho: en la *Constitución sobre la Divina Revelación*, cuando se trata el problema de las relaciones entre la palabra de Dios y la Iglesia, lo primero que se dice es que el oficio ("munus") de comprender e interpretar *auténticamente* lo que Dios nos quiere decir en los evangelios ha sido confiado *únicamente* al Magisterio, no a cada cristiano, ni tampoco a los teólogos. Es verdad que enseguida se añade, en el texto del Concilio, que el Magisterio no está sobre la palabra de Dios, sino que está a su servicio. Pero es claro que tal servicio se tiene que entender dando por supuesto lo que ya se ha dicho antes, a saber: que el Magisterio es el que decide cómo se tiene que comprender lo que Jesús hizo y lo que Jesús dijo.

La consecuencia que se sigue inevitablemente de todo esto es que, en definitiva, quien decide cómo hay que comprender el Evangelio es la autoridad magisterial, o sea el papa y los obispos. En otras palabras: por más que el Concilio diga que el Magisterio "no está sobre la palabra de Dios", si el Magisterio es el "único" ("soli Magisterio") que puede decidir cómo se tiene que comprender esa palabra, lo que en realidad se está diciendo es que la autoridad del papa y los obispos está por encima del texto de los evangelios. Y es importante saber que hubo obispos, en el concilio Vaticano II, que se dieron cuenta del peligro que había de que la Iglesia apareciera "como arbitraria dominadora de las Escrituras"<sup>25</sup>. Por eso no vendrá mal recordar aquí que, ni la encíclica *Humani generis*, ni siquiera la *Constitución "Dei Verbum"* del Vaticano II, son "definiciones dogmáticas", es decir, lo que en esos documentos se afirma no son "verdades de fe". Porque si fuera una verdad de fe que el papa y los obispos

24. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani secundi*, vol. III, p. III, 786, 34.

25. Esta observación ya la hizo el cardenal Silva Enriquez: "ne Ecclesia appareat ut arbitraria dominatrix Scripturarum". *Acta Synodalia Vaticani II*, vol. III, p. III, 799. Esto fue repetido, casi con las mismas palabras por el arzobispo de Paderborn, Lorenzo Jäger. O.c., 843. También por los obispos de lengua alemana y la Conferencia Episcopal escandinava. O.c., 911. Por eso, ya en los años del Concilio, había teólogos serios que pensaban que si se tiene presente que todos los cristianos participan de los ministerios de Cristo por el bautismo y la confirmación, puede afirmarse que todos ellos ejercen, cada uno a su manera, el ministerio magisterial. En este sentido, por ejemplo, L. KLEIN, *Über das Bischofsamt*, en *Das Amt der Einheit*, Stuttgart, 1964, 192-241. Cf. B. STUDER, *Sujetos de la transmisión*, en *Myst. Sal.* I 2, 262.

son *los únicos* hombres sobre la tierra que pueden decidir "auténticamente" *cómo se tienen que comprender los evangelios*, entonces nos encontraríamos en una situación parecida a lo que pasaba en la religión judía del tiempo de Jesús. Sabemos, en efecto, que, en aquella religión, las normas designadas como "ordenanzas de los escribas" (*dbry suprym*) llegaron a tener tal importancia que incluso se afirmaba que oponerse a tales ordenanzas "era un pecado más grave que negar las normas de la Torá", la Ley divina. Y la razón es que las ordenanzas de los escribas "constituían la interpretación auténtica" de lo que Dios había mandado en su Ley. Es decir, ocurría al pie de la letra lo mismo que ocurre hoy, dada la mentalidad de ciertas personas: se puede hacer una interpretación muy extraña e incluso contradictoria con lo que dice un pasaje evangélico, pero no ocurrirá nada por eso. Sin embargo, si un predicador se atreve a decir lo contrario de lo que ha dicho el papa, en un discurso o en una encíclica, es muy probable que el atrevido predicador tendrá serios problemas con su obispo o con las autoridades romanas.

Lo que acabo de decir explica, al menos en parte, que en la Iglesia se hagan y se digan cosas que están expresamente en contra de lo que dice el Evangelio y, sin embargo, eso se haga o se diga sin mayores problemas de conciencia. Lo extraño es que esto lo hacen o lo dicen personas de "buena conciencia", que a lo mejor se confiesan por haber quebrantado una norma eclesiástica sobre las vestimentas, pongo por caso, y no se dan cuenta de que están haciendo, todos los días, cosas que prohibió Jesús precisamente sobre las ropas o ropajes que esa misma persona lleva encima. Y es que, desde el momento en que en la Iglesia se acepta que una determinada palabra del Señor "no tiene tanta importancia" o "no hay que aplicarla al pie de la letra", o cosas por el estilo, desde ese momento son muchos los fieles que se sienten en paz con su conciencia aunque hagan lo que prohíbe el Evangelio. Es la consecuencia inevitable de una doctrina y una praxis en la que, de hecho, se le da más importancia a determinadas enseñanzas eclesiásticas que a la letra y al espíritu de los evangelios.

26. San. 11, 3., citado por E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. II, Madrid, 1985, 449. Cf. Z. W. FALK, *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth* (1972), 10-11; M. ELON, *Jewish Law*, 180; 194-207. Cf. E. SCHÜRER, o.c., 449, nota 9.

27. H. SCHÜRER, l.c.

Nos encontramos, ya aquí, con uno de los "peligros" que entraña la experiencia religiosa. Me refiero al peligro de las *mediaciones* entre Dios y el ser humano. Como cualquier persona, en este mundo, no tiene posibilidad alguna de relacionarse de una manera directa e inmediata con Dios, no le queda otro recurso que echar mano de determinadas "mediaciones", para saber lo que Dios quiere y para encontrarse con Dios. Entre esas mediaciones, ocupa un lugar privilegiado la "palabra de Dios" que, tanto para los judíos como para los cristianos, es la palabra que se encuentra en la Biblia. Pero como lo que dice la Biblia se presta a diversas interpretaciones y, además, ni puede prever todas las situaciones de la vida ni puede aplicarse a todas las circunstancias concretas, entonces los dirigentes de la institución religiosa, que se consideran con el saber y el poder que Dios les otorga para cumplir su misión, pueden tener la tentación de decir y hacer lo que dijeron e hicieron los escribas del judaísmo antiguo, es decir, anteponer sus puntos de vista personales a lo que está muy claro en el Evangelio o a lo que explican sobre el mismo quienes son verdaderamente expertos en la historia y en la exégesis de textos escritos hace casi dos mil años.

Por otra parte, sería un error grave darle a este proceso una explicación de tipo moralizante. En el sentido de decir que los dirigentes religiosos, cuando hacen este tipo de cosas, lo hacen así por orgullo, por afán de protagonismo o de dominio sobre los fieles. No debemos "satanizar" a las personas o las situaciones de una manera tan simplista. Los dirigentes religiosos hacen y dicen lo que he indicado porque están profundamente persuadidos de que es así cómo tienen que actuar, porque para eso están puestos por Dios. No es cuestión de mala voluntad. A mí me parece que el problema, que todo esto implica, es mucho más hondo. De esto es de lo que voy a hablar a continuación.

### El poder y el dinero

En el capítulo siete he explicado cómo, según los evangelios, hay dos clases de personas que están radicalmente incapacitadas para entrar en el Reino de Dios. Se trata de *los que no se hacen como niños* y de *los ricos*. Como ya dije, en su momento, esto significa que quienes no renuncian a ser los primeros o pretenden estar sobre los demás y quienes retienen (de la manera que sea) lo que otros necesitan para no morir de hambre, esas dos

clases de personas se incapacitan radicalmente para entrar en el Reino. Y, como es lógico, se incapacitan aún más para anunciar el Reino de Dios o ser testigos de ese Reino en este mundo. En el fondo, esto quiere decir que, quienes no tienen resuelta su *relación con el poder* y su *relación con el dinero*, no pueden tener resuelta tampoco su relación con el Reino de Dios. Y, por lo tanto, no pueden hacer presente el Reino de Dios en este mundo y, más concretamente, en la sociedad en la que viven.

Estas ideas tenían que estar muy presentes en las comunidades primitivas en las que se conservaron los materiales que recordaban los dichos y hechos de Jesús, hasta que aquellas primeras tradiciones se plasmaron en los relatos evangélicos que han llegado hasta nosotros. Más en concreto, es importante recordar que el tema de los "niños", o sea el tema del poder, se plantea en los evangelios sinópticos precisamente cuando los "discípulos" y, más en concreto, "los Doce" muestran apetencias de ser "los primeros" o discuten cuál de ellos es el "más importante" (Mt 18, 2-5; 19, 13-14; Mc 9, 36-37; 10, 13-15; Lc 9, 47-48; 18, 16-17). Además, en el capítulo nueve, al explicar que el Reino de Dios no es para "selectos", aparecieron las tensiones que tuvo Jesús con los discípulos precisamente por causa de las pretensiones de poder, o de estar en los primeros puestos, que repetidas veces mostraron aquellos hombres. Sin duda alguna, ya en las comunidades en las que se elaboraron los evangelios, se percibía el problema, que representa en la Iglesia, el ejercicio del poder por parte de los dirigentes de la comunidad.

Pero no sólo en los evangelios. También la primera carta de Pedro indica que este problema existía en otras iglesias. El texto de esta carta es muy fuerte, cuando les dice a los responsables de las comunidades (1 Pe 5, 1): "cuidad del rebaño de Dios que tenéis a vuestro cargo, mirad por él, no por obligación, sino de buena gana, como Dios quiere; tampoco por sacar dinero, sino con entusiasmo; no tiranizando a los que os han confiado, sino haciéndoos modelos del rebaño" (1 Pe 5, 2-3). Aquí aparecen exactamente los dos problemas que he señalado: el problema del poder y el problema del dinero. Por lo que respecta al poder, se dice severamente que los dirigentes no pueden tener una mentalidad de señores (*kataklyriontes*) en sus relaciones con la comunidad<sup>28</sup>. Es decir, tie-

28. Cf. E. COTHENET, *La primera epístola de Pedro*, en J. DELORME (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid, 1975, 143. Véase

nen que evitar justamente lo que, según Jesús, hacen los jefes de las naciones, que "las gobiernan" (*katakryiontes autôn*), así como "los grandes las oprimen con su poder". Y Jesús añade: "Pero no ha de ser así entre vosotros" (Mt 20, 25-26 par).

En cuanto al dinero, el texto del joven rico (Mt 19, 16-29 par) es de sobra elocuente, como ya expliqué, para ver hasta qué punto es sencillamente imposible que, quien se relaciona con el capital de manera que eso hace que otros no tengan ni lo indispensable, no puede ni estar con Jesús ni, por eso mismo, entrar en el Reino de Dios o anunciarlo en este mundo. Ya he dicho que la primera carta de Pedro indica claramente que el problema del dinero se daba en los responsables de otras iglesias primitivas. Según los Hechos de los apóstoles, cuando Pablo se despidió de los presbíteros de Efeso, les recuerda también el problema del dinero y les viene a decir que lo que hay que hacer es ganárselo trabajando cada uno con sus manos, para poder ayudar a los que lo necesitan (Hch 20, 33-35). Y en la carta de Santiago, dirigiéndose a la comunidad en general, se les recuerda a los cristianos que los pobres son los "herederos del Reino", mientras que los ricos son los que oprimen (*kata-dynaste-yousin*) y arrastran (*elokousin*) a los fieles de la comunidad (St 2, 6).

Todo esto indica dos cosas que, sin duda alguna, estuvieron muy claras en bastantes comunidades de la Iglesia primitiva. En primer lugar, que *quien no tiene debidamente resuelta su relación con el poder y su relación con el dinero no puede ni entrar en el Reino de Dios*. En segundo lugar, que *esta doble relación con el poder y con el dinero no estuvo clara* (ni por tanto resuelta) *en muchos de los dirigentes de las iglesias primitivas*. Concretamente, es seguro que, por lo menos el asunto del poder, en el caso de "los Doce", tal como eso se plantea en los evangelios sinópticos, fue motivo de tensiones y conflictos con Jesús, precisamente por causa de lo que el mismo Jesús decía sobre el Reino de Dios.

también: W. NAUCK, *Probleme des frühchristlichen Amtserständnisses*, ZNW, 48 (1957), 200-220; H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen* (1959), 287-290.

29. Los dos verbos que utiliza aquí la carta de Santiago son muy fuertes. El primero, en sentido ético, se usa sólo aquí en todo el Nuevo Testamento. Y expresa la acción de tratar tiránicamente a los demás. El segundo verbo se refiere a la acción de llevar a los tribunales, lo que habla claramente de represalias ante las instancias oficiales del Imperio. Cf. H. FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus*. ÖTK 17/2, Gütersloh, 1994, 395-396.

Y sin embargo, aun estando todo esto tan claro como acabo de indicar y como he mostrado ampliamente en los capítulos anteriores, el hecho es que, ya en el mismo Nuevo Testamento, aparecen otras preocupaciones que, de alguna manera, vinieron a superponerse y, en cierto sentido, a suplantar el planteamiento original de Jesús. Desde este punto de vista, fue decisivo lo que muy bien ha hecho notar Juan A. Estrada: la espera de la segunda venida de Cristo fue determinante para la Iglesia primitiva. El *¡ven, Señor Jesús!* de las iglesias pascales sustituyó al "venga a nosotros tu Reino" de la inicial comunidad de discípulos. De donde resultó que "la proclamación del reinado de Dios perdió su significación escatológica en favor de la cristología, convirtiéndose en una amonestación a no dejarse llevar por conductas indignas"<sup>30</sup>. Se produjo así una "cristologización" del Reino. Es decir, en lugar de la lucha por el Reino, en el sentido que he explicado detenidamente, muchos cristianos centraron su interés y sus preocupaciones por la venida del Señor. Y eso se tradujo en "el paso de la dimensión mesiánica y escatológica del reinado de Dios a su traducción como un estilo de vida marcado por las virtudes, la praxis ética y el comportamiento ejemplar en la sociedad". Lo que tuvo un serio costo para los cristianos: "abrió la puerta a la identificación del cristiano con el buen ciudadano, así como a una moralización e indoctrinación del cristianismo, sobre todo cuando se perdió la tensión por el Reino en favor de la inculturación en la sociedad grecorromana"<sup>31</sup>.

En estas circunstancias, el problema del poder y el problema del dinero dejaron de tener, para muchos cristianos, la fuerza que Jesús vio que tenían esos dos problemas. Y a partir de entonces, los cristianos y los dirigentes de la Iglesia pudieron tener razones "válidas" (?) para aspirar, incluso apasionadamente y con buena conciencia, a unirse con el Señor, *sin tener que afrontar* las desagradables cuestiones que a todos se nos presentan cuando nos ponemos a pensar, honestamente y con toda sinceridad, en lo que representa (de hecho y no en teoría) nuestra relación con el poder y nuestra relación con el dinero. Así empezó en la Iglesia, desde muy pronto, a ponerse confuso lo que para Jesús estaba tan claro.

30. J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, 109.

31. J. A. ESTRADA, o.c., 110.

## La Iglesia y el pueblo

La Iglesia se comprende a sí misma y se presenta en el mundo como el "pueblo de Dios". Tal es la gran afirmación del concilio Vaticano II en el capítulo segundo de la *Constitución* sobre la Iglesia<sup>32</sup>. Ahora bien, hablar del pueblo de Dios, en el conjunto de las tradiciones de la Biblia, es hablar del *pueblo escogido*<sup>33</sup>. Es decir, pueblo "preferido" y "seleccionado", entre todos los demás pueblos de la tierra. De manera que, cuando este concepto pasa a la Iglesia, se entiende como el pueblo que tiene "como condición la dignidad y la libertad de los hijos de Dios"<sup>34</sup>. Esta idea de "elección", de "distinción", de "preferencia" y "dignidad", estaba tan marcada en Israel que, en la traducción de los LXX, se repite la palabra *laós* (en el sentido de pueblo de Dios, pueblo elegido) más de dos mil veces<sup>35</sup>. Y, cuando este término se aplica a la Iglesia en el Nuevo Testamento, se entiende "como predicado de honor"<sup>36</sup>. Así, en la teología de Pablo, la Iglesia se entiende como *laós*, pueblo de Dios, en el sentido más excelso, como "componente teocéntrico": "Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (2 Co 6, 16)<sup>37</sup>.

El problema teológico, que todo esto lleva consigo, es que, de acuerdo con estas ideas, la Iglesia se presenta en este mundo como un pueblo de seres humanos "escogidos", los preferidos de Dios. Lo cual quiere decir que la Iglesia se presenta como el pueblo de los "selectos", por más que todos los que pertenecemos a ella nos reconozcamos pecadores y digamos que somos indignos. La pura verdad es que, si tenemos conciencia de pertenecer al pueblo escogido, inevitablemente tenemos conciencia también de pertenecer al pueblo de los selectos. Ahora bien, si

32. LG 9. La bibliografía es muy abundante sobre este punto. Me limito a citar: M. KELLER, *Volk Gottes als Kirchenbegriff*, Einsiedeln, 1970; J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona, 1972; J. AUER, *La Iglesia*, Barcelona, 1986, 81-100; J. Van der VEN, *Kontextuelle Ekklesiologie*, Düsseldorf, 1995, 128-149. Cf. J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, 110-113.

33. Así lo entiende el Concilio desde el primer momento: "Sibi in populum elegit". LG 9, 1.

34. "Habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei". LG 9, 2.

35. H. FRANKEMÖLLE, *laós*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Salamanca, 1998, 19.

36. H. FRANKEMÖLLE, o.c., 20.

37. H. FRANKEMÖLLE, o.c., 21-22.

algo ha quedado claro en el capítulo 9 de este libro es que el Reino de Dios no es para "selectos". Es verdad que la Iglesia no es el Reino de Dios<sup>38</sup>. Pero el Concilio dice que la Iglesia "tiene como fin la dilatación del Reino de Dios"<sup>39</sup>. Y, entonces, la pregunta es: ¿cómo puede hacer presente el Reino de Dios, que no es para "selectos", un grupo humano y una institución que se presentan como los "escogidos" y los "selectos", los "preferidos" por Dios en este mundo?

No se trata de una cuestión caprichosa y, menos aún, malintencionada. Es que, en todo esto, tropieza uno con una dificultad de fondo. Esta dificultad se advierte en cuanto se recuerda el vocabulario, que utilizan los autores del Nuevo Testamento, para hablar del "pueblo". Ya dije que el término preferido por los evangelios, en este sentido, es *óχλος*, hasta el punto de que esta palabra aparece hasta 170 veces en los evangelios y en el libro de los Hechos, que son los únicos escritos que la utilizan, menos en cuatro textos del Apocalipsis (Ap 7, 9; 17, 15; 19, 1, 6). En contraste con esto, lo sorprendente es que Pablo no utiliza ni una sola vez el término *óχλος*. Cuando Pablo habla de la Iglesia como pueblo lo hace siempre con *laós*. Es verdad que los evangelios no se refieren a la Iglesia<sup>40</sup>, sino al Reino de Dios. Pero lo que es indiscutible, es que, cuando los evangelios hablan del Reino, dicen que quien lo entendió enseguida y se entusiasmó con él fue el *óχλος*, la gente de condición humilde y sencilla, los más pobres y despreciados, los que en ningún caso se podían considerar como los "selectos". Mientras que, en los otros escritos del Nuevo Testamento, se habla de la Iglesia como *laós tou Theou*, el "pueblo de Dios" (1 Pe 2, 9-10; cf. Rm 9, 25-26; 10, 21; 11, 1-2; 15, 10; 1 Co 10, 7; 14, 21; 2 Co 6, 16), la comunidad de los escogidos y preferidos por Dios, o sea los que con toda razón se podían considerar "selectos". Y no olvidemos que, en el lenguaje de los evangelios, el *óχλος* es el colectivo de gentes que era tenidos por "ignorantes" y

38. Esto ya quedó claro en el clásico estudio de R. SCHNACKENBURG, *Reino y Reinado de Dios*, Madrid, 1970, 276-279. Desde entonces, ya nadie seriamente se atreve a identificar acriticamente la Iglesia con el Reino de Dios.

39. "Habet tandem pro fine Regnum Dei... ulterius dilatandum". LG 9, 2.

40. La palabra *ekklesia* sólo aparece en Mt 16, 18 y 18, 17, pero, como es sabido, se trata de un título pascual que retrospectivamente se aplica a la comunidad primitiva. Cf. J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, 47, con bibliografía en nota 41.

"malditos" precisamente ante Dios (cf. Jn 7, 49). El contraste es evidente. Y sería necesario estar ciegos para no ver que aquí se produjo un desplazamiento: Jesús centró su interés y sus preocupaciones en los despreciados y miserables, con ellos sintonizó y con ellos se solidarizó. Y ellos con él, como ya expliqué. Mientras que, cuando Pablo y la primera carta de Pedro hablan de la Iglesia, se refieren a ella sin hacer alusión alguna a los despreciados, sino insistiendo en los escogidos, la "nación santa", el "pueblo adquirido" (1 Pe 2, 9-10). Por lo menos, si nos atenemos al vocabulario que utilizan los evangelios, por una parte, y el que utilizan las cartas de Pablo y la primera de Pedro, por otra, esto es lo que aparece con toda evidencia.

Pero aquí es necesario hacer una aclaración. Lo que acabo de decir no significa que Jesús sólo se relacionara con personas de ínfima condición, mientras que Pablo sólo se interesara por las personas de condición alta, los selectos de aquella sociedad. Eso es sencillamente falso. Porque bien sabemos que precisamente, en las comunidades de Pablo, no abundaban ni los sabios, ni los poderosos, ni los individuos de buena familia (1 Co 1, 26). Se debe evitar, por tanto, hacer una trasposición simplista de las "afirmaciones teológicas" de Pablo sobre la Iglesia a las "descripciones sociológicas" de los evangelios sobre el tipo de personas que se relacionaban con Jesús. Dicho de otra manera, el que una persona tenga conciencia de que es "escogida" y "preferida" por Dios no quiere decir que sea una persona socialmente "selecta". No confundamos los planteamientos teológicos con las condiciones sociales.

Y sin embargo, por más verdad que sea lo que acabo de indicar, la historia de las religiones se ha encargado de enseñarnos hasta qué punto la *conciencia religiosa* de un grupo, un pueblo, una cultura, ha condicionado la *conciencia de superioridad* de ese grupo, de ese pueblo o de esa cultura. Porque desde el momento en que un pueblo se considera el elegido y el preferido por Dios, desde ese momento se considera superior a los demás. Y, por tanto, es un pueblo que humilla a los demás, aun cuando (en el mejor de los casos) los trate con la debida educación. Y sabemos que esto ha pasado y sigue pasando incluso en el caso de pueblos que, desde el punto de vista político y económico, son pueblos que no tienen muchos motivos para enorgullecerse. Lo que estoy diciendo es tan fuerte que, como sabe cualquier persona culta, el etnocentrismo de la cultura occidental ha estado determinado, en gran medida, por la

conciencia religiosa. Europa ha pensado, durante siglos, que sus límites geográficos y culturales, eran los límites que separaban la verdad del error, el bien del mal, la salvación de la perdición. Esto ha sido tan fuerte y tan determinante que, condicionados por esta conciencia de superioridad religiosa, los europeos se sintieron un día con derecho a invadir a los pueblos de América y África, para "salvar" a los ignorantes y salvajes (indios o negros), que tenían que sentirse agradecidos por lo mucho bueno que les llevaba Europa, por más que Europa se trajera las riquezas naturales que aquellas gentes tenían. Por lo demás, la triste historia de las mil confrontaciones entre pueblos y culturas de religión distinta no hace sino confirmar lo que acabo de decir.

#### El título de "ekklesía"

Pero en todo esto hay un matiz que parece decisivo. Como es sabido, el título que más utiliza el Nuevo Testamento para referirse a la comunidad cristiana no es *laós*, sino *ekklesía*<sup>41</sup>. Los autores cristianos tomaron esta palabra, según parece, del judaísmo apocalíptico<sup>42</sup> y ciertamente con influencia del vocabulario de los cristianos helenistas, que así asumieron un vocablo profano y político para referirse a la comunidad creyente<sup>43</sup>. Ahora bien, lo importante aquí es saber que, en la cultura helenista, la *ekklesía* era la asamblea de los ciudadanos libres, los ciudadanos en plenitud de derechos de la *pólis*, (ciudad). De manera que probablemente los pobres y, por supuesto, los esclavos no tuvieron jamás papel alguno ni representatividad en la asamblea (*ekklesía*)<sup>44</sup>. Esto es cierto hasta tal punto que, como se ha dicho, la *ekklesía* judía, de manera semejante a la pagana, estaba considerada como "el foro del prestigio social"<sup>45</sup>. Por eso, sin duda, W. K. C. Guthrie concluye que, en el "Estado ideal", tal como lo pensaba Platón, es la clase militar la que

41. G. H. SCHLIER, *Eclesiología del Nuevo Testamento*, en *Myst. Stud.*, IV 1, 160-161.

42. G. K. STENDHAL, *Kirche im Urchristentum*, en *RGG* III, 1299; P. STUHL-MACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen, 1965, 210-211.

43. Cf. W. SCHRAGE, "Ekklesia" und "Synagoge", *ZThK*, 60 (1963), 178-202.

44. Cf. *Ekklesia*, en *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. III, Stuttgart, 1997, 934-936, con bibliografía en col. 936.

45. K. BERGER, *Kirche. I. Altes Testament und Frühjudentum*, en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 18 (1989), 201.

tiene la reputación más elevada, mientras que la población entera de la "ciudad de los cerdos" se convierte en la tercera clase, la que no posee parte alguna en el gobierno<sup>46</sup> y, por tanto, en la asamblea que decidía los asuntos. Es evidente, por tanto, que, en aquella cultura, hablar de *ekklesia* era hablar de ciudadanos selectos, las personas dignas que estaban por encima de la plebe, exactamente los que en los evangelios son designados como el *ócblos*.

Ahora bien, si (según los evangelios) Jesús sintonizó espontáneamente con el *ócblos*, mientras que tuvo sus diferencias con los discípulos y apóstoles, en los escritos siguientes del Nuevo Testamento, precisamente cuando se empieza a hablar de la Iglesia, nos encontramos con un modo distinto de plantear las cosas. Quiero decir lo siguiente: ya desde el Nuevo Testamento, el origen de la Iglesia se pone en la comunidad de "discípulos" de Jesús y, más concretamente, en los "apóstoles". No me detengo aquí en las precisiones que se suelen hacer para matizar las diferencias que hay entre los diversos evangelistas cuando hablan de "discípulos" y "apóstoles"<sup>47</sup>. Sea lo que sea de esas diferencias, el hecho es que el origen del Reino de Dios estuvo estrechamente ligado al pueblo, mientras que el origen de la Iglesia se vinculó muy pronto, no al pueblo sencillo y sin representación alguna, sino al "discipulado" y al "apostolado".

No hay que discurrir mucho para darse cuenta de que, detrás de esta manera de hablar, hay una teología que entiende a la Iglesia, no sólo como el pueblo "escogido", sino que además, dentro de esa Iglesia, su origen y su fundamento se sitúa en una nueva y más particular elección, en el pequeño grupo de los más escogidos, los apóstoles, que fueron considerados como los primeros y los *preferidos* entre los "santos". Ahora bien, todo esto quiere decir que la Iglesia se consideró a sí misma como la comunidad de los "selectos", que además tenía su origen y su fundamento en el pequeño grupo de los "más selectos". Así, nos encontramos con una manera de pensar que, de hecho, resulta muy distinta de lo que dicen los evangelios sobre los orígenes y el significado del Reino de

6. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, Madrid, 1990, 430.

47. Un excelente resumen de las posturas de los diversos evangelios a este respecto, en J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, 158-164, con bibliografía abundante. En cuanto al evangelio de Marcos, cf. J. MATEOS, *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Madrid, 1982, con bibliografía.

Dios, en el que no tuvieron entrada los que, por el motivo que sea, se consideraban los "selectos". Naturalmente, esto obliga a pensar. Sobre todo, si tenemos en cuenta lo que dice el concilio Vaticano II sobre "la fundación" de la Iglesia<sup>48</sup>. El concilio no dice que Jesús fundó la Iglesia. Lo que afirma es que la "inició" o la comenzó (*initium fecit*) "predicando la buena noticia del Reino de Dios"<sup>49</sup>. Es decir, se establece una relación directa entre el Reino, que predicó Jesús, y la Iglesia.

Pero aquí precisamente nos encontramos con dos dificultades serias. En primer lugar, como hemos visto detenidamente en el capítulo 9, los que acogieron el Reino, sin la menor dificultad, fueron las pobres gentes del "pueblo" (*ócblos*), mientras que los "discípulos" y los "apóstoles" tuvieron serios problemas para entender lo que significa el Reino<sup>50</sup> y para entrar en él. Hasta el punto de que Jesús les tuvo que advertir seriamente que si no cambiaban y se hacían como niños no podían entrar en el Reino. En segundo lugar, no puede ser casual que, en el conjunto de los escritos del Nuevo Testamento, precisamente cuando se empieza a hablar de la Iglesia (*ekklesia*), se empieza también a dejar de hablar del Reino de Dios y del "pueblo", en su sentido despreciable, el *ócblos*, que fue el que acogió enseguida el mensaje del Reino y se entusiasmó con él. Sólo en el libro de los Hechos, obra del evangelista Lucas, se habla de la *Iglesia*<sup>51</sup>, del *Reino de Dios*<sup>52</sup> y del *pueblo* como *ócblos*<sup>53</sup>. Pero se utilizan estos tres términos de manera que ni el Reino ni la Iglesia aparecen ya relacionados con el *ócblos*. Porque sólo en dos textos se habla de la comunidad cristiana como *ócblos* (Hch 1, 15; 11, 24) y en un caso nada más

48. "Ecclesiae sanctae mysterium in eiusdem fundatione manifestatur". LG 5, 1.

49. "Dominus enim Iesus Ecclesiae suae initium fecit praedicando... adventum scilicet Regni Dei". LG 5, 1.

50. Recuérdese lo explicado, en el capítulo 8, sobre el sentido que se ha de dar a Mc 4, 11. Las palabras de Jesús, en este caso, significan que sus adversarios estaban incapacitados para entender las parábolas. Tal es el sentido que tienen las parábolas como "revelación" y "ocultamiento", a la vez, de lo que representa el Reino. En todo caso, ese texto no quiere decir necesariamente que los discípulos eran quienes comprendían el significado del Reino.

51. Hch 5, 11; 8, 1. 3; 9, 31; 11, 22. 26; 12, 1. 5; 13, 1; 14, 23. 27; 15, 3. 4. 22. 41; 16, 5; 18, 22; 20, 17. 28.

52. Hch 1, 3; 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 26; 28, 23. 31.

53. Hch 1, 15; 6, 7; 8, 6; 11, 24. 26; 13, 45; 14, 11. 13. 14. 18. 19; 16, 22; 17, 5. 8. 13; 19, 26. 33. 35; 21, 27. 34. 35; 24, 12. 18.



se relaciona al *óchlos* con la *ekklesia* (Hch 11, 26). En todos los demás pasajes, en donde el libro de los Hechos utiliza el término *óchlos*, se habla simplemente de "gentío" o masa del pueblo indiferenciado<sup>54</sup>. Por otra parte, la relación de la Iglesia con el Reino no aparece expresamente afirmada. Sólo en Hch 1, 3 se indica que Jesús les habló del Reino de Dios a los apóstoles. En los demás textos, lo único que se dice es que Felipe (Hch 8, 12) o Pablo predicaban el Reino de Dios. Pablo lo hacía con los judíos (Hch 19, 8), con los presbíteros (Hch 20, 25), con los creyentes (Hch 14, 22) o con los que buscaban la fe (Hch 28, 23. 31). A partir del libro de los Hechos, el Reino de Dios, tal como lo presentó Jesús (según los evangelios sinópticos) desaparece del Nuevo Testamento. Como desaparece igualmente el "pueblo" en el sentido despectivo que indica inequívocamente el término *óchlos*. El centro de las atenciones y preocupaciones lo ocupa desde entonces la *ekklesia* y con ella el *laós tou Theou*, el pueblo elegido. La comunidad de los creyentes, como se ha dicho acertadamente, "tenía conciencia de ser el grupo reclutado y escogido por Dios, que estaba destinado por él a ser el centro y el punto de cristalización del Israel escatológico llamado ahora por Dios"<sup>55</sup>.

Tres consecuencias se siguen, casi inevitablemente, de todo lo que acabo de explicar sobre la relación entre la Iglesia y el pueblo:

1) Ya desde los relatos evangélicos, aparece *la enorme dificultad*, que hubo entre los "discípulos" y "apóstoles", para entender lo que significa y exige el Reino de Dios. Esta dificultad se acentúa a partir de la resurrección, es decir desde el momento en que los cristianos obviamente piensan más en el Cristo glorificado y seguramente menos en el Jesús histórico. Esto ocurrió, sobre todo, en las comunidades del ámbito de Pablo y sus colaboradores. Y ocurrió hasta el extremo de que la expresión misma "Reino de Dios" apenas se menciona. Desde este punto de vista, no parece casual que precisamente cuando se organizan los "ministerios" en la Iglesia, entonces es cuando se deja de hablar del Reino de Dios. Como se ha dicho muy bien, "en los evangelios no hay una alusión directa a los ministerios, ya que éstos surgieron en la Iglesia primitiva, mientras que Jesús sólo constituyó una comunidad de discípu-

54. Sólo en Hch 6, 7 se trata de "cantidad", concretamente a los numerosos sacerdotes judíos que aceptaban la fe cristiana.

55. J. ROLOFF, *Ekklesia*, en H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, 1254.

los como preparación del Reino"<sup>56</sup>. No parece que se saquen las cosas de quicio si se afirma que, desde los "apóstoles" de los relatos de los evangelios hasta los "ministros" de la Iglesia primitiva, existió y se fue acentuando la dificultad para entender y vivir el significado que Jesús le dio al Reino de Dios.

2) La rápida desaparición del "pueblo" (en su sentido más elemental y simplemente sociológico), de los escritos del Nuevo Testamento, expresa que la gente sin más, *el pueblo* pobre e ignorante, ha sido (y sigue siendo) "objeto" de las preocupaciones y desvelos de la Iglesia, pero no ha sido ni es "sujeto" con capacidad de reflexión y, sobre todo, de decisión en la Iglesia. Como muy bien ha escrito J. B. Metz, "el pueblo eclesial, hoy, ¿es sujeto de una historia nueva semejante y, en este sentido, Iglesia? Solemos hablar de Iglesia popular (*Volkskirche*), de religión popular (*Volkreligion*), de catolicismo popular (*Volkskatholizismus*). Pero, ¿qué tiene que ver todo eso realmente con la Iglesia, con la Iglesia de Jesucristo? Hoy somos más conscientes que en otros tiempos de la enorme ruptura existente entre la fe efectiva del pueblo y la fe oficial de la Iglesia, entre la religión del pueblo y la ortodoxia eclesiástica"<sup>57</sup>.

3) *La eclesiología se ha elaborado a partir del "discipulado" y del "apostolado", pero no a partir del "pueblo"*. Y cuando en teología se ha hablado del pueblo, para explicar a la Iglesia, se trata siempre del "pueblo de Dios", el pueblo elegido. Pero nunca se piensa en lo que, sin duda alguna, pensó ante todo Jesús: en el pueblo sin más, la gente que pasa hambre, que trabaja, que enferma y pasa dificultades en la vida, la gente que no representa nada, los que son como niños, los últimos, los que carecen de dignidad social, cultural y religiosa. Jesús explicó el Reino de manera que esa gente fue la que lo entendió y se entusiasmó con el mensaje. El concilio Vaticano II dijo que Jesús inició la fundación de la Iglesia anunciando el Reino (LG 5, 1). Pero el hecho es que cuando la Iglesia empezó a actuar de verdad, en ella ya no tenía significación (y menos aún influencia) el *óchlos*, sino que el centro lo ocupaban los "discípulos" y los "apóstoles", o sea los que, según los evangelios, "tenían que cambiar", si es que querían de verdad entrar en el Reino. En este sentido,

56. J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, 166.

57. J. B. METZ, *Iglesia y pueblo. El olvidado sujeto de la fe*, en *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979, 149-150.

parece que no resulta exagerado decir que si, en el Vaticano II, la eclesiología del pueblo *de Dios* representó una renovación decisiva para la Iglesia, ha llegado la hora de que la eclesiología del *pueblo* sencillamente sea el cambio que la Iglesia más necesita, por más miedo que se le tenga a semejante cambio. Al decir esto, no se trata de negar el papel que tiene la jerarquía eclesiástica en la Iglesia. Se trata de caer en la cuenta de que si la Iglesia quiere hacer hoy presente el mensaje de Jesús, lo primero que tiene que dejar muy claro es que el pueblo representa para ella lo mismo que representó para Jesús. Por tanto, dejar muy claro que el pueblo ocupa el centro mismo del sistema organizativo de la Iglesia y de sus preocupaciones y proyectos. Otra cuestión es cómo articular, en la práctica, esta centralidad del pueblo con la misión que tienen en la Iglesia los obispos y ministros ordenados. Seguramente aquí nos encontramos con una de las tareas más urgentes de la teología en los próximos decenios.

### El poder en la Iglesia

Insisto en que, quien no tiene debidamente resuelto el *problema del poder*, tendrá siempre serias, muy serias, dificultades para entender y para vivir lo que representa el Reino de Dios. Que esto ha ocurrido en la Iglesia, desde sus mismos orígenes, es cosa que cualquiera advierte en los problemas y dificultades que tuvo Jesús con los apóstoles, precisamente porque aquellos hombres tenían apetencias de ser los primeros, es decir, de estar por encima de los demás. El hecho de que Jesús se enfrentara, en diversas ocasiones, con los discípulos porque discutían quién era el primero (Mc 9, 33-37; Mt 18, 1-5; Lc 9, 46-48), porque apetecían los primeros puestos (Lc 22, 24-27 par), porque no entendían que el Mesías terminase su vida en el fracaso mayor (Mt 16, 22-23 par), hasta el punto de que Jesús tuvo que decirles seriamente que de ninguna manera podían pretender parecerse a los que ejercen el poder sobre los pueblos (Mc 10, 42-54 par), todo esto expresa con fuerza que las comunidades cristianas, en las que se conservaron los recuerdos y palabras de Jesús, vieron que uno de los problemas más profundos que tiene la Iglesia es el problema del ejercicio del poder. La cuestión no está en que en la Iglesia haya o no haya dirigentes o responsables, con el poder que les corresponde para el desempeño de su función. El problema está

en el modo de ejercer el poder en la comunidad de los seguidores de Jesús.

Digo esto porque aquí es decisivo tener presente que el ejercicio del poder es tanto más peligroso cuanto el motivo, que se aduce para ejercer el poder, es más noble. Es decir, en la medida en que la "legitimación" del poder es más elevada y, por eso, más intocable, en esa misma medida el poder puede resultar (y con frecuencia resulta) más problemático y más peligroso. El que ejerce el poder en nombre de la patria, en nombre del pueblo o por otros motivos similares, tiene evidentemente una seguridad y una consistencia, que, por una parte, afianza al poder mismo. Pero que, por otra parte, se presta a que, en nombre de la patria o del pueblo, se tomen decisiones o se hagan cosas que pueden resultar gratificantes para quien ejerce el poder y lesivas para la patria o el pueblo. Y es que, cuando *el ejercicio* del poder se confunde (en la práctica, no en teoría) con *el origen* de ese poder, existe la constante amenaza de que todo lo que parece bueno para ejercer el poder con más eficacia, se considere por eso mismo como lo que necesita y lo que quiere el pueblo que es el origen o legitimación del poder en cuestión. Es evidente que, cuando el origen del poder y la legitimación del poder es Dios, entonces el ejercicio del poder puede traducirse en formas de comportamiento y en toma de decisiones que sean, *de facto*, las más lesivas para quien se siente (por sus convicciones religiosas) sometido a ese poder. Y la razón es clara: el que identifica su propia voluntad (el ejercicio del poder) con la voluntad de Dios (el origen de ese poder) está siempre expuesto a pensar que Dios quiere lo que él quiere. Y como, por otra parte (desde las creencias religiosas) no hay cosa más sublime en esta vida que hacer la voluntad de Dios, entonces nos encontramos con personas o instituciones que tienen el firme convencimiento de que lo más grande y lo más importante, que se puede hacer en este mundo, es someterse a lo que tales personas o instituciones deciden. Por todo esto, me parece a mí, Jesús se dio cuenta enseguida del peligro que entraña el poder religioso. Y esto, sin duda alguna, explica por qué los conflictos, que tuvo Jesús, no se provocaron por enfrentamientos con las autoridades romanas, sino por las cosas que hizo y dijo contra el modo de ejercer el poder que tenían los dirigentes religiosos del judaísmo de entonces.

Seguramente, ahora se comprende mejor que Jesús, en la convivencia con los discípulos, fuera tolerante con ellos en todo, menos en lo que ya he dicho: en cuanto afectaba o rozaba el problema de los privilegios,

los títulos, las preferencias, la mayor o menor importancia de cada uno, etc. Con esas cosas, Jesús no transigió. Porque todo eso es lo más peligroso que hay en la vida. Y la razón es clara: porque todo eso, antes o después, se convierte en agresiones a la vida y a la dignidad de los seres humanos.

### Un problema que se agravó con el tiempo

Pero el hecho es que el problema del poder se planteó en la Iglesia desde sus mismos orígenes: la comunidad de discípulos de Jesús. Y, como es fácil suponer, con el paso del tiempo se fue acentuando el mismo problema. Ya he recordado el texto de la primera carta de Pedro, en donde se les advierte a los dirigentes de la Iglesia que no ejerzan el poder con despotismo (*katakryiontes*) (1 Pe 5, 2-3). Exactamente lo mismo que Jesús les había prohibido a los discípulos. Si esto fue motivo de advertencia, incluso de prohibición, es que se hacía.

En los tiempos que siguieron, las cosas se fueron complicando en este sentido. Voy a dar pocos datos, pero sobradamente elocuentes. En la primera mitad del siglo tercero, la *Didaskalia* exalta al obispo hasta tal punto que lo compara con Dios y hasta lo sitúa en el lugar de Dios. En este sentido, los textos del didascalista resultan sorprendentes: "El primer sacerdote y levita para vosotros es el obispo; él es el que os imparte la palabra y es vuestro mediador...; él reina en el lugar de Dios y ha de ser venerado como Dios, porque el obispo os preside en representación de Dios"<sup>58</sup>. Y más adelante: "Estimad al obispo como la boca de Dios"<sup>59</sup>. Más aún: "Amad al obispo como padre, temedlo como rey, honradlo como Dios"<sup>60</sup>. Por eso, es propio del obispo la *potestas* o *exousía* que ejerce como Dios. Lo dice así literalmente la *Didaskalia*: "Juzga, obispo, con potestad como Dios"<sup>61</sup>. Es importante saber que este documento de origen sirio, que era una recopilación de normas para la organización de las comunidades, tuvo una amplia difusión, no sólo en las iglesias orientales, sino incluso en occidente<sup>62</sup>. Pero lo que llama la atención y hasta impresiona, en los textos que acabo de citar, es la utilización del

58. *Didask.*, XXVI, 4, ed. Funk 104.

59. *Didask.* XXVIII, 9, ed. Funk 110.

60. *Didask.*, XXXIV, 5, ed. Funk 118.

61. *Krine oim. ó epískope. metá exousías ós Theós. Didask.*, XII, 1, ed. Funk 49.

santo nombre de Dios para otorgar a las decisiones del obispo una fuerza incuestionable o, lo que es lo mismo, una respuesta de sometimiento y obediencia sin discusión posible. Y es que, a mediados del siglo III, la sacralización del ministerio eclesiástico, concretamente del episcopado, había llegado a tal punto que, por ejemplo, Cipriano de Cartago ya no habla de "servicio", sino que lo propio de los dirigentes de la Iglesia es el *honor*, la *dignitas* y la *potestas* (honor, dignidad y potestad)<sup>63</sup>.

Así las cosas, nada tiene de extraño que, siglos más tarde, el papa Gregorio VII (s. XI) organizara el gobierno de la Iglesia de forma que, según la afirmación de Congar, "obedecer a Dios significa obedecer a la Iglesia, y esto, a su vez, significa obedecer al papa y viceversa"<sup>64</sup>. La expresión más chocante de tal mentalidad es el *Dictatus Papae*, del mismo Gregorio VII, que contiene 27 axiomas contundentes sobre el primado de soberanía pontificia, entre los que se puede leer, por ejemplo, que "sólo el papa tiene derecho a que le besen los pies todos los príncipes"<sup>65</sup>. Este planteamiento, llevado hasta sus últimas consecuencias, conduce derechamente a la afirmación final de la bula *Unam sanctam*, de Bonifacio VIII (s. XIV): "Declaramos, afirmamos, definimos que someterse al Romano Pontífice es absolutamente necesario a toda creatura humana para salvarse"<sup>66</sup>.

Es evidente que, en nuestro tiempo, no se hacen ya afirmaciones de este tipo. Pero, ¿significa eso que el problema del ejercicio del poder ya está resuelto en la Iglesia, si pensamos en este asunto desde lo que representa y exige el Reino de Dios? Hay un dato que resulta elocuente: en el capítulo tercero de la *Constitución* sobre la Iglesia, del concilio Vaticano II, al presentar la "constitución jerárquica de la Iglesia", aparece una

62. Para una información básica, cf. G. SCHÖLLGEN, *Didaskalia*, en *Lex. für Th. un Kirche*, (5 ed.), vol. III, 210-211.

63. Cipriano, *Epist.* 15, 1, ed. Hartel: CSEL 514, 5; *Epist.* 16, 3, CSEL 519, 17; *Epist.* 17, 2, CSEL 522, 5; *Epist.* 33, 1, CSEL 566, 3; *Epist.* 37, 2, CSEL 577, 7; *Epist.* 43, 3, CSEL 592, 26.

64. Y. CONGAR, *Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformen des 11. Jahrhunderts*, en J. DANIELOU, H. VORGRIMLER, *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Freiburg, 1961, 215.

65. Así en el n. 9. Cf. H. KÜNG, *El Cristianismo. Esencia e Historia*, Madrid, 1997, 394.

66. "Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus omnino esse de necessitate salutis". DS 875.

sola vez la palabra *servicio*<sup>67</sup> y 16 veces la palabra *potestas* (poder)<sup>68</sup>. Esta potestad se presenta como "plena", "suprema" y "universal", tanto en el caso del papa<sup>69</sup> como en el de los obispos<sup>70</sup>. Está claro, por tanto, que, también en la enseñanza oficial de la Iglesia de nuestro tiempo, lo que se destaca en el ejercicio del ministerio jerárquico es el poder. El ejercicio de este poder, tanto en la mentalidad de los que lo tienen, como en la conciencia de los que se someten a él, es la expresión de la voluntad de Dios. Lo cual quiere decir que, según el discurso eclesial, *mediación indispensable (no la única, pero sí enteramente necesaria) entre los creyentes y Dios es la aceptación y la obediencia al poder que ejerce la jerarquía y tal como lo ejerce la jerarquía de la Iglesia.*

### Consecuencias de esta forma de ejercer el poder

La forma de ejercer el poder que acabo de explicar es asumida normalmente por los cristianos como "lo que tiene que ser". Ahora bien, esto lleva consigo tres consecuencias que se siguen inevitablemente desde el momento en que las cosas se ven y se aceptan de esa manera:

1. Esta forma de ejercer el poder en la Iglesia *no coincide con lo que Jesús dijo sobre el Reino de Dios*. Es decir, esta forma de entender lo que es la Iglesia, y cómo tienen que comportarse los dirigentes de la Iglesia, no coincide con el centro mismo del Evangelio. Porque quienes se presentan y actúan de manera que afirman tener un poder que toca donde nadie puede tocar, en la intimidad de la conciencia, es decir, allí donde cada ser humano se ve a sí mismo como una persona digna o, por el contrario, como un ser despreciable, es evidente que no se presentan ni actúan "como niños", que es la exigencia fundamental para entrar en el Reino de Dios. Lo que ocurre es que, quienes nos consideramos con tal dignidad y con tal poder, para no vernos en contradicción con el Evangelio, tenemos la instintiva tendencia de interpretar las palabras de Jesús como exigencias "espirituales", en el sentido de ser y aparecer como personas humildes y sencillas, inocentes y bondadosas. Pero ahí precisamente es donde está la trampa, en la que tenemos el peligro de caer

67. LG 18, 1.

68. LG 18, 1; 19; 22, 2. 3. 3. 3. 3; 24, 2; 27, 1. 1. 1. 2. 2; 28, 2.

69. LG 22, 2.

70. LG 22, 3.

los "hombres de Iglesia", es decir, todos los que, por el ministerio del Orden, hemos sido constituidos en ministros de la comunidad de los creyentes. O quizá también ahí está la escapatoria por la que nunca escapamos de nuestra posible (y quizá probable) contradicción. Porque cuando Jesús se refirió, repetidas veces, al tema de los niños o cuando exigió la renuncia a los primeros puestos, a las vestimentas singulares y solemnes, a los títulos de honor, a las reverencias y dignidades (Mc 12, 38-40; Lc 20, 45-47; Mt 23, 1-7), no se refería ni sólo ni principalmente a sentimientos íntimos del alma, sino a formas de comportamiento, que eran hechos públicos y que representaban una determinada manera de hacerse presentes en la sociedad y en la vida en general.

En este sentido es sorprendente la cantidad de títulos, que utilizamos los clérigos con toda naturalidad, y que están estrictamente prohibidos por el Evangelio: padre, abad, papa, maestro, doctor, señor (y más aún "monseñor") (Mt 20, 26-27; 23, 7-8. 11; Mc 9, 35; 10, 43-44; Lc 22, 25; Jn 15, 13-15). Por lo que dicen estos textos, se ve claramente que todavía menos está permitido utilizar los títulos de "excelencia", "eminencia" o "reverencia". Porque, en todo esto, no se trata de un problema de palabras, de vestirse de esta manera o de la otra, de hacer o no hacer tales gestos. A cualquiera se le ocurre que Jesús no iba a poner tanto empeño en cosas que pueden parecer verdaderas tonterías. Nada de eso. Porque se trata de un asunto muy serio. Se trata de que todo eso, que Jesús denuncia o prohíbe, *son los signos externos del poder mal ejercido, los signos del poder dominador, el poder que se impone y termina oprimiendo*. Lo cual quiere decir que donde se dan esos signos, eso es la señal palpable de que funciona ese tipo de poder. Esto ocurría en el judaísmo del tiempo de Jesús. Y esto sigue ocurriendo, con frecuencia, en la Iglesia hasta nuestros días.

2. Esta forma de ejercer el poder en la Iglesia lleva consigo el *constante peligro de agresión a la intimidad de las personas*. Por la sencilla razón de que, al ser un poder que toca donde nadie más que Dios puede tocar, o sea en nuestra conciencia y en sus raíces más inconscientes, inevitablemente resulta ser un poder que termina manipulando los sentimientos de culpa, que todos llevamos en nuestra intimidad más secreta. Y quiero dejar muy claro que normalmente semejante manipulación se realiza sin que nos demos cuenta de ello los que hacemos eso, quizá con más frecuencia de lo que nos imaginamos. Hay cosas, que pasan a diario en la vida de la Iglesia, y que son más elocuentes de lo que algunos

piensan. En este sentido, Carlos Domínguez ha escrito: "con demasiada frecuencia parece como si para situarse en la presencia de Dios se hiciera necesario, a modo de primera instancia, confesar la propia culpa. Como si Dios, al hacerse presente en nuestras vidas, exigiera a modo de requisito previo la confesión de nuestra pequeñez y de nuestra indignidad. Sólo cumplida esa condición, que vendría como a situar las cosas "en su sitio", se haría ya posible el establecimiento de la comunicación"<sup>71</sup>. Quien sabe lo extremadamente delicado y complejo que es el tema de la culpa<sup>72</sup> y, sobre todo, quien ha sufrido o sigue sufriendo las consecuencias destructivas de una conciencia obsesionada con sus propias culpas, sabe perfectamente las dosis increíbles de sufrimiento humano que generamos los que nos creemos investidos con el poder inquestionable que otorga la facultad de declarar culpable o inocente, *ante Dios y ante la propia conciencia*, a cualquier persona.

Pero hay más. Porque no se trata sólo del sufrimiento de las personas religiosas. Se trata, además, de que toda manipulación en la conciencia termina manipulando también, y hasta pervirtiendo, la imagen de Dios. Esto es sencillamente dramático. Porque "hemos estampado la firma de Dios debajo de nuestros temores y angustias haciéndole autor de prohibiciones sin cuento, que no son muchas veces sino las prohibiciones de nuestro inconsciente frente a las temidas pulsiones. A nuestros miedos les hemos dado la categoría de leyes divinas; frente a nuestros deseos mal contenidos hemos situado a un Dios controlador, nuestro narcisismo herido ha creado un Dios soporte que intenta garantizar nuestro absolutismo perdido; para asegurar el sometimiento a oscuros ideales echamos mano de un Dios exigente y nunca satisfecho. Dios se asfixia con nuestras leyes, se angustia con nuestras intransigentes exigencias, se muere en nuestras autoagresiones, se siente manoseado en muchas de nuestras motivaciones religiosas"<sup>73</sup>.

Pero la cosa no para ahí. Porque el poder puede convertirse en una fuerza de voracidad insaciable. Y llega hasta querer controlar, a toda costa, lo más personal de cada ser humano. Me refiero concretamente a la sexualidad. Sabemos, en efecto, que cuanto más autoritario pretende ser

<sup>71</sup> C. LOMÍNGUEZ, *Creer después de Freud*, Madrid, 1991, 140.

<sup>72</sup> Remito al excelente capítulo que dedica C. Domínguez a este asunto. O.c., 140-169.

<sup>73</sup> C. DOMÍNGUEZ, o.p., 168-169.

el ejercicio del poder, mayor atención y más interés pone en el control sexual de sus subordinados. De ahí que resulte prácticamente imposible dar con una tiranía política o religiosa, de izquierdas o de derechas, que haya descuidado o descuide la vigilancia y el control del deseo sexual de quienes pretende como sometidos<sup>74</sup>. "En definitiva, se trata, para quien pretenda mantener un poder sobre los otros, de detentar la posición que una vez ocupó en la infancia de cada cual aquel padre imaginario que figuraba como monopolizador del placer y prohibidor del acceso al mismo"<sup>75</sup>. Y lo peor es que todo eso se hace con la conciencia y con la seguridad del que está persuadido de que eso es lo que Dios quiere. El que cumple este desagradable papel en la vida no lo hace por maldad. Todo lo contrario. Lo hace porque tiene la firme convicción de que es eso lo que tiene que hacer. Hasta el punto de que si no fuera intransigente, precisamente en esa materia, se sentiría como un mal ministro del Señor. Y esto funciona así lo mismo en el que lo manda que en el que se somete a lo mandado. Porque también el que acepta esta forma de poder, y se somete libremente a él, llega a sentirse como un miserable si no cumple escrupulosamente lo que se le dice. Más aún, si no ama y quiere lo que se le dice. Porque, como se ha dicho acertadamente, la obra maestra del poder consiste en hacerse amar, de tal manera que así se propaga la sumisión, que llega a convertirse y manifestarse, entre grandes sectores de la población, en verdadero deseo de sumisión<sup>76</sup>.

5. Esta forma de ejercer el poder en la Iglesia tiene, por último, una consecuencia que, a mi modo de ver, es la más perjudicial para la misma Iglesia en este momento. Me refiero a *la imposibilidad de ser coherente en la defensa y en la puesta en práctica de los derechos humanos*. Cuando hablo de "imposibilidad", me refiero a la imposibilidad "práctica", no meramente teórica o doctrinal. Porque cuando hablamos de derechos humanos, hablamos de cosas prácticas, de situaciones concretas que tocan a lo concreto de la vida, no de teorías. Por supuesto, en el terreno de las afirmaciones puramente doctrinales, las autoridades eclesiásticas se desenvuelven con una soltura aceptable, por lo menos a primera vista. En este sentido, se han publicado recientemente dos libros importantes, uno

<sup>74</sup> P. LEGENDRE, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, París, 1974.

<sup>75</sup> C. DOMÍNGUEZ, *Celibato, género y poder*, en Carmen BERNABÉ (ed.), *Cambio de paradigma. género y eclesiología*, Estella, 1998, 112-113.

<sup>76</sup> Cf. P. LEGENDRE, *L'amour du censeur*, París, 1974, 5.

relativo a las enseñanzas de la Iglesia sobre derechos humanos desde Juan XXIII hasta Juan Pablo II<sup>77</sup> y otro que recoge las numerosas intervenciones de los representantes de la Santa Sede en los foros internacionales de los últimos decenios sobre derechos humanos<sup>78</sup>. El fruto más logrado (aunque resumido) de esta ya larga doctrina magisterial ha sido el excelente mensaje para la Jornada de la Paz (día 1 de enero), que el papa Juan Pablo II ha dedicado, en 1999, a los derechos humanos<sup>79</sup>. Pero hay algo que sorprende en toda esta doctrina. En el citado mensaje, el papa se dirige a los "responsables políticos y guías religiosos de los pueblos"<sup>80</sup>. Pero en ningún momento habla de la Iglesia. Por eso, al leer este documento papal, se tiene inevitablemente la impresión de que el pontífice se dirige a los demás. No parece que piense en sí mismo. Ni en el Estado del que él es jefe. Ni en la institución religiosa que él mismo gobierna. Lo más seguro es que el papa da por supuesto que todo lo que dice, en su mensaje a los demás, ya se cumple en la Iglesia<sup>81</sup>.

Pero ahí precisamente es donde está el problema. La autoridad eclesiástica se considera a sí misma como un poder doctrinal para el mundo entero. Por eso piensa que tiene el deber de enseñar a los demás lo que tienen que hacer en materia de derechos humanos. Pero ella no lo hace. Y la prueba más clara es que, por lo menos hasta 1995 (es la última información que poseo), la Santa Sede no había firmado o ratificado las convenciones generales sobre los derechos económicos, sociales y culturales<sup>82</sup>, ni sobre los derechos civiles y políticos<sup>83</sup> que se afirman en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948. Y sospecho fun-

77. G. FILIBECK, *Human Rights in the Teaching of the Church from John XXIII to John Paul II*, Vaticano, 1994.

78. R. R. MARTINO, *Serving the Human Family. The Holy See at the Major United Nations Conferences*, Nueva York, 1997.

79. *Paz y Derechos Humanos*, Vida Nueva, n. 2167, 2 enero 1999, pgs. 23-28.

80. O.c., n. 1, pg. 24.

81. J. M. CASTILLO, *Iglesia y Derechos Humanos*, Madrid, 1999, 8.

82. Pacto internacional relativo a los derechos económicos, sociales y culturales (16.XII.1966), puesto en vigor el 3.I. 1976 y ratificado por 131 Estados. *International Instruments relating to Human Rights. Classification and status of ratifications as of 1 January 1995*, publicado por el director de investigación en la Secretaría General del Instituto Internacional de Derechos Humanos de Estrasburgo, en el *Human Rights Law Journal* (1.I.1995), n. 1, pg. 80.

83. Pacto Internacional relativo a los derechos civiles y políticos (16.XII.1966), puesto en vigor el 23.III.1976 y ratificado por 129 Estados. O.c., n. 2, pg. 80.

dadamente que la administración vaticana no ha ratificado, en los últimos años, estos documentos. Dicho más claramente, la dirección de la Iglesia no ha firmado la citada *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Lo cual es comprensible. Porque la Iglesia católica, tal como está organizada y tal como de hecho funciona, no puede aceptar el texto íntegro de la *Declaración*. Porque no puede aceptar la igualdad efectiva y real de hombres y mujeres. Ni la libertad de expresión y enseñanza sin recortes. Ni las garantías jurisdiccionales en el enjuiciamiento de las personas o en la aplicación de las medidas disciplinarias. Ni la participación de todos los miembros de la Iglesia en la designación de los cargos eclesiásticos. Y la lista de cosas que la Iglesia no puede aceptar, en lo referente a derechos humanos, se podría alargar mucho más.

Naturalmente, la pregunta que a cualquiera se le ocurre es muy clara: ¿por qué esta resistencia de la institución eclesiástica para aceptar en sí misma unos derechos que está exigiendo a los demás? El canon 331 del actual *Código de Derecho Canónico* dice que el Romano Pontífice tiene, "en virtud de su función, potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia, y que puede ejercer siempre libremente". El canon, por tanto, no establece, al menos en principio, límites a la potestad del papa dentro de la Iglesia. Lo cual queda aún más claro en el canon 333, párrafo tercero, donde se establece que "no cabe apelación ni recurso contra una sentencia o un decreto del Romano Pontífice". Más aún, el canon 1404 afirma taxativamente: "La Primera Sede por nadie puede ser juzgada". Lo que significa que la persona del Pontífice se halla fuera de cualquier foro, eclesiástico o civil, ya que no hay ninguna autoridad superior a él que pueda juzgarle<sup>84</sup>. Y para que no quede posibilidad alguna de limitar la potestad papal, el canon 1.372 dispone que "quien recurra al Concilio Ecuménico o al Colegio de los Obispos contra un acto del Romano Pontífice, debe ser castigado con una censura". Sin duda alguna, los cánones que acabo de citar nos presentan un tipo de institución que, en realidad, está organizada y funciona de acuerdo con un sistema de gobierno que a lo que más se parece es a lo que siempre se ha considerado como una "monarquía absoluta".

84. Esto exactamente es lo que dice el comentario al canon, en la edición (aprobada por la autoridad eclesiástica competente) de la BAC, Madrid, 1983, pg. 689. La expresión "Primera Sede" indica, ante todo, al Romano Pontífice, según el canon 361.

Ahora bien, en una monarquía absoluta el principio determinante del gobierno no es la defensa de los derechos de las personas, sino el sometimiento de los súbditos a la voluntad del soberano. De ahí que, en la Iglesia, se aceptan los derechos que se consideran aceptables y se rechazan los que no se consideran de recibo. Por otra parte, está claro que, desde el momento en que se establece que "no cabe apelación ni recurso contra una sentencia o un decreto del Romano Pontífice" (c. 333, 3), cualquier miembro de la Iglesia se puede sentir en una situación de indefensión total, porque no tiene apoyo jurídico ni procedimiento legal en virtud del cual pueda defenderse de una posible agresión a sus derechos, ya que cualquier derecho que pueda aducir, aunque esté reconocido en la legislación eclesiástica, siempre se verá expuesto al posible peligro (no meramente hipotético) de una "sentencia" o un "decreto" ante el que "no cabe apelación ni recurso". Esto es lo que se dice en la ley que tenemos que aceptar todos los católicos.

Así las cosas, no hay que sorprenderse de que los procedimientos de las Congregaciones de la Curia Vaticana, de las curias diocesanas o de las nunciaturas resulten, no raras veces, confusos, preocupantes, poco claros, incluso humillantes para la dignidad de las personas y que, por eso, no sean precisamente un modelo de jurisprudencia transparente y ejemplar en el fondo y en la forma de administrar justicia<sup>85</sup>. Por eso

85. Un ejemplo claro en este sentido es el documento que promulgó la Congregación para la Doctrina de la Fe, el día 29 de junio de 1997, para reglamentar los procedimientos en el examen de procesos doctrinales. Una buena información sobre el contenido de este documento, en L. Örsy, *Gerechtigkeit in der Kirche und die Rechtskultur unserer Zeit*: Stimmen der Zeit 216 (1998) 363-374; ID., *Justitia begins at home*: The Tablet, 16.I.1999. Los problemas principales que presenta este documento son: 1) No se establece la debida distinción y separación entre el acusador, el juez y el defensor, lo que puede llevar a que la misma persona que denuncia sea el que juzga y el que ejecuta; pero sabemos que esto es jurídicamente inadmisibles en cualquier Estado de derecho. 2) La Justicia exige la determinación precisa de un delito, es decir, exige que se delimiten cuidadosamente las condiciones en que un acto determinado es delictivo. Pero resulta que el documento citado se limita a sentenciar que serán castigadas las doctrinas "erróneas" o "peligrosas"; pero sabemos que sentenciar cuándo una doctrina es "ligerosa" se presta a apreciaciones que dependen de la mentalidad del delator o del juez. 3) La existencia de condenas (excomuniones) "latae sententiae", es decir, automáticas. Por tanto, condenas a las que no precede un juicio ni, por tanto, existe la posibilidad de defensa.

mismo, los juristas se sorprenden (con toda la razón del mundo) cuando se enteran o caen en la cuenta de que la Iglesia es una "sociedad" donde el poder legislativo, el poder judicial y el poder ejecutivo no están debidamente separados ni garantizados en su mutua independencia. El canon 135, que habla de estos tres poderes, no establece la debida separación de ellos en personas distintas. Porque los tres poderes pertenecen a lo que el *Derecho Canónico* llama la "potestad de régimen" o de "jurisdicción" (canon 129). Y este canon establece que sólo tienen tal potestad los que han recibido el sacramento del orden, o sea (en la práctica) los obispos y los presbíteros. Lo que, naturalmente, da pie a posibles abusos que pueden resultar intolerables, ya que bien puede ocurrir que sea el mismo individuo el que redacta la ley, el que denuncia a un católico por haber quebrantado esa ley, el que luego lo juzga por dicha violación y, finalmente, el que ejecuta la sentencia. "Legalmente" esto es posible, por más que no suele ocurrir en la práctica.

Todo esto tiene sus consecuencias. Por supuesto, el canon 208 afirma que "se da entre todos los fieles una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad". Pero nunca debemos olvidar que la "dignidad" de una persona queda realmente reconocida y garantizada sólo cuando tal dignidad se ve protegida y asegurada por unos "derechos" correspondientes. Ahora bien, de sobra sabemos que, por ejemplo, en la Iglesia no tienen los mismos derechos las mujeres que los hombres. Por tanto, hablar de "verdadera igualdad en cuanto a la dignidad" (entre todos los fieles) es una fórmula que no pasa de ser una afirmación retórica. Porque eso, a la hora de la verdad, no es así. Pero, entonces, si todos los fieles no tienen los mismos derechos. Y si, además, todo queda supeditado a procedimientos y decisiones, que los interesados con frecuencia desconocen y ante los que se pueden ver desprotegidos, la consecuencia inevitable, que se sigue de todo eso, es que *en la Iglesia nadie tiene "derechos adquiridos"*. Pero, es claro, una institución que funciona así, desencadena entre sus miembros formas de comportamiento que pueden desembocar (y con frecuencia desembocan) en el servilismo, la adulación, la hipocresía y, en cualquier caso, la falta de libertad. Porque, si nadie tiene "derechos adquiridos" y los procedimientos no son transparentes, todo el que quiera mantenerse en el puesto que ocupa, y no digamos nada si lo que pretende es subir, se ve inconscientemente forzado a actuar de manera que no desagrada más de la cuenta al que está por encima de él y, en

consecuencia, puede promocionarle o, por el contrario, frustrar sus aspiraciones. No hay que ser un genio para darse cuenta de que, estando así las cosas, es muy comprensible y muy humano que, por ejemplo, un obispo tenga la tentación de estar más atento a lo que se piensa o lo que se dice en Roma que a lo que el Evangelio exige en determinadas circunstancias, sobre todo si las exigencias evangélicas (y las decisiones que se tomen en consecuencia) pueden ser vistas en Roma como una "imprudencia" o una falta de "sentido eclesial". Y es que, cuando se anteponen los intereses del poder a los derechos de las personas, aunque eso se haga por los motivos religiosos más elevados de este mundo y del otro, el resultado es que las relaciones humanas se enrarecen y la coherencia evangélica se convierte en un problema muy difícil de resolver.

Pero, en el complejo capítulo de la relación entre la Iglesia y los derechos humanos, aún queda por tratar un asunto muy serio. La Iglesia católica no es solamente una institución religiosa. Además de eso, es un Estado cuyo jefe es el papa y que tiene, como es natural, sus representantes diplomáticos (los nuncios), sus relaciones internacionales, sus convenios con otros Estados, etc. Como es sabido, la Santa Sede es un Estado asociado a Naciones Unidas, donde tiene (como le corresponde) un observador permanente. Pues bien, hasta 1995, el total de convenios, convenciones y protocolos suscritos por la ONU, en cuanto se refiere al cumplimiento de los derechos humanos, era de 103<sup>86</sup>. De estos 103 convenios internacionales sobre derechos humanos, la Santa Sede ha suscrito solamente 10<sup>87</sup>. Esto quiere decir que la Santa Sede, en cuanto se

86. *International Instruments relating to Human Rights. Classification and status of ratifications as of 1 January 1995*, pgs. 77-79. En esta relación, se enumeran 72 convenciones. Pero hay que tener en cuenta que muchas de ellas llevan anejos determinados protocolos o declaraciones que, en total, alcanzan hasta 103 documentos distintos.

87. Concretamente son los siguientes: 37: Convención relativa al estatuto de los refugiados. 38: Protocolo relativo a los refugiados. 58 a: Convención relativa a los derechos de la infancia. 60: Convención de Ginebra para mejorar la suerte de los heridos y de los enfermos en las fuerzas armadas en campaña. 61: Convención de Ginebra para mejorar la suerte de los heridos, los enfermos y los refugiados de las fuerzas armadas en el mar. 62: Convención de Ginebra relativa a la protección de las personas civiles en tiempo de guerra. 64: Protocolo adicional a las convenciones de Ginebra del 12 de agosto de 1949 relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados internacionales. 66: Con-

refiere a compromisos públicos de carácter internacional por la defensa y promoción de los derechos humanos está en los últimos lugares de la lista de Estados a nivel mundial, por debajo de Cuba, China, Irán o Ruanda, por citar algunos ejemplos. Esto no significa que en Cuba o China se respeten los derechos humanos mejor que en el Vaticano. Se trata de que la Santa Sede es uno de los Estados que menos se ha comprometido, a nivel internacional y mediante la firma de documentos públicos, en la defensa de los derechos humanos. Para ser más concreto, la Santa Sede no ha ratificado ninguna de las convenciones sobre la supresión de las discriminaciones basadas en la sexualidad<sup>88</sup>, la enseñanza<sup>89</sup>, el empleo y la profesión<sup>90</sup>. Tampoco las relativas a la protección de los pueblos indígenas<sup>91</sup>, los derechos de los trabajadores<sup>92</sup>, los derechos de las mujeres<sup>93</sup>, la defensa de la familia y el matrimonio<sup>94</sup>. Como tampoco las convenciones que se han firmado contra los genocidios<sup>95</sup>, los crímenes de guerra y los crímenes contra la humanidad<sup>96</sup> o contra la *apartheid*<sup>97</sup>. Ni las que se refieren a la supresión de la esclavitud<sup>98</sup> o de los trabajos forzados<sup>99</sup>. Ni las que prohíben la tortura<sup>100</sup> y la pena de muerte<sup>101</sup>. Por supuesto, que todo esto no significa, no puede significar,

vención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial. O.c., pg. 90.

88. *International Instruments relating to Human Rights*, n. 68 y 69, pg. 88.

89. O.c., n. 70 y 71, pg. 88.

90. O.c., n. 72, pg. 88.

91. O.c., n. 16 a, pg. 85.

92. O.c., n. 48, 49 y 50, pg. 85.

93. O.c., n. 53 y 54, pg. 85-86.

94. O.c., n. 58 y 59, pg. 86.

95. O.c., n. 17, pg. 82. El papa Juan Pablo II, en su mensaje para la Jornada de la Paz, de 1999, aboga por la creación de una Corte Penal Internacional "destinada a determinar las culpas y castigar a los responsables de los crímenes de genocidio, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra y de agresión". *Paz y Derechos Humanos*, Vida Nueva, n. 2.167 (2.I.1999), pg. 26.

96. O.c., n. 18, pg. 82.

97. O.c., n. 67, pg. 87-88.

98. O.c., n. 20, 21 y 22, pg. 82.

99. O.c., n. 23 y 24, pg. 83.

100. O.c., n. 25 y 25 a, pg. 83.

101. O.c., n. 3 a, pg. 80. El papa Juan Pablo II, en los discursos pronunciados en su visita a México (23-25.I.1999) ha rechazado expresamente la pena de muerte. También lo ha hecho el 27.I.1999, en visita a EE.UU.



que el papa y los obispos del mundo entero estén de acuerdo con las atrocidades que la ONU ha condenado. Por otra parte, es muy difícil (por no decir prácticamente imposible) saber qué motivos ha tenido la suprema administración eclesiástica para inhibirse en la firma de esos convenios internacionales, sobre todo en algunos de ellos, por ejemplo los que se refieren a la supresión de la esclavitud o la condena de los crímenes contra la humanidad. Sin duda, sería necesario examinar cada caso por separado. Pero, sea lo que sea en los casos concretos, hay un hecho global que no puede dejar de impresionar: cuando el poder se ejerce de manera que resulta muy difícil conciliar semejante ejercicio, no digo ya con el Evangelio, sino con algo que tiene que ser previo, *la coherencia plena y transparente con los derechos fundamentales de las personas*, no nos debería sorprender que se produzcan situaciones como la que acabo de apuntar. Me refiero a la situación de una institución que pide generosamente a todo el mundo el cumplimiento de los derechos humanos, pero que, paradójicamente, ella no cumple lo que está pidiendo a otros. Si las cosas se piensan despacio, uno no tiene más remedio que preguntarse: ¿qué credibilidad puede tener hoy una organización religiosa que aparece, ante millones de seres humanos, metida de lleno en semejante contradicción? ¿No se puede decir, en un sentido muy verdadero, que este es el problema más grave y más urgente que la Iglesia tiene que afrontar y resolver en este momento?

#### El problema más apremiante

Una *conclusión* al terminar este apartado: por amor a la Iglesia, por el bien de ella, que es el bien de la causa de Jesús y su Evangelio en este mundo, se hace cada día más apremiante la necesidad de repensar y resolver el modo de ejercer el poder en la misma Iglesia. En este sentido, me parece que está bastante bien formulado lo que recientemente ha escrito Juan A. Estrada: "Somos conscientes de que la monarquía papal, que se desarrolló en el segundo milenio, confirmada por el concilio de Trento y ampliada por el concilio Vaticano I, obedece a un conjunto de factores históricos y teológicos más allá del Nuevo Testamento. El primado, que es el ministerio de la unidad, se ha convertido hoy en un factor que la impide, tanto con la iglesia ortodoxa como con las iglesias protestantes. La ansiada unión de los cristianos pasa hoy por la reforma

del papado y un replanteamiento de sus funciones. Un mejor conocimiento de la historia y de la exégesis permite hoy un replanteamiento del primado, distinguiendo entre el primado como institución, que se inspira en el ministerio petrino y que ha sido ejercido desde la iglesia antigua, y la organización monárquica y centralizada que ha adoptado. A todo esto se añade una demanda creciente, dentro de la misma Iglesia católica, en favor de la colegialidad, de la potenciación de las iglesias nacionales y regionales, de la revitalización y ampliación de los patriarados (que podrían extenderse a África, América y Asia), y de la ampliación de la sinodalidad dentro de la misma Iglesia romana. Hay un malestar creciente respecto al centralismo romano y el modelo uniforme que propugna para todas las iglesias. En los últimos años han sido frecuentes los conflictos por los nombramientos de obispos para las iglesias locales; por decisiones litúrgicas que contradecían las orientaciones de los episcopados nacionales; por la forma de abordar los problemas de las iglesias y por la intervención de los delegados papales en Latinoamérica, Norteamérica, África o Asia. Sobre todo hay un gran malestar respecto a la Curia Romana y sus congregaciones, que ya recibió una gran cantidad de críticas durante el concilio Vaticano II<sup>102</sup>.

Todo esto es deseable, es incluso apremiante, no porque queramos vivir nuestra religión y nuestra fe haciendo cada cual lo que se le antoje. No es ése el problema. El problema es la vida de las personas y su dignidad. El problema es el Reino de Dios. Pero es evidente que la Iglesia es fuente de vida o, por el contrario, de sufrimiento y de muerte, en la medida en que organice el ejercicio del poder en función de la vida o en función de otros intereses, que, por muy nobles y elevados que sean, si terminan generando sufrimiento y muerte, son intereses opuestos al proyecto de Jesús.

#### Cinco cuestiones pendientes

Para terminar este apartado, debo indicar las *cinco cuestiones*, que, a mi juicio, quedan pendientes en la Iglesia *en orden a conseguir un ejercicio del poder que pueda resultar coherente con las exigencias del Reino de Dios*. Estas cinco cuestiones son:

102. J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, 253-254.

1. Las relaciones entre el papado y el episcopado. Como es sabido, las relaciones concretas que, en teoría y en la práctica, se deben establecer entre el Romano Pontífice y el Colegio Episcopal es un asunto que nunca ha estado claro en la Iglesia y que ha sido objeto de situaciones a veces muy delicadas. Ya desde le época carolingia, mientras que en Roma se interpretaba el texto de Mt 16, 19 como el argumento que justificaba los poderes de Pedro y sus sucesores, en el resto de la Iglesia (incluido el occidente) ese texto se leía en relación a Jn 20, 22-23 donde el poder de "atar y desatar" se concede a todos los Apóstoles. De manera que, ya desde el siglo V, se leía Mt 16, 13-19 como evangelio de la misa *in ordinatione episcopi*, o sea se aplicaba a todos los obispos, porque se pensaba que "el poder pastoral había sido concedido igualmente al conjunto de los Apóstoles"<sup>103</sup>. El problema se complicó, siglos más tarde, con motivo del "gran cisma de occidente", sobre todo a partir de junio de 1409, cuando la Iglesia se encontró con tres papas y que los tres defendían celosamente su autenticidad. Esta historia es muy conocida y no hay que recordarla una vez más. La solución fue el decreto *Haec sancta* del concilio de Constanza (6.IV.1415) que "declara" que "un concilio general representando la Iglesia católica militante tiene el poder inmediato de Cristo, (poder) al cual toda persona, sea cual sea su dignidad, aunque se trate del papa, está obligado a obedecer"<sup>104</sup>. Es decir, los obispos estaban por encima del papa, ya que no había otra salida a la situación. En 1431, el concilio de Basilea se expresa de manera que "no sólo el papa estaba sometido al concilio, sino que incluso no tenía autoridad *propia*: todo se reducía al concilio considerado como representante de la Iglesia"<sup>105</sup>. La restauración de una "eclesiología papal", en expresión de Congar, se inicia a partir de Gabriel Biel, cuando desde 1462 defiende la autoridad

103. Y. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, 58-59. Más ampliamente, en *L'Eclésiologie du Haut Moyen Age*, 138-139.

104. "Et primo declarat quod ipsa in Spiritu Sancto legitime congregata, generale concilium faciens, et ecclesiam catholicam militantem reappresentans, potestatem a Christo immediate habens cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiam si papalis existat, obedire tenetur". Mansi XXVII, 590 D; *Conciliorum Oecum. Decreta*, ed. J. Alberigo, Freiburg-Roma, 1962, 385.

105. Y. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, 327. En consecuencia, el papa Eugenio IV fue obligado a reconocer el concilio, en la bula *Dudum sacrum*. Texto en Juan de SEGOVIA, *Hist. gen. Syn. Basil.* IV, 50: *Monum. Concil. gener. saeculi XV*. Conc. Basil. II, Wien, 1873, 565.

del papa contra la apelación a un concilio. Años más tarde, Juan de Torquemada consolida esta idea. El 6 de julio de 1439, el decreto *Laetentur caeli*, del concilio de Florencia, *define* que "la Santa Sede apostólica y el Romano Pontífice tienen el primado en la Iglesia universal y que el Romano Pontífice es el sucesor de san Pedro"<sup>106</sup>. Las cosas, sin embargo, no debieron quedar enteramente apaciguadas en la conciencia de la Iglesia, puesto que, en el siglo XVI, ocurre un hecho extraño: el concilio de Trento, que debía responder al problema eclesiológico planteado por la Reforma protestante, no trató en ninguna de sus sesiones este problema. Sin duda, el papado temía las consecuencias que aún quedaban del "conciliarismo" y por eso no quiso poner en el orden del día el problema de la Iglesia<sup>107</sup>. Es más, ni siquiera en el concilio Vaticano I, que se distinguió por su afirmación incontestable de la potestad papal, el asunto quedó zanjado. Sabemos que el informe oficial, presentado en 1870 por el obispo Zinelli, decía: "Concedemos gustosamente que en el Concilio ecuménico, es decir, en los obispos en unión con su jefe, reside el poder eclesial *supremo y pleno* sobre todos los fieles"<sup>108</sup>. Por último, el Vaticano II, en la *Constitución* sobre la Iglesia, al determinar la relación entre el papa y el colegio episcopal, afirma ante todo que "el Romano Pontífice tiene, en virtud de su cargo de Vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia, potestad plena, suprema y universal sobre la Iglesia, que puede ejercer siempre libremente"<sup>109</sup>. Pero, a renglón seguido, la misma *Constitución* del Concilio afirma igualmente que el Colegio Episcopal "junto con su cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal"<sup>110</sup>. Entonces, ¿debemos hablar de *uno* o de *dos sujetos* del poder soberano en la Iglesia? Por supuesto, no se trata de una potestad suprema

106. Item deffinimus, sanctam Apostolicam Sedem et Romanum Pontificem, in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri". DS 1307.

107. Tal es el juicio de Y. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, 364.

108. Mansi LII, 1109 C. Cf. Mgr. PHILIPS, *L'Eglise et son Mystère au II concile du Vatican*, vol. I, París, 1967, 294.

109. "plenam, supremam et universalem potestatem". LG 22, 2. Cf. Mgr. Philips, o.c., 292-294.

110. "subiectum quoque supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam existit". LG 22, 3. Cf. Mgr. PHILIPS, o.c., 294-295.

desdoblada. Pero es incuestionable que el poder supremo en la Iglesia se encuentra en el papa y en el colegio episcopal. Lo cual significa que, en la Iglesia, el poder supremo se ejerce de dos maneras diferentes<sup>111</sup>. Por esto son muchos los teólogos que hablan de un doble sujeto *inadecuadamente distinto* del poder pastoral supremo. Es decir, el primer sujeto (el papa) es al mismo tiempo parte del segundo (el colegio episcopal)<sup>112</sup>. En definitiva, el Vaticano II evitó intencionadamente pronunciarse sobre la cuestión, todavía no resuelta, de si hay un sujeto simple o doble del supremo poder en la Iglesia<sup>113</sup>. En la práctica, sabemos que la tendencia constante es a proceder como si sólo existiera un solo sujeto de supremo poder, el papa. Lo que tiene enormes consecuencias prácticas en la vida de la Iglesia, por ejemplo en un asunto tan decisivo y tan delicado como es el nombramiento de obispos. Sin duda alguna, este asunto es uno de los que requieren una solución teológica (no meramente legislativa o disciplinar) de manera más urgente. Y otra cuestión de gran envergadura, en la misma dirección, es la necesidad de que las Conferencias Episcopales desempeñen el papel que teológicamente les corresponde, como expresión concreta de la colegialidad episcopal<sup>114</sup>.

2. El *significado teológico* (no meramente disciplinar) y, *en consecuencia, los poderes de la Curia en su relación con el papa, por una parte, y con los obispos, por otra*. El concilio Vaticano II pidió que los Dicasterios de la Curia fueran reorganizados, "sobre todo en cuanto al número, nombre, competencia, modo de proceder y coordinación de trabajos"<sup>115</sup>. Es evidente que si los obispos, reunidos en el Concilio, pidieron que se pusiera en claro hasta dónde llega la "competencia" y cuál debe ser el "modo de

111. La expresión es de Mgr. PHILIPS, o.c., 297, que remite a la nota c) añadida a las cuestiones 3 y 4 del 30 de octubre de 1963.

112. Cf. Mgr. PHILIPS, o.c., 297.

113. Como es sabido la *Nota explicativa previa*, que mandó poner Pablo VI, tampoco zanjó la cuestión. Para todo este asunto, cf. K. RAHNER, J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Freiburg 1963, 86-93. Más ampliamente, en K. RAHNER: *Lex. für Theol. und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, vol. I, 220-228.

114. Sobre este asunto, cf. J. REASE (ed.), *Episcopal Conferences. Historical, Canonical and Theological Studies*, Washington, 1989; H. MÜLLER, H. J. POTTMEYER, *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf, 1989.

115. "praesertim quod spectat eorundem numerum, nomen, competentiam propriamque procedendi rationem". CD 9, 2.

proceder" de los funcionarios de la Curia, eso quiere decir que ambas cosas no estaban claras en aquel momento. Por otra parte, es bien sabido que la reforma de la Curia, repetidamente solicitada por el papa Pablo VI<sup>116</sup>, no se ha llevado a efecto. Porque, en realidad, los cambios que se han hecho han consistido en un aumento de más oficinas, más empleados, más secretariados, etc. Lo que, en la práctica, se ha traducido en que la Curia ha aumentado sus "competencias", sin que, por otra parte, sus "modos de proceder" se hayan vuelto más transparentes y ejemplares en todos los órdenes de la vida. En cualquier caso, si (según lo dicho hace un momento) no está definitivamente resuelto el problema de cómo se ha de entender teológicamente el sujeto de suprema potestad en la Iglesia, es claro que la Curia no puede actuar de modo que, *en la práctica*, resulte que tiene más poder en la Iglesia que los obispos. Sin embargo, para nadie es un secreto que son demasiados los obispos, en todo el mundo, que dan la impresión de que viven más pendientes de lo que de ellos se piensa y se dice en la Curia, que de lo que de ellos piensan y dicen las gentes de su propia diócesis, sobre todo las gentes más marginales, precisamente aquellos por los que más se preocupó Jesús. Pero sabemos que ese tipo de personas son las que, normalmente, menos influyen en los criterios de la Curia, entre otras cosas porque ese colectivo de gentes no suele plantear problemas al normal funcionamiento de los Dicasterios romanos.

3. La *corresponsabilidad de los presbíteros en el gobierno de las diócesis*. Ya dije que, en los siglos II y III, se hablaba de los presbíteros como sujetos de la sucesión apostólica. Esto está atestiguado, no sólo por Hireneo de Lyon, sino además por la *Didaskalía* y las *Constituciones Apostólicas* así como por el testimonio de Eusebio de Cesarea<sup>117</sup>. Con el paso del tiempo, su fue acentuando la autoridad del Obispo. Lo que hoy es incuestionable teológicamente. Pero lo que está por delimitar es (también en este punto) el *modo de ejercer* la autoridad episcopal, concretamente en rela-

116. Alocución a los cardenales, el 21 de septiembre de 1963. AAS 55 (1963) 799. Alocución a los Padres Conciliares, el 29 de septiembre de 1963. AAS 55 (1963) 849-850.

117. *Hist. Ecl.*, V, 20, 4. Cf. *Praep. Evang.*, 7, 19. Cf. A. JILEK, *Bischof und Presbyterium. Zur Beziehung zwischen Episkopat und Presbyterat im Lichte der Tradition Apostolica Hypolyti*, ZKTh, 106 (1984), 376-401. Para todo esto, cf. J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, 183-184.

ción a la corresponsabilidad de los presbíteros. Este asunto se ha resuelto por vía disciplinar. De forma que los presbíteros tienen que obedecer. Y pueden ser consultados, por ejemplo en el Consejo del Presbiterio. Pero la palabra "corresponsabilidad" no se acepta en el funcionamiento y la organización del ejercicio del poder episcopal en la Iglesia. Esto es cierto hasta tal punto que, cuando en 1971, se celebró el Sínodo mundial sobre el sacerdocio, el cardenal Tarancón, que fue el relator oficial del Sínodo en lo que se refería a las "cuestiones prácticas", fue obligado a enviar su relación a la Curia Vaticana mes y medio antes de empezar el Sínodo. Yo estuve en Roma, durante el Sínodo, como asesor de los obispos españoles. Y nuestra sorpresa fue cuando, en la víspera misma de la apertura del Sínodo, el cardenal Tarancón se encontró con que su discurso (ya impreso) había sido cambiado, sin contar con el autor, en determinados puntos. Y uno de los cambios fue precisamente suprimir la palabra "corresponsabilidad" de los presbíteros en el gobierno de la diócesis. Sin embargo, parece bastante claro que una corresponsabilidad (razonablemente delimitada) en el gobierno de la diócesis, ayudaría decisivamente a descentralizar el ejercicio del poder y, por eso, a que tal ejercicio resultase más coherente con las exigencias del Reino de Dios.

4. El significado concreto del "pueblo de Dios", no sólo en la teología de la Iglesia, sino además en la gestión del poder en la misma Iglesia. Sobre la teología del "pueblo de Dios", ya se ha escrito casi todo lo que se podía escribir, de manera que, en este momento, es prácticamente imposible abarcar toda la literatura teológica que se ha producido sobre el tema. Ni es mi intención volver a hablar de eso. Porque me parece que lo decisivo ahora es *deducir las consecuencias prácticas* que se derivan de toda esa teología. En 1970, el cardenal Suenens, uno de los hombres que mejor conoció el concilio Vaticano II y más influyó en él, decía que "los capítulos segundo y tercero (de la *Constitución* sobre la Iglesia) van a continuación uno del otro, pero no tienen la misma fuente, no son de la misma inspiración: hay una especie de yuxta o superposición de puntos de vista. El capítulo segundo nos da una visión de la Iglesia dinámica, histórica, concreta, escatológica: la comunidad fraternal de los creyentes ocupa el primer plano. Esta comunidad, jerárquicamente estructurada sin duda, aparece ante todo como comunidad sacramental fundada en el bautismo y en la eucaristía: una eclesiología de comunión. Por el contrario, el capítulo tercero parte de una óptica de la Iglesia más estática,

más jurídica, más "piramidal" que comunitaria: es una eclesiología en la que predomina lo jerárquico y lo constitucional; la armonización entre Iglesia comunión y la Iglesia institución no se ha logrado, y la renovación conciliar se resiente de ello"<sup>118</sup>. Casi treinta años después del momento en que se dijeron estas palabras estamos palpando hasta qué punto fue certera la afirmación del cardenal Suenens. Porque el hecho es que, *en teoría*, cualquier persona entendida en eclesiología no duda en afirmar que el "pueblo de Dios" es lo más básico, lo primero, en la Iglesia. Pero de sobra sabemos que, *en la práctica*, la organización y el modo de ejercer el gobierno en la Iglesia siguen enteramente en manos de la jerarquía. De donde resulta que, *teológicamente*, la Iglesia fue renovada profundamente por el Concilio, pero *operativamente* la Iglesia sigue funcionando como funcionaba antes del Concilio. Con un agravante: antes del Concilio había esperanzas de renovación. Ahora, como la renovación "ya se hizo", no hay que esperar cambio alguno. Ni de eso "conviene" hablar en estos momentos. Y sin embargo, son cada día más los cristianos que vemos la urgencia de afrontar en serio *qué es lo que le corresponde al pueblo de Dios en la toma de decisiones* en la Iglesia. Y por tanto, qué papel tienen los laicos en esa toma de decisiones. De no afrontarse esta cuestión, en serio y con todas sus consecuencias, corremos el peligro de reproducir (insisto, no en teoría, pero sí en la práctica diaria de la vida) literalmente lo que dijo, a principio de este siglo, el papa Pío X: "En la jerarquía sola residen el derecho y la autoridad necesarias para promover y dirigir a todos los miembros al fin de la sociedad. En cuanto al pueblo, no tiene otro derecho que el de dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores"<sup>119</sup>. Es evidente que, en la medida en que esto ocurra en la vida diaria de la Iglesia, podemos decir que el concilio Vaticano II ha quedado, en buena medida, tristemente arrumbado. ¿No fue el Concilio una intervención del Espíritu en la Iglesia? Entonces, si es que las cosas son así, ¿para qué ha servido?

5. El significado que tiene en la Iglesia, no ya el *pueblo de Dios*, sino el *pueblo* sin más. Hablo de esta cuestión porque veo claramente que cada día nos tiene que preocupar más y más la relación de la *Iglesia* con

118. *Algunas tareas teológicas de la hora actual*: Concilium 4 (1970), n. extra, 185-186.

119. Pío X, encíclica *Vehementer nos* (11.II.1906): ASS 39 (1906) 8-9.

el *Reino de Dios*. Ahora bien, entre las cosas en que más he insistido en este libro, es que quien acogió, antes que nadie, el mensaje del Reino fue precisamente el pueblo, en su sentido más simple, vulgar y hasta despectivo. Fue el *óchlos*, las gentes malditas y que no conocían la Torá (Ley divina) (Jn 7, 49), quienes enseguida conectaron con lo que Jesús quería decir al hablar del Reino de Dios. Lo que es cierto hasta tal punto que, como ya he indicado, en la medida en que, en los escritos del Nuevo Testamento, va desapareciendo el Reino de Dios o se le va dando otro sentido distinto del que le dio Jesús, en esa misma medida desaparece también del Nuevo Testamento el término *óchlos*. Hay razones fundadas para pensar que esto no es casual. Porque ya expliqué (en el cap. 9) ampliamente hasta qué punto y en qué sentido, el Reino de Dios no es para "selectos". Pero, si sabemos que la Iglesia tuvo su origen en el anuncio del Reino, entonces hay que preguntarse: ¿es que eso no ha de tener ninguna consecuencia en la forma de entender y de vivir, no sólo la *misión* de la Iglesia, sino además la *naturaleza* misma de esta Iglesia? ¿Cómo se va a hacer presente el Reino de Dios en este mundo, si quien intenta hacer eso no se identifica prácticamente con quienes acogieron y vivieron el Reino? De sobra sabemos que la *eclesiología* ha sido pensada y organizada a partir del "discipulado" y del "apostolado". Pero en ella es escasísimo y con frecuencia nulo el papel o la representatividad que tiene el pueblo sin más. Si en la vida de Jesús, y en los orígenes del Reino, el pueblo tuvo una significación tan decisiva, ¿por qué en la Iglesia (que se presenta como "testigo" del Reino) el pueblo está tan marginado? Y lo que dicen los libros lo confirma la experiencia y la vida. ¿Qué pinta la gente sencilla, los "nadies" (de ayer y de hoy), en la Iglesia: en su forma fundamental de entenderla, de organizarla y de gobernarse? A mí me parece que, mientras la teología y la autoridad eclesiástica no afronten esta cuestión, las relaciones entre la Iglesia y el Reino de Dios serán un problema sin resolver.

### La Iglesia y el dinero

De esto se habla mucho. Quizá demasiado. Y por supuesto, con frecuencia, de manera desacertada. Porque el problema de la relación entre la Iglesia y el dinero no está en que los eclesiásticos sean personas apegadas a las ganancias, hombres pediguieños o gente "interesada". Es de-

cir, lo mismo que en el asunto del poder, lo que aquí está en juego no es una cuestión de moralidad, al menos en la generalidad de los casos. Todo lo contrario. Yo creo que, por lo común, los "hombres de Iglesia" son más bien personas que viven austeramente y se contentan con poco. Hoy en día, el clero es uno de los grupos sociales más sobrios y que, además, en la mayoría de los casos, puede presentar sus cuentas claras. Hay excepciones, claro está. ¿Dónde no las hay? Pero, repito, en general, los eclesiásticos no suelen ser vulnerables por el capítulo de la economía. Sin duda, en tiempos pasados, el tema del dinero dio que hablar (y con razón) cuando salían a colación curas, frailes y monjas. Pero todos sabemos que, precisamente en este orden de cosas, los tiempos han cambiado. Y hoy, ni los curas ganan tanto como algunos se imaginan ni los conventos nadan en la abundancia. Entre otras razones, porque la religión ya no es, en nuestra sociedad, lo que fue en la sociedad de otros tiempos.

Por otra parte, tampoco está el problema en las "riquezas" del Vaticano o en los capitalazos que, como se decía antiguamente, tienen ocultos algunos conventos, determinadas órdenes religiosas o tal institución eclesiástica. Baste pensar que, tal como hoy está montada la economía mundial, la Iglesia no es en absoluto una potencia económica. Afortunadamente, la Iglesia y sus instituciones, como "potencial económico" es una cosa que pasó a la historia. Además, no se debe olvidar que las tan repetidas "riquezas" de la Iglesia son, en su mayoría, bienes monumentales, obras de arte o recuerdos del pasado que no se pueden vender, ni por tanto traducir en dinero contante y sonante.

Todo esto es así. Y sin embargo, algo (no sé si extraño o misterioso) debe ocurrir con esto del dinero y la Iglesia. Porque, sean cuales sean las evidencias en contra, el hecho es que la gente sigue hablando de la problemática relación entre la Iglesia y el dinero. Entonces, ¿dónde está el problema?

A mi manera de ver, el problema está en las "*falsas justificaciones*" que se utilizan para "*legitimar*" relaciones, que no son ni claras ni coherentes, entre la institución eclesiástica y el capital. ¿Qué quiero decir con esto?

El problema es más profundo de lo que seguramente muchas personas se imaginan. Ante todo, porque nuestra relación con el dinero toca siempre estratos muy hondos de nuestra persona, ya que, como se ha dicho muy bien, es "una cuestión libidinal, inconsciente y de raíces

infantiles"<sup>120</sup>. Lo que significa que, "tal como sucede en los temas concernientes a la sexualidad, el dinero provoca también tantas reacciones de doblez, del falso pudor y de hipocresía". Por eso, "hablar de dinero —lo sabemos— puede resultar, a veces, tan engorroso como hablar de asuntos sexuales"<sup>121</sup>. Dicho de manera más sencilla, al afrontar el problema del dinero, estamos afrontando una cuestión que toca los misteriosos estratos de nuestro inconsciente. Ya esto da alguna idea de la complejidad del asunto.

Por otra parte, cuando se trata de esta cuestión, no se puede prescindir de un hecho, ya antiguo, pero que ha sido, sin duda, una de las cosas más graves que han ocurrido en la historia de la Iglesia. Me refiero a que, si es verdad que el Imperio romano se convirtió a la Iglesia, es decir, a la nueva "religión oficial", no es menos cierto que la Iglesia, por su parte, se convirtió también al Imperio. Quiero decir que el Imperio asumió las creencias y los ritos religiosos de la Iglesia. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia asumió en gran medida la legislación y las instituciones del Imperio. Un hecho elocuente en este sentido: la Iglesia se inspiró y asimiló abundantemente el Derecho Romano<sup>122</sup>, en el que, como es sabido, se establecían dos principios básicos: la exaltación de los poderosos y la promoción sin límites del derecho de propiedad<sup>123</sup>. Ahora bien, esos dos principios, llevados hasta sus últimas consecuencias, se situaban en los antípodas del espíritu y de la letra de cuanto dijo Jesús

120. C. DOMÍNGUEZ, *Creer después de Freud*, 241.

121. C. DOMÍNGUEZ, o.c., 241, que remite a S. Freud, *La iniciación del tratamiento*, en *Obras Completas*, II, 1666.

122. Esto es cierto hasta tal punto que la información, que aportan los Padres de la Iglesia sobre las instituciones jurídicas del Imperio, es decisiva para el conocimiento del Derecho Romano. Cf. J. de CHURRUCA, *Cristianismo y mundo antiguo*, Bilbao, 1998, 28-30, que cita la obra clásica de E. LEVY, *West Roman Vulgar Law*, Filadelfia, 1951.

123. Como es sabido, en el Derecho Romano, el solo hecho del nacimiento no constituía a alguien en persona. La personalidad o capacidad jurídica se distribuía según las diversas categorías que reconocía el derecho: el *status libertatis*, el *status civitatis* y el *status familiae*. Esta discriminación comportaba ya grandes diferencias entre los ciudadanos. Cf. J. ARIAS RAMOS, J. ARIAS BONET, *Derecho Romano*, Madrid, 1977 (14 ed.), vol. I, 59-90. Concretamente, el "derecho de propiedad" se concebía como una "señoría plena", que concedía al propietario los más amplios poderes sobre la cosa, de tal manera que lo decisivo era la voluntad del propietario. O.c., 219-220.

sobre el Reino de Dios. De ahí la cantidad de prácticas, leyes y decisiones, que la Iglesia asumió en aquellos siglos y que hoy no entendemos cómo se pudieron armonizar con cosas que están expresamente prohibidas por el Evangelio. Téngase en cuenta que, en los siglos IV y V, el derecho eclesiástico no constituía aún un cuerpo de doctrina suficiente para regular toda la vida de la reciente sociedad cristiana. El Derecho Romano era, salvo raras excepciones, el derecho de los cristianos<sup>124</sup>. Ahora bien, esto significa que la Iglesia, en cuanto tal, asumió el derecho establecido en una sociedad que hasta entonces había sido masivamente pagana y que, por consiguiente, era una legislación pagana. De esa legislación, la Iglesia asumió, no sólo la terminología y la técnica, sino incluso sus instituciones<sup>125</sup>. Y entre tales instituciones entraba el que la propiedad era entendida como la "señoría jurídica efectiva o potencialmente plena sobre una cosa"<sup>126</sup>. Esta señoría "plena" concedía al propietario los poderes más amplios sobre la cosa, quedando todo supeditado en la práctica a la voluntad del propietario<sup>127</sup>. Por lo demás, las limitaciones impuestas por el Derecho Romano a la propiedad fueron realmente escasas<sup>128</sup>. De ahí que, con toda razón, en la legislación que aceptó la Iglesia se podía hablar de un *ius utendi et abutendi*, derecho de usar y de abusar de lo que cada uno poseía, incluidos los esclavos, sin otros miramientos o consideraciones.

¿Hasta qué punto aceptó la Iglesia semejante legislación? Un ejemplo nada más puede resultar elocuente. El papa Gelasio (492-496) prohibió la ordenación sacerdotal de los esclavos o su admisión en los monasterios, porque en tal caso dejarían de ser esclavos y así se perjudicaría el derecho de propiedad de sus amos o dueños<sup>129</sup>. El respeto absolu-

124. Esta afirmación es de J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*, París, 1958, 28.

125. J. GAUDEMET, o.c., 28-29. Véase del mismo autor, *Les sources du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV et V siècles*, París, 1957, 204-212.

126. Cf. J. ARIAS RAMOS, J. A. ARIAS BONET, *Derecho Romano*, vol. I, 220.

127. Por eso, entre otras razones de tipo histórico, se comprende que la *proprietas* fuera entendida anteriormente como *dominium*, que implicaba la noción de señorío. Cf. J. ARIAS RAMOS, J. A. ARIAS BONET, o.c., vol. I, 221.

128. Cf. O.c., 229-230.

129. Gelasio es tan tajante en este sentido que impone a las autoridades eclesiásticas, a los obispos en concreto, la obligación de restituir los esclavos ordenados a sus dueños y señores. El papa amenaza incluso con la excomunión a quienes

to ante el derecho de propiedad privada y ante las estructuras sociales establecidas se veía así netamente afirmado. Y para que no quede duda de las intenciones que actuaban en semejante legislación, el papa añade: "pensamos que los intereses de la Iglesia no se destruyen si se restituye lo que pertenece a otros" (*nihil perire credimus ecclesiasticis utilitatibus. si quae sunt aliena reddantur*)<sup>130</sup>.

En definitiva, se trata de caer en la cuenta y de tomar conciencia de este doble hecho: por una parte, la Iglesia fue enormemente *represiva* en cuanto se refiere a la *sexualidad*, a las pasiones, a los deseos, al placer y al cuerpo; pero, por otra parte y al mismo tiempo, fue escandalosamente *permissiva* en todo lo que afectaba a la *propiedad*, entendida incluso como el derecho de usar y hasta abusar de las cosas y de las personas (esclavos). Ahora bien, la Iglesia no aprendió ninguna de estas dos cosas de boca de Jesús. No están en el Evangelio. Es más, están en contra del Evangelio. Porque lo mismo la represión de los instintos más básicos que Dios ha puesto en nosotros, como la permisividad para que los ricos hagan y deshagan a su antojo en este mundo, ambas cosas tienen su origen y su fuente de inspiración en filosofías y en códigos legales que nada tienen que ver con el cristianismo. Y menos aún con el Reino de Dios que anunció Jesús.

Es evidente que, con el paso del tiempo, algunas de estas cosas han cambiado, en determinados puntos de manera muy sustancial, por lo menos en sus manifestaciones externas. Concretando más, se puede afirmar que la actitud represiva con respecto a la sexualidad sigue siendo, en buena medida, muy parecida a lo que era en aquellos tiempos, por más que ciertas manifestaciones externas hayan cambiado como resultado de los cambios que se han producido en la sociedad en general. Y la prueba está en que es uno de los temas preferidos de la predicación de muchos sacerdotes y, como es bien sabido, un sector de la moral en el que el magisterio oficial de la Iglesia se sigue manifestando intransigente. ¿Y qué decir de la permisividad eclesiástica en asuntos de dinero, de negocios y de justicia social? Como es bien sabido, la autoridad

no hagan tal restitución, con el deseo de que de ahí no se sigan daños para la Iglesia. *Epist. XIV, 14* (Thiel, 370 D. 54, c. 12). Citado por J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*, 139, nota 3.

130. Ph. JAFFE, *Regesta Romanorum Pontificum*, vol. I, 719, pg. 93. Véase también J. GAUDEMET, o.c., 139, nota 3.

eclesiástica, desde hace más de un siglo, ha venido elaborando una "doctrina social", que, sobre todo en los últimos treinta años, ha alcanzado formulaciones acertadas y fuertes, en defensa de los pobres: sus derechos, sus libertades, su dignidad, y hasta reclamando reformas profundas en la economía mundial y denunciando los constantes atropellos que se cometen por todas partes contra los seres más indefensos del mundo<sup>131</sup>.

Todo esto es verdad. Y sin embargo, aquí es donde entra en juego lo que dije antes sobre las *falsas justificaciones* que se utilizan para *legitimar* relaciones inadmisibles entre la institución eclesiástica y el dinero. ¿De qué se trata en concreto?

*En primer lugar*, está el consabido argumento de *el bien de la Iglesia*. Que puede consistir en la defensa de la libertad de la institución para actuar en la sociedad. O también la promoción y el prestigio de las organizaciones religiosas o cosas parecidas. El problema aquí está en *los medios* que se utilizan para conseguir ese "bien de la Iglesia". Porque si se trata de medios que difícilmente se pueden hacer compatibles con lo que dijo e hizo Jesús, entonces es claro que estamos metidos de lleno en las "falsas justificaciones" de las que antes he hablado.

*En segundo lugar*, casi siempre se aduce el argumento del *apostolado*. Por eso la Iglesia, en el mundo entero, hace lo posible y lo imposible para que no le cierren sus templos, para que pueda administrar los sacramentos, para seguir enseñando en las escuelas, para tener sus abundantes instituciones educativas, sus medios de comunicación, sus centros de estudios, sus múltiples plataformas de propagación de la verdad y de la moral que, a juicio del papa y de los obispos, hay que enseñar constantemente, etc. Naturalmente, todo esto, no sólo es bueno, sino que es enteramente necesario. La cuestión está en saber cuál es *el precio* que hay que pagar para que el apostolado, así entendido y así organizado, se pueda llevar adelante. Y no me refiero, ante todo, a precio en dinero. Antes que eso, estoy pensando en el precio *en libertad*, para decir lo que hay que decir. Porque, ¿de qué nos sirve que los poderes económicos nos costeen templos, universidades y colegios, si luego tenemos que decir, en esos templos, en nuestras universidades y nuestros colegios, lo que al

131. Un buen resumen, histórico y analítico, de esta enseñanza del magisterio eclesiástico, se puede encontrar en el amplio estudio de I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia*, Madrid, 1994.

sistema económico le interesa que digamos? ¿para qué queremos los mejores templos, si en ellos no decimos lo que decía Jesús? Y conste que se puede predicar cada domingo el texto evangélico que toca, pero eso se puede hacer de manera que se enseñe más lo que decían los estoicos de Atenas o el Derecho Romano que lo que, en realidad, enseñó Jesús de Nazaret.

En tercer lugar, nunca podemos olvidar la profunda *relación entre poder y diner*. Se trata de algo evidente y que estamos cansados de comprobar a todas horas. Primero, por la innegable influencia sobre los demás que tiene todo aquel que acumula riqueza. Segundo, porque los "signos externos" del poder (vestimentas, títulos, lugar de residencia, medios de transporte, nivel de vida, prestigio social, eficacia en la resolución de los asuntos...) no se pueden costear y mantener si no es a base de una economía saneada y sólida. Tercero, porque la economía neoliberal "globalizada" funciona de tal manera que, en este momento, quien realmente manda en el mundo no es la política, sino la economía. Y la prueba está en que, como es bien sabido, quienes ahora mismo gestionan y deciden los asuntos importantes de la política mundial son los países más ricos del planeta. Y dentro de cada país, se hace con el mando aquel que tiene en sus manos las llaves de la economía. Por el contrario, si un partido político es torpe o corrupto en la gestión económica, sin duda alguna pierde el poder en cuestión de muy poco tiempo. En tiempos pasados, el poder se sustentaba sobre argumentos filosóficos y teológicos. Pero, desde los tiempos de la Ilustración, ese tipo de argumentaciones, para "legitimar" el poder, se ha ido debilitando cada vez más y más. Hasta que hemos desembocado en la edad madura del capitalismo globalizado, en su forma más agresiva, que no es ni más ni menos que la economía de mercado. Y sabemos que, en el capitalismo avanzado, la categoría decisiva no es el "beneficio", sino el "interés", una remuneración que no requiere riesgo ni actividad empresarial por parte de quien lo recibe.<sup>132</sup> En definitiva, la cuestión está en que, tal como están las cosas en este momento, *el poder sólo se puede sustentar sobre la base del dinero*. Y esto puede ocurrir de dos maneras: 1) cuando el que tiene el poder, posee igualmente una acumulación de riqueza tal que los demás no tienen más remedio que plegarse a sus decisiones o exigencias; 2) cuando el que

tiene el poder, no posee acumulación de riquezas en dinero contante y sonante, pero es capaz de manejar *resortes de influencia* decisiva para que quien manda siga mandando e incluso se afiance más y más en su poder.

Ahora bien, a mí me parece que esto último es lo que ocurre justamente con la Iglesia. Ya he dicho que la institución eclesiástica no es una potencia económica. Y sin embargo, tiene mucho poder en el mundo. Porque tiene un *poder religioso sobre las conciencias*, en amplios sectores de la población. Y porque tiene un *poder social sobre la opinión pública*, que llega (en algunos asuntos sobre todo) mucho más allá de lo que algunos se imaginan. Pero, para nadie es un secreto que, en el ámbito de intereses de poder, en el que se desenvuelven los políticos, tanto el poder religioso sobre las conciencias, como (sobre todo) el poder social ante la opinión pública, son fuerzas decisivas a la hora de ganar o perder unas elecciones o también a la hora de afianzarse o debilitarse en el poder.

Las *consecuencias*, que se siguen de todo lo dicho, son la prueba más clara de las "falsas justificaciones" que se utilizan para "legitimar" las vinculaciones poco claras que existen entre la Iglesia y el capital. Tales consecuencias son las siguientes:

1. *Unas relaciones con los poderes económicos y políticos que con frecuencia se ven como algo confuso y problemático*. Las autoridades eclesiásticas dicen, en sus predicaciones y escritos, que la Iglesia, de acuerdo con las enseñanzas del Evangelio, quiere y exige justicia para los pobres, igualdad de derechos para todos los ciudadanos, libertad para los que carecen de libertad. Es innegable que esto se *dice*. Pero, ¿qué es lo que se *hace*? Todo el mundo sabe que la institución eclesiástica procura, por todos los medios a su alcance, mantener buenas relaciones con los poderes políticos en casi todos los países. No sólo en los países en donde se respetan los derechos humanos, sino también donde esos derechos se ven atropellados. En la televisión hemos visto a altísimos dignatarios eclesiásticos dando la comunión públicamente a dictadores que tienen las manos manchadas con mucha sangre humana. Eso no son actos de "política eclesiástica". Son actos estrictamente "religiosos". Más aún, se pretende que sean hechos estrictamente "evangélicos". Pero, ¿cómo va a ser evangélico un hecho tan contradictorio con lo más central del Evangelio? Las visitas del papa a los distintos países, que se televisan en directo a todo el mundo, son un ejemplo que hace pensar. ¿Cómo se explica que quien grita en defensa de los pobres sea recibido, con todos los honores, por

132. D. SCHWEICKART, *Más allá del capitalismo*, Santander 1997, 61.



aquellos que son los responsables más directos de que en este mundo haya tantos pobres? ¿No es para sospechar (sospechar, al menos) que en todo esto ocurre algo que no se explica fácilmente? ¿Qué pasa en la Iglesia para que estas cosas, no solamente ocurran así, sino que además una buena parte de los fieles vean todo esto como la cosa más natural del mundo?<sup>133</sup>.

2. *Lo que no se les dice a quienes ocupan los puestos del poder económico y político.* Ya he dicho que la Iglesia tiene una doctrina social, que, sobre todo en el pontificado de Juan Pablo II, ha alcanzado formulaciones coherentes e incluso audaces. Pero de sobra sabemos que las formulaciones genéricas, por muy generosas que sean, ni comprometen gran cosa al que las dice, ni inquietan demasiado al que tiene que ponerlas en práctica. Los problemas serios de la vida se plantean en las situaciones concretas. Sobre todo, cuando se trata de denunciar decisiones muy determinadas de instituciones políticas y económicas, que lesionan gravemente a miles y millones de seres inocentes. O cuando se calla ante los comportamientos públicos de gobernantes o magnates, que, desde una corrupción públicamente notoria, cometen agresiones de consecuencias gravísimas en la defensa de los derechos humanos o de la dignidad de las personas. En estos casos es cuando se suele echar mano de "falsas justificaciones", para cruzarse de brazos y encima quedarse con la conciencia tranquila. Porque sería imprudente atentar contra "el bien de la Iglesia", dañar los intereses del "apostolado" o simplemente actuar de tal manera que el "poder sagrado" resultara dañado ante la comunidad eclesial. Y digo que todo eso son "falsas justificaciones", no porque el bien de la Iglesia, el apostolado o el poder sagrado sean cosas sin importancia. Todo eso es necesario para que la Iglesia sea como tiene que ser. Lo que pasa es que todo eso, por muy importante que se considere, *no se puede mantener y acrecentar a cualquier precio.* Sobre todo, no se puede conseguir al precio de *callarse ante lo que lleva inevitablemente a comportamientos que equivalen a "hacerse cómplices" con quienes causan el sufrimiento de las víctimas.*

3. *Lo que se les dice, muchas veces, a los que sufren las consecuencias del sistema injusto en que vivimos.* Me refiero a la utilización de la religión como argumento para fomentar la resignación, el aguante, la paciencia, la

actitud de los que tienen que contentarse con la suerte que les ha tocado en la vida. De sobra sabemos que el Evangelio y la cristología se han utilizado, en la predicación eclesiástica, para mantener el "orden constituido". Lo que, naturalmente, equivale a apoyar a los que mejor viven en semejante "orden". Y entonces, lo que ocurre es que el sufrimiento y la pasión de Cristo se manipulan para que la gente siga soportando su sufrimiento y su pasión. Pero todavía se hace algo peor cuando se utilizan las baterías más pesadas de la teología cristiana, para terminar afirmando que Dios quiere el *sometimiento* y nunca la *rebeldía*. Como si Jesús no hubiera sido un rebelde (a veces, de manera provocativa) ante los abusos de los poderes religioso-políticos de su tiempo. Somos muchos los que tenemos la fundada sospecha de que esto, entre otras cosas, es uno de los motivos que más fuertemente han impulsado a las autoridades eclesiásticas para oponerse, como de hecho se han opuesto, a la "teología política", a las comunidades eclesiales de base y, por supuesto, a la "teología de la liberación". Es claro que para todo eso se han encontrado argumentos teológicos. Pero también es un secreto a voces que la institución eclesiástica no tolera fácilmente doctrinas o comportamientos que le compliquen sus buenas relaciones con los poderes económicos y políticos con los que no está dispuesta a enemistarse.

4. *Aceptar dinero y favores de los poderes que oprimen a los pobres y causan tanta desgracia y tanto sufrimiento en el mundo.* Es evidente que aquí se plantea una cuestión que resulta extremadamente complicada, ya que la economía mundial es, en la actualidad, un fenómeno tan complejo que, a la hora de las decisiones concretas, es muy difícil (y con frecuencia, quizá imposible) saber con seguridad si el dinero que se recibe es o no es limpio. Pero aun sabiendo eso, hablo de este asunto por dos razones. Primero, porque hay casos en los que no puede haber duda sobre el origen demasiado turbio del dinero o de otros favores que se reciben, por ejemplo aceptar ayudas de entidades financieras o de poderes públicos que son notoriamente corruptos o que atropellan los derechos de las personas. Segundo, porque la tradición de la Iglesia, en los siglos III al V, tuvo una postura extremadamente firme en este punto concreto. Lo que indica que esta clase de problemas se le presentaron muy pronto a la Iglesia. En efecto, ya en la primera mitad del siglo tercero, la *Didaskalía* establece el gran principio: los obispos tenían que mirar, con gran cuidado y escrupulosidad, quiénes eran los que aportaban al altar, en la

133. Cf. J. M. CASTILLO, *Escuchar lo que dicen los pobres a la Iglesia*, Cuadernos de Cristianisme i Justicia, n. 88, Barcelona, 1999, 6-7.

celebración de la eucaristía, las limosnas para los pobres a los que sustentaba la Iglesia<sup>134</sup>. Y a continuación, la misma *Didaskalía* presenta una lista extensa de personas de las que no se podía recibir limosna alguna. De esas personas, el didascalista destaca a los ricos que tratan mal a sus criados, los que oprimen a los pobres, los comerciantes injustos, los falsos testigos, los que trafican con condenas legales, los magistrados que dictan sentencias de muerte y los homicidas<sup>135</sup>. De tales personas y, en general, de los dineros que provienen de la injusticia, no puede vivir el altar de Dios<sup>136</sup>. Este convencimiento llegaba hasta tal extremo que ni se admitía la razón de que los poderosos y los ricos son los únicos que dan el dinero necesario para ayudar a las obras sociales de la comunidad<sup>137</sup>. Porque aquella Iglesia tenía muy claro que, si llegaba el caso, era preferible morir de hambre antes que recibir nada de los inicuos y de los que cometen injusticias<sup>138</sup>. Este mismo principio se repite, más tarde, en las *Constituciones Apostólicas*<sup>139</sup> y, en occidente, en los *Statuta*

*ecclesiae antiqua*<sup>140</sup>, lo que quiere decir que este rechazo radical de bienes y ayudas de origen oscuro o abiertamente injusto fue una práctica bastante generalizada en la Iglesia, por lo menos hasta el siglo quinto<sup>141</sup>. Por lo demás, es comprensible que esto haya ocurrido, desde muy antiguo, en la Iglesia. Y que siga ocurriendo. Porque los que tienen mala conciencia sobre el origen de sus riquezas, pueden tener también la tentación de buscar tranquilidad y paz mediante una "razonable" ayuda a la religión o a los pobres. De donde resulta que, en ese caso, lo único que realmente se consigue es que los ladrones y los opresores se queden tranquilos, mientras que los pobres siguen y seguirán siendo pobres.

5. *¿Qué representan, en concreto, los pobres en la Iglesia?* Hay que hacerse esta pregunta. Porque hablar de dinero es hablar de las personas o de los sectores de la sociedad que carecen de él. Pero, en una institución en la que los dos grandes temas, el del *poder* y el del *dinero*, no acaban de estar ni claros ni resueltos, es evidente que el papel de los pobres, en tal institución, tiene que ser muy marginal y, en muchos aspectos, inexistente. Aquí es necesario volver a la distinción entre la teoría y la praxis. Porque cualquier cristiano habrá oído, en sermones y homilías, que los pobres son lo que fueron para Jesús: lo más importante y los preferidos de la misión de la Iglesia. Pero eso es la *teoría*. Porque, en la *práctica*, sabemos de sobra que, con demasiada frecuencia, las cosas no son así. Porque —viniendo a hechos concretos— yo me pregunto: ¿qué influencia tienen los pobres en la Iglesia? Por ejemplo, cuando hay que pedir un favor a un obispo, a un nuncio o al Vaticano, ¿echamos mano de un pobre, porque sabemos que eso no falla? Más aún, ¿qué influencia tienen los pobres en las decisiones importantes que se toman en la Iglesia? ¿Se les consulta, en este sentido? ¿Se tienen en cuenta sus opiniones? ¿Se

134. El didascalista repite las amonestaciones severas al obispo para que no hiciera acepción de personas, concretamente para que no se dejara influir por los donativos que daban los ricos. El obispo no debía callar y tenía que apartarse de los ricos: *Didask.* II, 17, 1, ed. Funk, 62; II, 17, 2; II, 17, 3; II, 17, 6; II, 22, 1; II, 24, 3. Y la razón estaba en que el obispo era considerado como el centro de la comunidad de bienes que se recibían y se administraban con motivo de la celebración de la eucaristía: II, 31, 1-2; II, 33, 1-3; II, 24, 6. En el fondo, se trataba de inculcar a los cristianos que estaban liberados de las antiguas observancias rituales de las religiones y, en su lugar, lo que tenían que hacer era dar lo que tenían a los pobres: II, 35, 1-2, ed. Funk, 120.

135. *Didask.*, IV, 6, 1-5, ed. Funk, 224-226.

136. *Didask.*, IV, 5, 2, ed. Funk, 224. De tal manera que si una viuda se alimenta de las obras que provienen de la injusticia, eso no le aprovecha para nada y será su perdición: IV, 6, 7; IV, 6, 8. Y todavía insiste a los obispos: "Procurad con sumo cuidado que no se sirva al altar con ayudas injustas": IV, 7, 3.

137. *Didask.*, IV, 8, 1, ed. Funk, 338; IV, 8, 2. La convicción profunda era que no se puede conciliar de ninguna manera la eucaristía con las injusticias que cometen los poderosos: IV, 8, 3; IV, 8, 4; IV, 9, 1-2.

138. El texto latino, que, como es sabido, parece la traducción más antigua y fiel que poseemos, dice exactamente: "Sin autem ecclesiae tam pauperes sunt, ut egeni a talibus (los que cometen la injusticia y la opresión) nutriendi sint, praestare vos fame perire quam accipere ab improbis": *Didask.*, IV, 8, 2, ed. Funk, 228.

139. Como es sabido, los seis primeros libros de las *Constituciones Apostólicas* están tomados literalmente de la *Didaskalía*. Cf. J. QUASTEN, *Patrología*, I, 438-

442. En los pasajes citados coinciden prácticamente con la traducción latina de la *Didaskalía*. Las ideas son las mismas.

140. En el canon 69 se dice: "Eorum qui pauperes opprimunt, donaria sacerdotibus refutanda". Ch. MUNIER, *Les Statuta ecclesiae antiqua*, París, 1960, 91.

141. Los *Statuta ecclesiae antiqua* fueron recopilados, entre el 476 y el 485, por Genadio de Marsella, un clérigo que se creía con vocación de reformador. Ch. Munier, o.c., 209. Esto quiere decir que hasta finales del siglo V, por lo menos, existió esta praxis, no sólo en oriente, sino también en no pocas iglesias de occidente. Es más, todavía en el año 567, el concilio de Tours determina en el canon 26: "Ut iudices aut potentes qui pauperes opprimunt, si communiti a pontifice suo se non emendaverint, excommunicentur": Mansi IX, 805.

piensa siquiera que semejantes opiniones pueden ser importantes en la vida de la Iglesia? ¿se llama a los pobres cuando se trae entre manos un asunto de cierta envergadura? Pero, por encima de todo lo que acabo de decir, hay algo que es, sin duda, lo más sintomático: ¿qué influencia tienen los pobres, no ya en las *decisiones* de la Iglesia, sino, sobre todo, en su *pensamiento*, es decir, en las enseñanzas que se comunican y se imponen a los creyentes? O sea, ¿influyen los pobres en la manera de entender a Dios, de interpretar el Evangelio, de explicar en qué consiste la salvación cristiana, etc.? Sin duda alguna, muchas personas pensarán que preguntar estas cosas no es sino preguntar tonterías. Porque, ¿qué saben los pobres y los ignorantes de cosas tan complicadas como las que he enumerado hace un momento? Y sin embargo, Jesús dijo que el Padre del cielo "oculta" (*ékrypsas*) esas cosas a los sabios y entendidos, mientras que se las "da a conocer" (*apekálypsas*) a los ignorantes, literalmente a los que "no dicen nada" (*nepioi*) (Mt 11, 25 par)<sup>142</sup>. Si de verdad en la Iglesia nos creyéramos el Evangelio, tendríamos que sacar la consecuencia lógica: los pobres serían los consultores y los consejeros preferidos en la Iglesia. Pero, es claro, si para el problema del dinero buscamos "falsas justificaciones", ¿cómo no las vamos a buscar para llegar al convencimiento y a la seguridad de que los pobres no tienen nada que decirnos a nosotros, los que estamos "bien formados", con todos los títulos necesarios para justificar lo mucho que sabemos?

6. *Los pobres como peligro para la Iglesia*. Esto parecerá más chocante. Pero el hecho es que cada día se nos muestra con mayor claridad el oscuro y difícil problema que esto representa. Quiero decir sencillamente esto: *para no pocas gentes del "mundo eclesiástico", los pobres son vistos como un peligro para la Iglesia*. No exagero ni hago demagogia. Durante siglos, los pobres han sido *objeto* de ayuda y limosna en la Iglesia<sup>143</sup>. Pero nunca habían sido *sujeto* de decisiones y de pensamiento entre los eclesiásticos y para los eclesiásticos. Y también durante siglos nadie hizo problema

142. Por eso, el término *nepios* se suele traducir por "niño" o "pequeño". En realidad, es *nê-epos*, o sea *in-fans*, el que no habla. Cf. M. ZERWICK, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, pg. 28.

143. La importancia que los pobres han tenido en las enseñanzas y la generosidad de la Iglesia ha sido objeto de estudio repetidas veces. Aquí me limito a citar la excelente recopilación de textos comentados que ha hecho J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Vicarios de Cristo*, Madrid, 1991.

de eso. Me refiero a la marginalidad de los pobres en la teología y en el derecho eclesiástico. Que yo sepa, ni los papas, ni los obispos, ni los teólogos nunca se sintieron inquietos o preocupados por el hecho de que los pobres no tuvieran ni una palabra que decir, ni una decisión que aportar. Lo chocante y lo que hace pensar es que las cosas se complicaron en la Iglesia cuando, allá por los años setenta de este siglo, apareció una teología que puso a los pobres justamente en el centro mismo de sus preocupaciones, de sus problemas y de sus soluciones. Me refiero, claro está, a la *teología de la liberación*. Yo no sé qué pasa en esta Iglesia nuestra, pero el hecho es que, cuando por primera vez en la historia, una teología se ha atrevido a decir que los pobres, el pueblo, el *ócblos*, tiene una palabra decisiva en el asunto de Dios, cuando se ha afirmado que los últimos de este mundo tienen que ser oídos, de manera que desde ellos hay que repensar nuestra teología, entonces se organiza el gran escándalo en no pocos ambientes eclesiásticos: el Vaticano preocupado, obispos asegurando que esa teología divide a la Iglesia, teólogos argumentando con sus especulaciones más concluyentes para demostrar la falsedad y hasta la ridiculez de lo que consideran la perversión mayor de la teología. Todo esto indica que a los pobres se les ha visto como una amenaza preocupante para la Iglesia. Sin duda alguna, la corta historia de la teología de la liberación es la prueba más patente de que, para muchos "hombres de Iglesia", los pobres son un verdadero *peligro*. Incluso es posible que para algunos, el *mayor peligro*. Porque si es que, de verdad, a Dios tenemos que repensarlo *desde el sufrimiento y la indignidad de los pobres*, ¿no da miedo pensar el Dios que puede salir de ahí? Y si a la Iglesia hay que repensarla *desde la carencia de derechos y libertades que en concreto soportan los últimos de este mundo*, ¿no nos asustan los cambios tan profundos que habría que introducir en la organización de la Iglesia, en su manera de vivir y de hacerse presente en la sociedad, en sus relaciones con los de arriba y con los de abajo y en tantas otras cosas que nos da miedo tocar?<sup>144</sup>. No digo que éste tuviera que ser el único criterio a tener en cuenta para saber lo que es Dios o la Iglesia. Pero, insisto, si nos creemos lo que dijo Jesús, en cualquier caso y en cualquier teología,

144. Para toda esta problemática, cf. J. M. CASTILLO, *Escuchar lo que dicen los pobres a la Iglesia*, 6-12. De manera más amplia, he tratado estas cuestiones en mi libro *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Desclée De Brouwer (Cristianismo y Sociedad), Bilbao, 1998 (3 ed.).

este criterio, no sólo tiene que estar presente, sino que debería ser determinante.

### A modo de conclusión

Si algo ha quedado claro en este capítulo, es que en la Iglesia, tal como se ha venido a organizar y tal como funciona, no está resuelto, en la práctica, ni el *problema del poder* ni el *problema del dinero*. Quiero decir: la institución eclesiástica no tiene claro cómo debe ejercer el poder, si es que sinceramente quiere ejercerlo evangélicamente, ni tiene claro tampoco cómo debe situarse ante los poderes económicos, si es que sinceramente quiere hacer eso con criterios evangélicos.

Ahora bien, esto significa algo que es mucho más profundo y que entraña consecuencias más graves de lo que algunos se imaginan. Porque, en definitiva, lo que en realidad representa todo eso es que la institución eclesiástica ha terminado por organizarse de manera que no tiene claro *desde dónde* anuncia el mensaje de Jesús, como tampoco tiene claro *para quién* anuncia ese mensaje. No tiene claro el "desde dónde" porque pretende conciliar dos cosas que, en la práctica, no pueden coincidir: anunciar el *mensaje de Jesús* desde una forma de *ejercer el poder* que no es posible armonizar con el Evangelio. Por otra parte, no tiene claro el "para quién" porque pretende que el mensaje evangélico del Reino sea igualmente *acogido por todos*, por los ricos y por los pobres, por los tiranos que causan el sufrimiento humano y por las víctimas de los dictadores, que se ven obligadas a soportar el sufrimiento al que los somete la ambición y el egoísmo de los tiranos. Ahora bien, cuando en esta vida no se tiene claro ni *desde dónde* se tiene que anunciar un mensaje, ni *para quién* se debe anunciar ese mensaje, lo que realmente no se tiene claro es *el contenido mismo del mensaje*. Por la sencilla razón de que el "desde dónde" se dice una cosa y el "para quién" se dice esa cosa (ambos condicionamientos) determinan inevitablemente *el contenido* de lo que se dice. Es evidente que cuando se habla *desde* un poder, que pretende estar por encima de los demás poderes; y cuando se habla *para* que lo que se dice sea aceptado por quienes ambicionan poder, dominio, seguridad y riqueza, en tales circunstancias es prácticamente imposible decir lo que dijo Jesús. Y decirlo como lo dijo Jesús. Porque, desde esos presupuestos, no hay más remedio que "medir las palabras", para que no molesten

a los de arriba y, al mismo tiempo, resulten aceptables para los de abajo. En la práctica, y dicho en lenguaje coloquial, esto es lo mismo que pretender la cuadratura del círculo. Y entonces, no queda más salida que echar mano de verdades abstractas, que pocos entienden y que a casi nadie interesan. O derivar hacia la consabida reprimenda de tono moralizante, condenando los placeres de este mundo, los peligros de la carne y las malignas seducciones del sexo, cosas en definitiva que tienen más que ver con los estoicos de Atenas o con Filón de Alejandría que con Jesús de Nazaret.

Con frecuencia nos lamentamos de que lo que la Iglesia dice y su manera de decirlo no es entendido por demasiada gente, ni interesa a grandes sectores de la opinión pública. Pero, ¿cómo se va a entender y cómo va a interesar un mensaje que, en definitiva, no está claro ni en el sujeto mismo que lo emite? Desde la ambigüedad de las medias verdades, desde la abstracción de las altas especulaciones o desde la machacona repetición de la "moralina" que prohíbe o amenaza, la verdad es que poco se puede entusiasmar a la gente. En esas condiciones, si es que nos cabe alguna esperanza, ésta tiene que venir por el retorno incondicional al mensaje del Reino de Dios, tal como lo pensó y lo transmitió Jesús.

## CONCLUSIONES

1. El centro del Evangelio, según la enseñanza de los sinópticos, es el Reino de Dios. Esto quiere decir que, de acuerdo con esta teología, el centro del mensaje de Jesús no es Dios mismo o Dios por sí solo. Como tampoco es Jesús. Porque, como tantas veces se ha dicho, Jesús no se predicó a sí mismo, sino que predicó el Reino de Dios. Ahora bien, el Reino de Dios no es simplemente el "señorío de Dios" sobre la humanidad. Como tampoco se reduce al llamado "reino escatológico", la situación definitiva y última, para la salvación del género humano. Lo importante aquí es comprender que el Reino de Dios es la expresión que utilizó Jesús para decir *dónde y cómo* podemos los seres humanos encontrar a Dios. A Jesús, tal como hablan de él los evangelios sinópticos, no le interesó el problema especulativo de Dios. Ni los problemas especulativos de la cristología. Jesús fue un hombre mucho más práctico y concreto. Y por eso, un hombre mucho más profundo. Lo que Jesús quiso dejar bien claro es *dónde y cómo* cualquier ser humano puede encontrar a Dios, que es lo mismo que decir: *dónde y cómo encontrar el sentido de la vida y el destino de la vida*.

2. A Dios se le encuentra *en la vida*, sin adjetivos. Por supuesto, los cristianos creemos en la vida "sobrenatural" y esperamos la vida "eterna". Además, los cristianos nos interesamos por la vida "espiritual" y algunos nos hemos entregado a la vida "religiosa" o a la vida "consagrada". Todo eso es importante. Y tiene unas significaciones que, debidamente entendidas, son importantes en nuestra existencia de creyentes. Pero este libro no ha pretendido analizar ni la totalidad de textos del

Nuevo Testamento sobre el Reino de Dios, ni tampoco todas las conexiones que se pueden establecer entre el Reino y la vida en sus múltiples dimensiones teológicas. La primera intención de este trabajo ha sido dejar clara una cosa: con demasiada frecuencia ocurre, entre los cristianos, que nos preocupan más los adjetivos que el sustantivo. O sea, nos preocupa más lo sobrenatural, lo eterno, lo espiritual, lo religioso, etc., que la vida. La vida a secas. La vida que es común a todos los seres humanos. Y la vida entendida, no ya como el simple hecho de no estar muerto, sino la vida en todo lo que implica, para una persona: *vivir en plenitud, con dignidad, con las garantías suficientes para vivir con seguridad, y hasta el hecho de gozar y disfrutar de la vida*. El Reino de Dios es, ante todo, eso. Y cuando eso está garantizado o cuando nos afanamos y luchamos por eso, *para todos los seres humanos*, y no sólo para que lo tengan los privilegiados de la sociedad, entonces encajan y tienen sentido todos los adjetivos que queramos ponerle a la vida.

3. Esto quiere decir que la *mediación* esencial entre los seres humanos y Dios es la vida. Es decir, a Dios lo encontramos en el espesor de la vida, en la defensa de la vida, en hacer que las personas (todas las personas) vivan con dignidad y sean respetadas, en el logro del gozo y la alegría de vivir, en la medida en que eso es posible. En este sentido, cuando los místicos nos invitan a cuestionar "toda mediación" entre Dios y el ser humano, lo que quieren decir es que nos despojemos de "todo lo que sobre Dios hayamos podido pensar o decir"<sup>1</sup>. Por eso, Maestro Eckhart decía con razón: "Toda mediación es extraña a Dios. Dios está más allá de toda palabra en la pureza de su fondo"<sup>2</sup>. Esto significa que la mediación fundamental, el puente tendido entre Dios y nosotros, antes que en la religión, y antes que en las ideas o en las verdades, antes que en los sentimientos o en las palabras, está en la vida que cada uno lleva y tal como cada cual la vive.

4. Por lo tanto, *la religión*, con sus verdades, sus prácticas, sus preceptos y sus poderes, es auténtica en la medida, y sólo en la medida, en que está efectivamente *al servicio de la vida*. Es decir, en la medida en que produce como efecto: defender la vida, potenciar la vida, dignificar la vida, hacer feliz y gozosa la vida de los seres humanos. En consecuencia,

1. C. DOMÍNGUEZ, *Experiencia mística y Psicoanálisis*, 41.

2. Maestro ECKHART, *El fruto de la nada*, Madrid, 1998, 92, 97, 119-120. Citado por C. DOMÍNGUEZ, o.c., 41, nota 104.

lo primero no es la religión, de manera que a la religión se tenga que acomodar y supeditar la vida. Exactamente lo contrario. Como dijo Jesús, no se hizo el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre. Precisamente porque Jesús antepuso la vida a la religión (con sus observancias), por eso no tuvo más remedio que soportar el enfrentamiento mortal con la institución religiosa de su tiempo. Este hecho, que es central en el gran relato evangélico, es también determinante para entender el significado del Reino de Dios en la enseñanza de Jesús.

5. La prioridad de la vida sobre la religión es seguramente la consecuencia mayor que se sigue de las enseñanzas de Jesús sobre el Reino de Dios. Y es por eso mismo la exigencia más urgente del Reino de Dios en este momento. Porque la experiencia histórica nos enseña que las agresiones que las religiones han cometido, y siguen cometiendo, contra la vida de los seres humanos han sido y continúan siendo una fuente incesante de sufrimiento y de conflictividad para las personas y para los pueblos. Esto es cierto hasta tal punto que, mientras las religiones no lleguen a un común acuerdo sobre esta cuestión esencial, no habrá paz mundial.

6. Jesús no elaboró ninguna teoría sobre el Reino de Dios. Ni siquiera lo definió. Ni hizo una descripción del mismo. Jesús habló del Reino de Dios *a partir de hechos*. Y por cierto, a partir de hechos *concretos* y de *situaciones muy determinadas*. Esos hechos fueron: dar vida a los enfermos, devolver la dignidad a endemoniados, pecadores y gentes marginales, prometer la felicidad a los pobres, a los que lloran y a los que sufren. De ahí que las "parábolas del Reino" no son sino hechos y situaciones de la vida cotidiana, que iluminan el sentido de la vida. El Reino de Dios no es una teoría o una doctrina. El Reino de Dios es una manera de vivir, que sólo se puede entender y se puede explicar a partir de hechos y situaciones en los que se antepone la vida a todo lo demás, incluida la religión, cuando ésta no está al servicio de la vida.

Esto explica que, con demasiada frecuencia, la gente no entiende lo que es el Reino de Dios. Porque a la gente se le pretende explicar el significado del Reino desde teorías y argumentaciones puramente especulativas. El Reino, tal como lo presentan los evangelios sinópticos, sólo resulta comprensible desde los hechos concretos de la vida.

7. Para comprender lo que significa el Reino de Dios, en la enseñanza de los sinópticos, es decisivo caer en la cuenta de que la toma de

posición (clara y firme) de Jesús en favor de la vida, y por eso, el anuncio del Reino, provocó inmediatamente la resistencia, el enfrenamiento y el conflicto con quienes ejercían el poder religioso en aquella sociedad. Sin duda los dirigentes religiosos, de aquel pueblo y de aquel tiempo, no estaban dispuestos a que algo, aunque fuera la vida misma, se antepusiera a sus intereses.

8. Esta comprensión fundamental del Reino de Dios es *lo más humano y liberador* que se le puede anunciar a cualquier persona. Por eso, el Reino es "buena noticia", es decir, se identifica con el Evangelio (Mc 1, 15). Pero, al mismo tiempo, el Reino así entendido, es *lo más exigente* y lo que más miedos y resistencias nos provoca a todos. De ahí que la espiritualidad, si se piensa y se estructura a partir del Reino de Dios, pueda hacer la impresión de que es una "escapatoria" para desmontar las exigencias de la espiritualidad tradicional, cuando en realidad lo que ocurre es que el proyecto de la vida, y el conflicto que inevitablemente genera, nos causan tal miedo y producen en nosotros tales resistencias que nos paralizan y hasta nos bloquean para pensar en esa dirección y actuar en consecuencia.

9. Hay dos clases de personas que no pueden entrar en el Reino de Dios. *Los que ejercen el poder de manera que eso se traduce en agresiones a la vida. Y los que acaparan el dinero que otros necesitan para vivir con dignidad.* La imposibilidad de los que no se hacen como niños, y la imposibilidad de los ricos para pasar (como el camello) por el ojo de una aguja, son afirmaciones tajantes de Jesús en este sentido. Esto quiere decir que las amenazas más fuertes contra la vida humana provienen del *poder* y del *dinero*. Y esas amenazas son tanto más peligrosas cuanto *el motivo*, por el que se "legitima" el ejercicio del poder o el uso del dinero, es *más noble*. De ahí, que la religión ha producido los hechos más heroicos y también los más degradantes de la historia humana. Porque ha producido santos y mártires. Pero también ha hecho posible que, al ejercer el poder en nombre de Dios y, por eso, como poder divino, ha agredido y sigue agrediendo a las personas (quizá con demasiada frecuencia) en los estratos más hondos y más delicados de la intimidad humana. Por otra parte, al "legitimar" las relaciones económicas y el uso del poder económico desde motivos tales como "la salvación de las almas" o "el bien de la Iglesia", la religión se ha sentido, a veces, con las manos libres y con la conciencia tranquila para pactar con dineros de origen turbio o con poderes

económicos, que han sido y son responsables de mucho sufrimiento y mucha humillación en este mundo.

10. Por eso se comprende que el Reino de Dios, tal como lo presentan los evangelios sinópticos, no es ni puede ser para "selectos". La coincidencia de los relatos evangélicos, en este sentido, llama poderosamente la atención. Porque lo más claro, que se advierte en tales relatos, es que fue el "pueblo" (*óchlos*), la gente más ignorante y más despreciada de la sociedad del tiempo de Jesús (cf. Jn 7, 49), quienes comprendieron inmediatamente lo que significa el Reino y los que lo acogieron con un entusiasmo desbordante. Mientras que, por el contrario, los grupos constituidos en dignidad religiosa o política, e incluso los "elegidos" por el propio Jesús ("discípulos" y "apóstoles") tuvieron serias dificultades y situaciones muy problemáticas, con relación al Reino. Estas cosas siempre ocurrieron por el mismo motivo: las inconfesables apetencias de poder, dignidad o mesianismo mundano que alimentaron unos hombres que, de una manera o de otra, se sentían a sí mismos como los "dignos" y los "selectos".

11. El significado y las implicaciones del Reino de Dios cambian a partir de la teología de Pablo. Primero, porque el tema del Reino deja de ser central y pasa a ser una cuestión marginal en esa teología. Segundo, porque, en las escasas veces que Pablo menciona el Reino de Dios, se relaciona esa expresión principalmente: o bien con el *futuro* (más allá de la muerte) o bien con el *poder* (divino) o bien con la *victoria sobre los vicios*, a partir de listas de pecados o formas de conducta que se consideraban degradantes y rechazables en la filosofía popular del tiempo. En estos catálogos de vicios, tuvo una influencia determinante la cultura helenista, en la que nació y se educó Pablo. En este proceso, desempeñaron un papel destacado las filosofías platónica y estoica, que tuvieron que condicionar el pensamiento de los judíos helenistas del siglo primero.

12. La presencia, y a veces la fusión, del *helenismo en el cristianismo* no se ha de interpretar como una especie de traición de los cristianos al mensaje de Jesús. Los creyentes de los primeros siglos mostraron, en líneas generales, una solidez de fe tan firme, que a muchos de ellos les llevó al martirio. Y sin embargo, el hecho es que, en aquellos tiempos de intenso fervor religioso, quienes fueron capaces de dar su vida por Jesucristo, con frecuencia lo hicieron desde la convicción de que tenían

que vivir su fe tal como ellos la veían *filtrada por determinados criterios y categorías* que no provenían del Evangelio, sino del helenismo. El ejemplo más claro, en este sentido, está en que la *centralidad del Reino* fue, en líneas generales, sustituida por la *centralidad de la virtud*. Pero, en la medida en que esto ocurrió así, ya no nos enfrentamos a un problema de degeneración doctrinal o de degradación ética. Se trata, sin duda alguna, de un *problema hermenéutico*. Los autores cristianos, incluso los más inspirados, "interpretaron" su forma de vivir la fe, en determinadas cuestiones y no raras veces, desde categorías ajenas a los orígenes bíblicos de esa fe.

13. Por eso se comprende la relación de Pablo con la "sabiduría" y con los "sabios" de aquella cultura. Como se comprende igualmente la configuración social y cultural de las comunidades paulinas. Eran comunidades en las que quienes más abundaban eran los "débiles", los "ignorantes", los "plebeyos" y los que eran "nada". Pero en aquellas comunidades también había "sabios", "poderosos" y personas de "buena familia". Por otra parte, Pablo no hablaba desde el conocimiento del Jesús histórico, sino desde su experiencia personal y espiritual del Resucitado. Ahora bien, el *desde dónde* y el *para quién* se emite un mensaje son condicionantes que inevitablemente determinan el *contenido* de ese mensaje. Pablo ya no hablaba, como lo hizo Jesús, para aliviar el sufrimiento y la indignidad del *óchlos* (término que no aparece ni una sola vez en los escritos paulinos), sino para mantener la unidad y la esperanza de grupos heterogéneos, en los que lógicamente tenía que haber intereses muy diversos. La solución que encontró Pablo fue hablar de un "amor" que resultara aceptable para todos. Y exhortar al cumplimiento de una ética en la que, junto a la más generosa (incluso heroica) entrega a Jesucristo, se destaca la lucha contra las "pasiones" que combatieron los estoicos, especialmente el "deseo" (*epithymía*) y el "placer" (*hedoné*). A partir de entonces, se reprodujo en el cristianismo un fenómeno parecido al que había ocurrido en el estoicismo de Atenas: la acción en cuanto *praxis*, transformadora de la sociedad y de la historia, fue progresivamente sustituida por la acción en cuanto *ascesis*, transformadora del individuo y su intimidad. La gran teología de Pablo sobre la justificación, sobre la fe en Jesucristo, sobre la libertad cristiana y sobre la salvación, se vio inevitablemente mezclada (y complicada) con ideas y planteamientos que ya no eran originalmente evangélicos. Pablo enriqueció al cristianismo

con aportaciones decisivas. Pero también es cierto que, a partir de Pablo, en el cristianismo se dieron los primeros pasos para que, *desde el punto de vista hermenéutico*, se condicionara de manera decisiva la posibilidad concreta de comprender y vivir el mensaje del Reino que anunció Jesús.

14. A partir de lo dicho hasta aquí, se comprende la necesidad de repensar la espiritualidad cristiana desde el Reino de Dios. Se trata, por supuesto, de la espiritualidad del seguimiento y de la cruz. Pero el problema está en comprender cómo se ha de poner en práctica ese seguimiento y la consiguiente vivencia de la cruz de Cristo. Ahora bien, si algo ha quedado claro en este libro es que la espiritualidad cristiana es auténtica en la medida en que es fiel al proyecto del Reino de Dios. Y eso significa que la orientación básica de la espiritualidad consiste en *tomar en serio la vida de los seres humanos: su seguridad, su dignidad, sus derechos y su felicidad*.

15. Igualmente se comprende la necesidad y la urgencia de repensar a la Iglesia desde el mensaje del Reino. Esto lleva consigo la reformulación de una eclesiología pensada, no sólo desde el discipulado y más concretamente desde los apóstoles, sino además de eso, también desde el pueblo y en función del pueblo. No sólo el "pueblo de Dios", sino el pueblo sin cualificación (sociológica). Concretamente, una Iglesia que vive para el pueblo, para dar vida al pueblo, tal como se inició su fundación a partir del anuncio del Reino de Dios. Y una Iglesia que escucha al pueblo, que está atenta a su modo de pensar y de vivir, y que es capaz de aprender del pueblo en solidaridad con él. Por otra parte, esto lleva consigo, no en el ámbito *estructural*, sino puramente *organizativo*, la necesidad apremiante de llevar a la práctica el *ejercicio del poder* de manera que nunca pueda ser obstáculo para que la Iglesia sea realmente un signo eficaz de la presencia del Reino de Dios en el mundo.



## Biblioteca Manual Desclée

1. LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS. Introducción general a la Sagrada Escritura. por Valerio Mannucci (6ª edición)
2. SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por Pierre Grelot (2ª edición)
3. BREVE DICCIONARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, por Paul Christophe
4. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN I, por Joseph Moingt
5. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN II, por Joseph Moingt
6. EL DESEO Y LA TERNURA, por Erich Fuchs
7. EL PENTATEUCO. Estudio metodológico, por R. N. Whybray
8. EL PROCESO DE JESÚS. La Historia, por Simón Légasse
9. DIOS EN LA ESCRITURA, por Jacques Briand
10. EL PROCESO DE JESÚS (II). La Pasión en los Cuatro Evangelios, por Simón Légasse
11. ¿ES NECESARIO AÚN HABLAR DE «RESURRECCIÓN»? Los datos bíblicos, por Marie-Émile Boismard
12. TEOLOGÍA FEMINISTA, por Ann Loades (Ed.)
13. PSICOLOGÍA PASTORAL. Introducción a la praxis de la pastoral curativa, por Isidor Baumgartner
14. NUEVA HISTORIA DE ISRAEL, por J. Alberto Soggin (2ª edición)
15. MANUAL DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES. por Carlos Díaz (4ª edición)
16. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN I, por René Laurentin
17. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN II, por René Laurentin
18. EL DEMONIO ¿SÍMBOLO O REALIDAD?, por René Laurentin
19. ¿QUÉ ES TEOLOGÍA? Una aproximación a su identidad y a su método, por Raúl Berzosa (2ª edición)
20. CONSIDERACIONES MONÁSTICAS SOBRE CRISTO EN LA EDAD MEDIA, por Jean Leclercq, o.s.b.
21. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN I, por Horst Dietrich Preuss
22. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN II, por Horst Dietrich Preuss
23. EL REINO DE DIOS. Por la vida y la dignidad de los seres humanos, por José María Castillo (5ª edición)
24. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL. Temas y propuestas para el nuevo milenio, por César Izquierdo (Ed.)
25. SER LAICO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici, por Raúl Berzosa
26. NUEVA MORAL FUNDAMENTAL. El hogar teológico de la Ética, por Marciano Vidal (2ª edición)
27. EL MODERNISMO. Los hechos, las ideas, los personajes, por Maurilio Guasco
28. LA SAGRADA FAMILIA EN LA BIBLIA, por Nuria Calduch-Benages
29. DIOS Y NUESTRA FELICIDAD, por José Mª Castillo
30. A LA SOMBRA DE TUS ALAS. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos, por Norbert Lohfink
31. DICCIONARIO DEL NUEVO TESTAMENTO, por Xavier Léon-Dufour
32. Y DESPUÉS DEL FIN, ¿QUÉ? Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección, por Medard Kehl
33. EL MATRIMONIO. ENTRE EL IDEAL CRISTIANO Y LA FRAGILIDAD HUMANA. Teología, moral y pastoral, por Marciano Vidal
34. RELIGIONES PERSONALISTAS Y RELIGIONES TRANSPERSONALISTAS, por Carlos Díaz
35. LA HISTORIA DE ISRAEL, por John Bright
36. FRAGILIDAD EN ESPERANZA. Enfoques de antropología, por Juan Masiá Clavel, S.J.
37. ¿QUÉ ES LA BIBLIA?, por John Barton
38. AMOR DE HOMBRE. DIOS ENAMORADO, por Xabier Pikaza

Este libro se terminó  
de imprimir  
en los talleres de  
RGM, S.A., en Bilbao,  
el 25 de octubre de 2004.