

JOSE IGNACIO GONZALEZ FAUS

ACCESO A JESUS

VERDAD
E
IMAGEN

VERDAD E IMAGEN

55

JOSE IGNACIO GONZALEZ FAUS

ACCESO A JESUS

Ensayo de teología narrativa

TERCERA EDICIÓN

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA 1980

CONTENIDO

<i>Presentación</i>	9
1. ¿Qué ha cambiado en la cristología católica?.....	11
2. «Ese hombre llamado Jesús» (Jn 9, 11). ¿Qué podemos saber sobre Jesús de Nazaret?.....	32
3. «Aunque era el Hijo aprendió en su propio destino a obedecer» (Heb 5, 8). Nota sobre la disponibilidad de Jesús	69
4. «Aquél a quien vosotros quitasteis de en medio... de acuerdo con vuestra ley» (Hech 2, 23; Jn 19, 7).....	75
5. Jesús figura de hombre sufriente.....	95
6. «Dios le resucitó y nosotros somos testigos de ello» (Hech 3, 15)	111
7. «Dios estaba en Jesús unificando al mundo consigo» (2 Cor 5, 19). ¿Qué ocurre tras la resurrección de Jesús?	142
8. ¿Qué Dios se nos revela en Jesucristo?.....	158
9. ¿Qué imagen de hombre se nos revela en Jesucristo?...	184
10. El acceso a Jesús. Los dos lenguajes de la fe	206
<i>Índice general</i>	223

PRESENTACION

A raíz de la publicación de mi anterior cristología (La humanidad nueva, Madrid 1975), recibí varias veces y desde orígenes diversos el ruego insistente de hacer una reedición más sencilla, menos pretenciosa, reducida a menos de la mitad de su volumen, liberada de notas o de aparatos científicos, y desprovista de referencias históricas, de minuciosidades exegéticas y de discusiones académicas. «Simplemente positiva y expositiva», se me decía.

Es posible que los autores de aquella sugerencia anduviesen cargados de razón. Pero es aún más seguro que nunca tendré ánimos para llevarla a cabo. Los propios textos —no sé si por aquello del desengaño de la paternidad— te dejan traumatizado y alérgico, e incapaz de volver a poner las manos sobre ellos.

Este libro puede ser otra manera de responder a la petición citada. No es una vulgarización del anterior, sino más bien un complemento al anterior u otro intento menos pretencioso que el anterior. Busca puntos nuevos, o busca tocar los temas ya tratados, desde enfoques que no fueron abordados en el anterior. Ambos se podrían fundir, pero ambos tienen también —de acuerdo con los tiempos y lugares en que escribimos— su «plena autonomía». Si el anterior había nacido de cursos académicos, éste recoge una serie de charlas repetidas por esos mundos de Dios y de los hombres, y en las que puse cierto empeño por no repetir lo ya publicado, salvo en las rápidas alusiones estrictamente inevitables.

Al ponerlas por escrito he completado a veces el texto, pero he preferido conservar el estilo oral en el que habían nacido, aun con sus repeticiones, su tono coloquial y sus apelaciones directas. Sal-

vo en un capítulo que primero vio la luz como artículo, he hecho el esfuerzo más denodado por evitar todas las notas y facilitar al máximo la lectura rápida y cómoda. He salido de él relativamente airoso aunque no del todo: algunas se me han escapado. Las miro como notas « de Ogino », las acepto como la fuerza de lo inevitable y sólo espero que no molesten demasiado al lector.

Al dar a la imprenta todas estas charlas, las quisiera dedicar expresamente a quienes fueron sus primeros destinatarios: a un público interesado y paciente de Valladolid, de Las Palmas, de México, de Zaragoza o de Barcelona, con quienes quizás se produjo un contacto real, pero fugaz y repentino, y un amago de comunicación en los que luego interpuso el tiempo su lejanía y el espacio su barrera. La dedicatoria es un recuerdo agradecido de veras.

Y el hablar de agradecimiento exige aún otra palabra: la de gratitud a Josep M.^a Rocafiguera que, por oferta espontánea, cargó sobre sí con toda la transcripción y corrección del manuscrito, con una paciencia como sólo puede tenerla un viejo socio del Barça...

J. I. G. F.

San Cugat del Vallés

Abril 1978

¿Qué ha cambiado en la cristología católica?

Esta primera charla es quizás la más abstracta y aburrida de todo el ciclo, y puede que ustedes se pregunten cómo empezamos precisamente por lo menos apetitoso. La razón es desde luego discutible, pero me parece que no es incomprendible del todo: he tenido la experiencia de que, a veces, las charlas siguientes suscitan en una parte del auditorio reacciones de temor y auto-defensa, como si fuesen a destruirles la fe o cosa parecida; o suscitan dificultades de comprensión porque no consiguen integrar cosas que oyen ahora y cosas que se les dijeron antaño. Este tipo de reacciones provoca actitudes de bloqueo, que impiden seguir las charlas con un mínimo de serenidad y de calma. Por eso me decidí a anteponer esta primera charla, aunque parezca un poco más abstracta. Con ella se pretende destruir esos bloqueos, situando todo lo que diremos después en un marco de referencia mucho más amplio que lo haga comprensible: el marco de todo lo que ha cambiado en la cristología al socaire del cambio cultural de nuestro mundo. He notado que cuando el oyente no endurecido tiene este marco más totalizador de interpretación, sitúa con más facilidad aquellas cosas que puedan chocarle, con lo que se vuelve más capaz de relativizarlas, tanto si las acepta como si no, y, en este último caso, no por cuestionar una afirmación determinada se siente obligado a repudiar en bloque todas las demás que la acompañan. Incluso si, aquí o en otros momentos, el oyente se encuentra con afirmaciones modernas que puedan ser a todas luces exageradas o equivocadas (pues, evidentemente, nada es bueno por el mero hecho de ser moderno), le es más fácil entonces valorarlas como una pieza deforme que no invalida necesariamente la totalidad del proyecto a que pertenece.

Con esto ya pueden intuir ustedes de qué se va a tratar en esta primera charla. Es una charla casi tan sociológica como teológica, que pretende contraponer unos cuantos rasgos de la imagen antigua y la imagen moderna de la cristología. Puede parecer abstracta porque es preciso generalizar; pero estará aludiendo a cosas con las que ustedes y yo nos hemos encontrado más de una vez. Sé que toda contraposición implica un mínimo de caricatura, pero creo que no voy a forzar demasiado los rasgos. Y si no, espero que muchos de ustedes, que fueron educados en esa imagen antigua, no me dejarán mentir.

En resumen: me atrevo a pedirles, para empezar, un poquito más de esfuerzo, porque he tenido la experiencia de que ese esfuerzo resulta después beneficioso, pedagógicamente hablando.

Comenzaremos, pues, haciendo una especie de descripción de la cristología antigua, que reduciremos a tres rasgos: aquellos tres rasgos por los que yo creo que esa cristología entró en crisis. El escoger sólo los rasgos que entran en crisis es lo que podría dar cierto carácter caricaturesco a la imagen que vamos a tratar; pero recuerden que ustedes están emplazados a reconocerlos. En segundo lugar, señalaremos tres factores culturales y ambientales de nuestro mundo que fueron los que desataron la crisis de los tres rasgos descritos. En una tercera parte trataremos de hacer un pequeño esbozo de la nueva cristología que se ha ido buscando y ha ido gestándose, y que reduciremos también a tres rasgos, en correspondencia con los de las secciones anteriores. Finalmente veremos las consecuencias prácticas que pueden deducirse de cada una de las dos imágenes cristológicas descritas en los apartados 1 y 3: la antigua y la moderna. Veremos cómo, en cada uno de esos tres rasgos, están en juego posiciones reaccionarias o posiciones liberadoras. Y por último, si quedara tiempo y para ser lo más ecuanímes posible, señalaríamos al final los peligros que debe evitar la nueva imagen cristológica, si no quiere que algún día alguien haga con ella lo mismo que ahora vamos a hacer nosotros con la antigua.

En sustancia, pues, como ven, esta charla se podría resumir en una especie de cuadro sinóptico, o de «crucigrama», en cuyas líneas horizontales estarían los tres rasgos anunciados, siempre los mismos; y cuyas columnas verticales nos darían la evolución de cada uno de esos tres rasgos a través de cada uno de estos cinco momentos: la imagen antigua, su crisis, la imagen nueva, sus consecuencias y sus peligros. Y con este esquema espero que resulte fácil situarnos en cada momento de la charla.

I. LA CRISIS DE LA IMAGEN ANTIGUA

Aproximadamente, el esquema de la antigua reflexión teológica sobre Jesucristo era el siguiente: se partía dando una definición de lo que es la encarnación (por ejemplo: «Assumptio naturae humanae in personam divinam»), después se intentaba probar que eso precisamente era lo que se había dado en Jesús de Nazaret. Y luego, a partir de ahí, se iba deduciendo *cómo tenía que ser necesariamente Jesús*, supuesto que era precisamente la realización de esa definición de encarnación con que se había partido. Finalmente, a esta cristología la seguía una soteriología como un tratado separado de ella, y a veces incluso explicado por un profesor distinto.

No nos interesa ahora si esta cristología antigua *acertó* realmente en la realización de ese proyecto, aunque espero que quienes la estudiaran de entre los presentes, puedan testificar conmigo que ese era efectivamente su proyecto. Pero lo que nos interesa ahora es que, de semejante proyecto, aun en sus realizaciones más perfectas, se han seguido unas consecuencias que nosotros, hoy, experimentamos como nefastas. Vamos a verlas, siguiendo el esquema ternario anunciado antes.

1. Empobrecimiento de las relaciones Dios-hombre

Karl Rahner ha dicho en más de una ocasión que en las cabezas de casi todos los cristianos existía una especie de «monofisismo latente». Esto quiere decir que la mayoría de los cristianos, allá en el fondo de su corazón, no llegan a concebir a Jesús como un hombre auténtico. Le atribuyen quizás un auténtico cuerpo de hombre, pero no una auténtica psicología y una auténtica vida de hombre. Yo me he encontrado bastantes veces con gente que, luego de escucharme, me dice con cierto gozo, pero también con cierto miedo: «ése, es un Jesús muy humano». Y lo dicen con cierto temor, como si el ser «muy humano» implicase necesariamente que era «poco» o «menos» divino. ¿Ven? Pues eso es exactamente monofisismo: creer que Jesús, para ser verdaderamente Dios, tenía que ser un poco o un mucho menos hombre de lo que somos nosotros y, por tanto, creer que Dios sólo puede ser totalmente Dios a costa de que el hombre sea menos hombre.

Y aún tenemos más ejemplos de ese mismo mecanicismo monofisita inconsciente. Todos habremos oído decir en más de una

ocasión frases como ésta: «Dios dijo: amaos los unos a los otros»... o: «Jesús era Dios». Estas frases no es que sean totalmente falsas, pero se prestan a un malentendido fantástico. Pues para la mayoría de la gente sólo pueden significar una de estas dos cosas: o que la humanidad de Jesús es lo mismo que su divinidad y, por tanto, cuando Jesús dice una cosa es Dios mecánicamente quien la dice; o que la humanidad de Jesús no es más que una mera apariencia, algo totalmente extrínseco a Dios, como un vestido o disfraz que la divinidad se puede poner y quitar a su gusto, igual que hacemos nosotros con nuestros vestidos. En ambos casos, la humanidad de Jesús ha dejado de ser real: se ha convertido en una especie de robot, para el que no queda más espacio real de humanidad (en el mejor de los casos) que el de las sensaciones físicas: dolor, hambre, cansancio, etc. De esta manera llegan a pensar, sin darse cuenta, que el dolor físico que sintió Jesús era, sí, como el nuestro, pero lo que habría pasado por la psicología de Jesús no era como lo que pasa por la nuestra (a saber: lucha, oscuridad, tentación, duda, ignorancia del camino...). Y esto se conecta con el segundo rasgo en que queremos fijarnos.

2. La divinidad dictada a priori

Según el esquema de la cristología antigua que hemos propuesto, se va deduciendo el ser de Jesús, a partir del presupuesto de que Jesús es la realización de la idea de encarnación de Dios. El esquema argumentativo es siempre semejante a este: Dios es así o asá; Jesús era Dios; luego Jesús tenía que ser así o asá...

Y, a la larga, ¿qué ocurre con este procedimiento? Pues que el ser de Jesús es *deducido* y, de esta manera, sólo se encuentra en Jesús al Dios que nosotros ya conocemos o creemos conocer: al dios de la filosofía. De esta manera Jesús no revela nada. O a lo más revelará algunas verdades morales, etc., pero del ser de Dios no revela absolutamente nada: en Jesús no aparece más Dios que el que yo he conocido desde siempre. Incluso el que Dios sea trino, no lo revela el ser de Jesús, sino que lo revelan sus palabras *expresas* sobre ello. Y por eso cuando la gente que piensa así oye decir que a lo mejor esas palabras expresas sobre la Trinidad no fueron pronunciadas por Jesús sino que las pusieron los primeros cristianos en sus labios, pues es muy natural que se les hunda la tierra y no hagan pie. No pueden entender que los primeros cristianos hayan leído esas palabras precisamente en el ser de Jesús y no en sus enseñanzas orales y expresas sobre Dios.

De esta manera, también, teníamos un Jesús omnipotente, omnisciente y omnitodo. Cuando en los evangelios nos tropezábamos con un rasgo de Jesús que parecía contradecir a esa imagen, por ejemplo un Jesús que duda o pregunta algo, se explicaba con mucha seriedad que eso lo hacía «para darnos ejemplo», y ahí tenemos otra vez el robot del rasgo anterior. El resultado de esa divinidad dictada *a priori* no era sólo una falsificación de la humanidad de Jesús, sino también una falsificación de la divinidad. Esto es lo que pone de relieve otra frase muy aguda de K. Rahner, cuya enjundia quizás les cueste más captar que en la frase anterior, pero que muchos de ustedes podrán comprobar en sí mismos si es verdad o no. Rahner decía: en el fondo, si un día nos dijeran que no hay Trinidad, no cambiaría en nada la idea de encarnación que tienen muchos cristianos. ¡Ojalá que al final de estas charlas se entienda un poco mejor el significado de esta frase!

Lo peligroso de este procedimiento cristológico en los dos rasgos que llevamos comentados, lo ponen muy bien de relieve estas palabras de un teólogo latinoamericano:

Se presuponen conceptos que precisamente desde Jesús no se pueden presuponer: qué es ser Dios y qué es ser hombre. Es decir, no se puede propiamente explicar la figura de Jesús a partir de conceptos supuestamente ya conocidos previamente a Jesús, puesto que lo que viene a cuestionar Jesús es la comprensión de Dios y del hombre. «Divinidad» y «humanidad» pueden servir como definiciones nominales para romper de alguna manera el círculo hermenéutico, pero no como definiciones reales ya conocidas para entender a Jesús; el movimiento debe ser más bien el contrario¹.

3. El aspecto salvador puramente expiatorio y para otra vida

Según la imagen que estamos describiendo Cristo nos salvó «abriéndonos las puertas del cielo» que estaban cerradas por el pecado. Sabía que moría precisamente para eso. Esta forma de hablar parece implicar que «el cielo» es algo que le compete al hombre *de por sí*, ya al margen de Cristo. Cristo sólo vino a arreglar esa «competencia» cuando se había perdido. Y de aquí parecen seguirse dos consecuencias:

a) Cristo no *da* nada al hombre, sólo le *devuelve*. Y por tanto: Cristo, propiamente hablando, no pinta nada en el primer destino del hombre, es decir, en el «para qué» le creó Dios, es decir, *en la verdad más original del hombre*. Por tanto, que Cristo

1. J. Sobrino, *Cristología desde América latina*, México 1976, 82.

nos revele en realidad lo que es el hombre, como decía el texto que acabo de citar, es cosa que no podemos entenderla.

b) Y si esa primera consecuencia aún podría discutirla alguien, esta segunda ya no la discutía nadie: esa manera de plantear las cosas implicaba que todo el sentido de Cristo se juega en la otra vida, ya que el destino último del hombre sólo se pierde verdaderamente en la otra vida. Por tanto, Cristo, propiamente hablando, no pintaba nada en esta vida. Siguiéndole se podía uno salvar *al morir*; pero estar salvado *ya aquí*, ese tema tan típicamente joánico, era desconocido en la cristología antigua tradicional más reciente. La consecuencia lógica era una desvalorización de este mundo y esta vida, efecto de la falta de valor de Cristo para ellos. Quedaban reducidos a mera ocasión de «acumular méritos».

Para ser lo más objetivos posible hemos de reconocer que, en la vida práctica, este último desenfoque quedaba compensado por la espiritualidad o, a lo mejor, la poesía (recordemos determinados lenguajes como el de la amistad con Jesús, o mística de Jesús y pensemos en lo que querían expresar al margen de si la forma de expresión nos parece hoy ridícula). Ello es lo que impide que se vea ese desenfoque tan descarnadamente como lo hemos enunciado nosotros. Pero la teología dogmática, y la catequesis que intentaba ponerla por obra, no daban más de sí. Fuera lo que fuese la divinidad de Jesús, lo único claro es que *sólo a él* le servía: la tenía para poder hacer actos infinitamente meritorios (y a nosotros nos serviría sólo indirectamente en cuanto esos actos infinitamente meritorios se nos aplicaran a nosotros). Pero a nosotros, inmediata y propiamente hablando, su divinidad no nos servía de nada, como en cuanto la divinidad supone la posibilidad de una vida humana en el amor y que sea, por tanto, vida para los demás y, en general, en cuanto que Jesús revela a Dios como la última posibilidad del hombre, ofrecida a éste... Todos estos temas eran desconocidos de la soteriología antigua. Y esto es lo que, más técnicamente, he formulado en otra ocasión diciendo que la divinidad era meramente un principio *formal* de valoración de actos. Su «contenido», si cabe hablar así, no pesaba nada.

Como ya he dicho, es posible que alguno de ustedes encuentre caricaturizados estos tres rasgos. Pero la buena caricatura ayuda a reconocer un rostro, pues no falsifica los trazos: sólo los aísla y los hiperboliza. De esta manera se hace más fácil la comparación con los otros momentos de la evolución de estos rasgos, que intentamos describir.

El hecho es que, en mi opinión, la imagen «preconciliar» de Jesucristo entró en crisis por estos tres puntos. ¿Por qué precisa-

mente por ahí? A ello nos responde una mirada a los factores que desataron esa crisis.

II. FACTORES QUE DESATAN LA CRISIS

De acuerdo con el esquema propuesto, vamos a enumerar también tres factores epocales que se hallan en relación con cada uno de los tres rasgos analizados.

1. La investigación histórica

Mañana hablaremos un poco más detenidamente de este punto. Ahora contentémosnos con un enunciado general: desde hace casi doscientos años, cristianos y no cristianos han empezado a vivir con la sospecha (terrible para algunos) de que el Jesús «real», el que realmente vivió en Nazaret, y la imagen de Jesús en la fe de la iglesia y en los evangelios —el Jesús al que confesamos como Cristo—, quizás no sean exactamente lo mismo... Y esto aun sin mala voluntad de nadie: no como efecto de algún fraude detectable y corregible, sino por la inevitable dinámica de las cosas.

Efectivamente, la investigación histórica, bien que mal, comenzó ya desde sus inicios a proferir una serie de afirmaciones que chocaban con la imagen de Jesús que tenían muchos creyentes, haciendo, de rechazo, que éstos se cerraran a esa investigación. Nos fue diciendo que Jesús ignoraba, que su conciencia sobre sí mismo no es clara, que cuando muere quizás no acaba de saber por qué muere, que muchas de las palabras que los evangelios le atribuyen quizás no las pronunció nunca y que, en su conjunto, su figura ha sido presentada desde la pascua: ofreciendo una imagen más «divina» de lo que fue en realidad, atribuyéndole más milagros de los que obró en realidad, y redactando, tras los hechos, algunas de las profecías puestas en sus labios... Mañana tendremos que enfrentarnos con este problema. Ahora nos limitaremos a subrayar el aspecto que nos interesa: de todos esos datos que la investigación histórica iba afirmando o sospechando es evidente que resulta un Jesús «más humano». Con ello se produce una cierta recuperación de su humanidad, y por eso entra en crisis el primero de los rasgos que presentábamos antes. Puede ayudar a comprender este fenómeno el notar que una crisis semejante se ha producido respecto de la otra «palabra de Dios» que llamamos la Biblia. También aquí la investigación histórica

sobre el origen y la composición de los libros bíblicos ha hecho caer una intelección «dictante» de la palabra de Dios que eliminaba a la Biblia como palabra humana. Pues algo parecido ocurre con la palabra personal de Dios que es Jesús de Nazaret.

2. La «muerte de Dios» o la crisis religiosa del mundo desarrollado

En segundo lugar, nuestro mundo ha atravesado por una especie de experiencia epocal, que ha marcado a ese sector del mundo que eufemísticamente se llama «desarrollado» (y que habríamos de tener el coraje de denominar simplemente mundo explotador) y a todas aquellas minorías que, de una u otra manera, ejercen liderazgos en el mundo subdesarrollado y oprimido. Dios ha ido pasando de ser objeto de una convicción más o menos fácil y hasta evidente, a ser una especie de vacío sin eco y sin resonancia, o a ser simplemente una palabra sin sentido. La idea y los atributos de Dios han perdido, casi de repente, evidencia y significatividad; el impacto de la mentalidad técnica que, sin saberlo, reduce todos los misterios a problemas tangibles y solubles, ha hecho que cada vez les resultara más incompresible a los hombres la palabra Dios; las críticas políticas a la religión y el triste papel de muchos eclesiásticos oficiales han hecho que, además de incomprensible, la palabra Dios resultara sospechosa; diversas filosofías han puesto de relieve el carácter necesariamente mítico de todo lenguaje sobre Dios... estos y otros factores han ido gestando lentamente y configurando esa experiencia epocal y ya bisecular que se llamó «la muerte de Dios» y que, en sí misma, no es ni buena ni mala, ni moral ni inmoral: es simplemente una experiencia y un dato cultural. Pero la consecuencia de este hecho es que hoy el hombre ya no se acerca a Jesús teniendo de antemano a Dios como un dato obvio. Si el hombre de hoy reconoce a Dios en Jesús, ya no será la proyección de un Dios que se creía previamente conocido (pues ese Dios ya casi no existe) sino que será el descubrimiento de un Dios desconocido. Y por aquí comienza a entrar en crisis el segundo de los rasgos antes descritos. Pues si Jesús no fuera más que la encarnación de ese Dios culturalmente muerto, ¿para qué puede servirnos hoy?

3. Los llamados «revivals» de Jesús

En los últimos años se ha producido, unas veces como fenómenos grupales y otras como fenómeno personal, una serie de redescubrimientos de Jesús que, por lo general, implicaban el descubrimiento de su carácter «salvador» ya aquí, es decir, implicaban que la figura de Jesús aporta algo experimentable, no simplemente devuelve algo nunca experimentado y perdido sólo para la otra vida. Y aporta algo a la vida *actual* del hombre. Este sería —generalizando— el rasgo común de ese redescubrimiento que se ha plasmado en dos tipos de fenómenos que parecen tener poco de común entre sí, pero que, desde nuestro punto de vista descriptivo, como mera constatación de ese descubrimiento, podemos presentarlos unidos.

a) El primero sería toda la colección de movimientos de Jesús o de «seguidores de Jesús», «pentecostales», etc. Movimientos que han sido muchas veces paraeclesiales y que han tenido arraigo diverso según los lugares. Aun cuando alguien pueda pensar que merecen una crítica seria por su absentismo histórico y por su espiritualidad en exceso interiorizada y, a veces, hasta folklórica, el hecho es que estos movimientos se han propagado y han tenido más audiencia que las iglesias, porque anunciaban una vida nueva, experimentable y vivible ya aquí, como permiten entrever muchos de sus *slogans*: Jesús viene, Jesús vive, Jesús está con nosotros... etc., etc.

b) Más serio es quizás el fenómeno de los movimientos o afanes revolucionarios que, de una u otra manera, han apelado a la figura de Jesús, sea presentándolo como guerrillero, o como fugitivo perseguido por los poderes actuales (el célebre *Wanted...*), sea pidiendo a las iglesias y a las clases dominantes que se lo devuelvan y dejen de tenerlo secuestrado ellas. Aunque aquí no cabe sistematizar nada, me parece claro que se han descubierto cosas. Por un lado se ha caído en la cuenta del papel «negativo» (por resignante) que estaba jugando el Cristo sufriente, como proyección o como sublimación de la humillación de los oprimidos y como consuelo (falso) por ella. Por otro lado se descubren o se entreven una serie de rasgos positivos del Jesús real que hacen cada vez más difícil su ulterior domesticamiento por las iglesias: Jesús no fue un obispo ni un cura, sino un simple laico, fue un personaje conflictivo e incómodo, sobre todo para las autoridades constituidas; quizás fue un guerrillero zelote: al menos fue condenado como tal...

Júzguese como se quiera a estos fenómenos, lo cierto es que, en ambos casos, se le ha devuelto a la figura de Jesús un significado para la vida *presente* de sus seguidores, y que ello ha sido un factor decisivo en la revitalización de su figura. Y constituye una reacción que entronca fácilmente con la tercera de las «vías de agua» o puntos de crisis enumerados anteriormente.

III. NUEVOS CAMINOS

1. *Recuperación del Jesús histórico y carácter genético de la cristología*

Frente a la ausencia total del Jesús histórico tanto en Bultmann que lo ignora (y para quien sólo parece valer el que con ocasión de aquel hombre se predica un mensaje que ilumina y cambia nuestra vida de hombres), como en Tomás de Aquino que se limita a *justificar* con razones *a priori* los episodios de su vida, hoy asistimos a una vuelta al Jesús de la historia, es decir: a lo que la historia nos puede decir sobre la vida real y sobre la persona concreta de aquel hombre que se llamó Jesús de Nazaret. Se trata de una vuelta que yo calificaría de *teológica* y de *secundaria*. Lo primero quiere decir que se apoya en razones teológicas, no meramente en la razón de que haya unas posibilidades histórico-críticas supuestamente mayores que en otras épocas; es precisamente la teología quien da la orden a la crítica histórica para que investigue y nos diga lo que sabe sobre Jesús, en vez de prohibírsele o frenarla. Y ello, pese al poco optimismo sobre los resultados de esa crítica. Lo segundo quiere decir que el Jesús de la investigación histórica no es la clave de la cristología (es decir: de la confesión de la trascendencia de Jesús) y en este sentido debe seguir siendo verdad (frente a toda «jesuología») la afirmación de Bultmann: predicación *cristiana* sólo la hay cuando se anuncian la muerte y resurrección de Jesús como acontecimiento escatológico. Pero ese anuncio es de la muerte y resurrección de *Jesús de Nazaret*, no de un hombre cualquiera ni de un desconocido. El Jesús de la historia viene a jugar entonces una doble misión teológica: a) es oferta o enigma, a los que sólo responderá cumplidamente la confesión de su trascendencia; y b) es también rostro concreto o criterio de esa trascendencia: pues no nos basta simplemente con confesar que «alguien» fue hijo de Dios o fue resucitado por el Padre, sino que necesitamos también conocer *quién en concreto* fue resucitado y *qué rostro*

concreto tiene la filiación divina. Esta función crítica es importantísima dada la tendencia innata del hombre a construir a Dios a su imagen y semejanza y a falsificar con ello lo que significa en definitiva ser «hijo de Dios». Quiero notar que, de esta forma, asistimos a un proceso semejante al que llevó a una recuperación del Jesús histórico en los años en que la iglesia se decidió a escribir los diversos evangelios, luego de haber vivido una temporada sin sentir la necesidad de ellos. Y en cuanto a la otra misión enunciada (la de oferta o pregunta) ella conduce lógicamente a intentar estructurar la cristología de modo que ésta reproduzca genéticamente el mismo proceso por el que llegaron a la fe los primeros creyentes: el proceso que va desde el encuentro con el hombre Jesús de Nazaret hasta la confesión de su trascendencia y la articulación sistemática del significado de esa confesión.

Así, pues, como ven, a un sistema *deductivo* de la cristología, típico de la que llamamos «imagen antigua» le está sustituyendo un sistema *genético*. Y consiguientemente: mientras los «misterios» de la vida de Jesús se convierten en material teológico, las clásicas cuestiones sobre el constitutivo ontológico de Jesús pasan a secundarias (lo cual no quiere decir que no podamos en absoluto aprender de ellas).

2. *Revolución en el lenguaje sobre Dios*

Es difícil volver plástico este tema con pocas palabras. Quizás nos ayudará recordar una frase del salmista que rezaba lleno de confianza: «Nunca he visto a un justo abandonado». Si el salmista creía en ese Dios, que no permite el abandono de los justos, nosotros hemos de decir, mirando a Jesús, que él es el justo abandonado. El justo por excelencia y el abandonado por excelencia: su muerte, como veremos, fue injusta consecuencia de su vida y no fruto de una necesidad de justicia en las alturas; y en esa injusticia Dios pareció callarse. Por eso, la única teología posible después de la muerte de Jesús, no es la de que Dios nunca abandona al justo, sino la más incomprensible de que Dios *entrega* a su Hijo, sobre la que volveremos en una de las charlas últimas.

Todo esto no es *sin más* compatible con el tema de la teología clásica de que a Dios, en la encarnación, «no le pasa nada» porque Dios es inmutable; que todo lo que ocurre en la encarnación «afecta sólo a la naturaleza humana» pero no a la impassibilidad divina. Lo menos que se puede decir ahora es que de Dios hay que hablar de una manera dipolar, dialéctica: Dios es poderoso, pero

es el débil; salva al justo, pero entrega al justo: es el inmortal, pero muere; está presente, pero anonadado... Este Dios queda «más allá» de los planteamientos que el mundo puede hacer sobre él, a este Dios ni lo justifica el mundo ni deja de justificarlo. En realidad, el problema para el mundo frente a este Dios no es el de probarlo o dejarlo de probar, sino el de *reconocerlo*, puesto que tiene que reconocerlo allí donde nunca esperaría encontrarlo: no en el justo que se salva, sino en el justo que es entregado; no allí donde todos espontáneamente decimos: «¡gracias a Dios!», sino allí donde todos decimos espontáneamente: «¿por qué permite Dios que me ocurra esto?» y «¿cómo puede existir un Dios justo si ocurre esto?». En definitiva, reconocer a Dios en la cruz, según una formulación que ya es muy clásica y muy tradicional en la teología y cuyo potencial transformador espero que aparecerá en alguna de nuestras charlas siguientes. Este tema llevará a una reunión de la cristología y la Trinidad que en la imagen antigua aparecen separadas como ya vimos.

Este es uno de los factores de la revolución en el lenguaje sobre Dios, y espero que él nos permita comprender la crítica que hacíamos antes (pp. 14-15): a Cristo no se le puede «construir» partiendo de la creencia de que es el Dios encarnado y deduciendo *a priori*, desde nuestra idea de Dios, cómo tenía que ser. Porque entonces al hombre ya no se le revelará ningún Dios en Jesús: sólo encontrará en Jesús al Dios al que, de antemano, ya conocía o creía conocer. Y ese «Dios» proyectado sobre Jesús, no será más que una proyección de los ideales de autorrealización de los hombres con poder. Inconscientemente, la teología ha venido procediendo así, ya desde la escolástica; pero es últimamente, con el cambio cultural de la modernidad, cuando hemos podido caer en la cuenta de ese falso procedimiento.

Por supuesto, todo esto no significa negar la divinidad de Jesús; pero sí que significa, programáticamente, que no se puede hablar de esa divinidad de Jesús si no se cumplen estas condiciones:

a) mostrar que Dios estaba en Jesús como «anonadado» o negado a sí mismo (tema neotestamentario de la *kénosis*);

b) mostrar que el Dios que está en Jesús no es un Dios al que median el poder y la majestad, sino el amor y la solidaridad (definición neotestamentaria de Dios como *agape*);

c) mostrar que la divinidad de Jesús no elimina rasgos humanos como la historia, la ignorancia, la duda y la posibilidad de error, porque Dios, al hacerse hombre, no acepta «jugar con ventaja» (tema neotestamentario de Jesús «igual en todo a nosotros menos en el pecado»);

d) mostrar la divinidad de Jesús no como una especie de «segundo piso» añadido a su humanidad (y que en seguida plantea el problema «arquitectónico» de «cómo empalmar las instalaciones» de ambos pisos), sino como la máxima potenciación de su humanidad hasta extremos que son, sí, humanos, pero son también inasequibles, hasta ser una «humanidad imposible». Jesús no es el Hijo de Dios *además* o *por encima* de su ser de hombre, sino *en* su mismo ser hombre (tema neotestamentario del último Adán, o del Hijo del hombre).

Y esta cuarta observación, no está en contradicción con la tercera, sino que puede aclararla: lo que potencia a una humanidad no es necesariamente el poder, la sabiduría, o la seguridad, sino sólo el amor. Pues la ignorancia, la tentación o la duda no son *necesariamente* imperfecciones humanas: pueden ser la condición de posibilidad de algo tan profundamente humano como la entrega, la fe, el compromiso o el riesgo. Este tema deberá ir apareciendo a lo largo de las charlas que intentarán dibujar también algo de la imagen del hombre que se nos revela en Cristo.

3. *Busca de una cristología más de encarnación - resurrección que de expiación penal*

La formulación de este título puede ser discutible o necesitar de una exégesis aclaratoria; pero a lo que se apunta con ella es a la recuperación de nuestro presente histórico para la cristología, en cierto paralelismo con la recuperación de la historia de Jesús a que aludíamos en el rasgo primero. De modo que la historia humana pueda ser verdaderamente lo que la fe nos dice que es: historia de la encarnación de Dios en todo; y la resurrección de Jesús venga a ser lo que la fe nos dice que es: la meta de la historia presente y activa en ella. Mientras en las soteriologías expiatorias no cabe la resurrección, ahora pasa a ser principio estructurador de la cristología y de la historia: bien entendido que se trata de la resurrección *de Jesús*, es decir, no se trata de una categoría abstracta sino de un hecho que es inseparable de toda la vida de Jesús y que ha incorporado a su contenido esa recuperación del Jesús histórico a que aludíamos en el primer rasgo. Resurrección de aquel Jesús que vivió de aquella manera: comiendo con los pobres y perseguido por los poderosos. *Y de ningún otro*. Tan es así que casi podemos decir que, junto a la función teológica del Jesús histórico y junto a la revolución en el concepto de Dios, la cercanía de Jesús a los pobres (hoy diríamos: «la opción de clase»

de Jesús) es el tercer gran elemento transformador de la cristología. Y este tercer elemento es transformador porque es Dios quien en Jesús realiza y ratifica esa «opción de clase». No la hace meramente un extremista presuntamente quijotesco, o radicalizado o chiflado. Eso significa la cristología de encarnación-resurrección.

Y en todo este planteamiento se adivina un significado de la persona de Jesús, no meramente para la otra vida, sino como estructuradora de todo nuestro presente. Muy rápidamente, y sin que se acabe de entender todo su contenido, ese significado lo formularía yo así: el hombre es un ser con un dinamismo enorme (al que la teología llamó creación a imagen y semejanza de Dios) pero con un dinamismo ciego y sin norte claro (a lo que la teología llamará ruptura de la imagen de Dios por el pecado). Jesús, como decían los padres de la iglesia, «restaura la imagen y consume la semejanza», es decir: sana el dinamismo humano al revelar que su norte definitivo es el Dios-todo-en-todos, que es un dinamismo escatológico aun cuando el hombre no lo sepa: es el dinamismo del reino de Dios. Y realiza, en cumplimiento y en promesa a la vez, la coronación de ese dinamismo al verificar en su resurrección la llegada del reino de Dios para toda la historia. Se comprende así la frase de K. Rahner: la antropología es siempre una cristología deficiente, y la cristología es una antropología en plenitud y autotranscendida. Más adelante volveremos a encontrarnos con todos estos temas que ahora sólo podemos enunciar resumidamente.

IV. CONSECUENCIAS PRÁCTICAS

Una vez delineadas las dos imágenes de la cristología en aquellos rasgos que, a la vez, son los más salientes y se corresponden recíprocamente, quisiera mostrar que la imagen antigua está hoy abocada a jugar un papel conservador, en el sentido negativo del término. Mientras que la imagen nueva *puede* vincularse sin esfuerzo a posiciones liberadoras. Es una simple observación que nos puede ayudar a comprender bastantes cosas que ocurren en la iglesia y en el mundo de hoy. Pues progresismo y conservadurismo se juegan bastante (aunque no totalmente, por supuesto) en la cristología.

Retomando los tres rasgos que criticamos en la imagen antigua tendríamos que mostrar ahora: a) cómo el conflicto Dios-hombre puede dispensar del imperativo liberador; b) cómo el «Dios dictado» en Jesús es una proyección del hombre capita-

lista, y c) cómo la idea del sacrificio expiatorio dispensa de la *metanoia* del reino. Con ello mantenemos el mismo esquema de los tres rasgos de siempre.

1. *El conflicto Dios-hombre y el conflicto resignación-transformación*

¿Qué ocurre cuando, sobre los condicionamientos culturales de nuestro mundo —que se caracteriza por la sensación de «mayoría de edad» del hombre— se sigue proyectando aquella imagen inconscientemente monofisita de que hablábamos en el apartado 1? Los hechos nos responden, creo yo. Está ocurriendo que, por un proceso insensible y lento pero que no es del todo ilógico, un Dios que era visto como el garante de un Jesús no-humano, pasa a ser ahora el garante de órdenes y de mundos inhumanos. De esta manera, aquello que es lo más característico y lo más irrenunciable de Jesús (su condena y su crucifixión) se va falsificando insensible pero radicalmente: se hace de la cruz la resignación antes de tiempo, cuando la cruz de Jesús es precisamente el resultado de no haberse resignado nunca; se sustituye al Jesús condenado y crucificado (que es *una persona bien concreta* con una historia y una condena bien concretas) por la cruz como categoría religiosa *abstracta*; y de esta manera se vuelve a hacer jugar a Dios contra el hombre. Un ejemplo bien hiriente y paradigmático de esa falsificación de la cruz lo tenemos en la célebre crítica de K. Marx al cristianismo:

Los principios sociales del cristianismo declaran que todos los actos viles de los opresores contra los oprimidos son, o bien el justo castigo del pecado original y de otros pecados, o bien pruebas que el Señor, en su infinita sabiduría, impone a los redimidos... Los principios sociales del cristianismo trasladan al cielo la corrección de todas las infamias... y, por tanto, justifican la existencia continuada de dichas infamias en la tierra.

Esta forma de argumentar era desgraciadamente verdadera en la época de Marx. Hoy sólo lo es a medias. Hoy normalmente ya no se argumenta así: ya no se apela al pecado original o a las «pruebas» que impone la infinita sabiduría del Señor. Pero sigue siendo posible encontrar esos usos de Dios como freno, que convierten la voluntad liberadora de la iglesia en mera veleidad, y que luego, por reacción, echarán la estúpida sospecha de «espiritualista» o de alienante sobre todos los momentos en que Dios nos pida

de veras la fe y la entrega total de nosotros mismos. La iglesia no querría que existieran las opresiones y las infamias. Pero si, para acabar con ellas, tiene que aliarse con «los ateos» o con quienes ponen radicalmente en cuestión el sistema en que ella está instalada, o con quienes propugnan que *también* los haberes y los poderes de la iglesia están sometidos a la crítica y la revisión de lo que es justo en un momento dado, entonces no, porque esos son ateos y antieclesiásticos, y por tanto «enemigos de Dios» y Dios no quiere la alianza con sus enemigos... Se olvida otra vez que lo que en definitiva no quiere Dios es la opresión y la inhumanidad del hombre y que los presuntos «enemigos» de Dios le preocupan a Dios mucho menos de lo que le preocupan a la iglesia, que de esta manera reviste de hostilidad hacia Dios lo que no es más que hostilidad hacia ella, y se dispensa así de examinar hasta qué punto pueda estar justificada esa hostilidad... Y esto es sólo un ejemplo entre otros varios que se podrían poner. Un cristianismo que no tema sacrificar parcelas de humanidad auténtica para defender así sus posibilidades de predicar a Dios, puede entrar de lleno en esta crítica.

2. Creyendo encontrar a Dios, el hombre encuentra en Jesús una confirmación de sus situaciones de privilegio

En aquella divinidad de Jesús, dictada *a priori* desde la idea de Dios que tiene el hombre, no hay lugar, evidentemente, para el Dios que, al revelarse, echa por tierra toda la idea de Dios que tiene el hombre y, con ella, echa por tierra el ideal de hombre de toda una civilización concreta (pues la idea de Dios está muy ligada a la imagen del hombre: «dime qué imagen de Dios tienes y te diré qué ideal de hombre tienes»). El uruguayo Juan Luis Segundo lanzó una vez, a un grupo de teólogos, las siguientes preguntas:

¿Vosotros no habéis pensado que Dios es para el hombre la imagen de su propia realización? Y el éxito del hombre en una sociedad competitiva, de explotadores y explotados ¿no es acaso la del hombre que ha acumulado tantos bienes que puede aislarse con ellos hasta el punto de que el dolor de los condenados está demasiado lejos como para llegar a sus oídos y amenazar su paz? ¿el que tiene tanto que no necesita de nadie ni está a merced de un diálogo o de una negativa?... Y cuando se pretende una conciencia o un compromiso liberadores, esa falsa imagen de Dios surge para defender *su* sociedad, para poner como cuestión absoluta que no se transija ni colabore con los *ateos*. Pero ¿quiénes son aquí los ateos? Valorativamente hablando, ¿serán enemigos de Dios quienes lo deforman o quienes rechazan la deformación?... Porque de hecho existe un Dios de la revelación interesado apasionada-

mente —hasta dar su vida— por la liberación del hombre. Y existe, en la teología y en la docencia cristiana, un Dios impassible, inmutable, satisfecho en su infinita perfección sea cual fuere el destino que el hombre quiera darle a su libertad. ¿De dónde viene esa imagen de Dios superpuesta a la de la revelación? 2.

Yo creo que podemos contestar que viene de una determinada manera de construir la cristología. Es verdad (si tuviésemos más tiempo podríamos mostrarlo sin esfuerzo) que los evangelios han jugado aquí una función crítica formidable, impidiendo siempre que la iglesia cayera totalmente en esta falsificación. Pero de todas formas los evangelios tampoco son la solución de todo, pues existe manera de domesticarlos o de hacerlos jugar uno contra otro. Y, por eso, aun con ellos, ha sido posible creer que se encontraba en Jesús a un Dios sin anonadamiento y sin conflictividad. Y ese Dios no era el que se revelaba en Jesús, sino aquel con el que nosotros intentábamos velar esa revelación. Era exactamente el Dios que necesitan encontrar todos los bien-situados de la tierra, como decíamos antes: el Dios sobre quien hemos proyectado nuestra idea de poder humano. Así tenemos la atrocidad de que la divinidad de Jesús pueda ser utilizada políticamente para fines conservadores. Un marxista suizo tiene un escrito que intitula con esta frase expresiva: *Jesús el incendiario, y Cristo el apagafuegos*. Y algo de eso ocurre entre nosotros. Porque tenemos que, mientras Jesús fue un hombre conflictivo para las autoridades religiosas (pues fueron ellas quienes le mataron y no los publicanos ni los samaritanos), «el Cristo Hijo de Dios» se convierte en la excusa con que las autoridades religiosas intentan domesticar o desautorizar todas las conflictividades que se les enfrentan. Tenemos que, mientras Jesús fue un hombre descaradamente parcial en favor de los pobres, «el Cristo Hijo de Dios» es una excusa para que los cristianos no opten por los pobres en nombre de una universalidad de lo divino, que no es más que una forma de cerrar los ojos a la tremenda opresión y a las tremendas diferencias que los hombres vamos instalando entre los hombres. Tenemos que, mientras Jesús ignoraba cosas y soportaba dudas y abandonos de Dios (Mc 15, 34), «el Cristo Hijo de Dios» lo sabía todo y no necesitaba fiarse del Padre porque le había visto todas las cartas del juego. Por eso, en adelante y como volveremos a encontrar a lo largo de esas charlas, hay para el cristiano una cuestión todavía

2. *Las «élites» latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social*, en *Fe cristiana y cambio social en América latina*, Salamanca 1973, 211-212.

más importante, o al menos igualmente importante, que la decisiva cuestión de si Jesús era Hijo de Dios; y es esta otra: ¿de qué Dios era Hijo Jesús? Esta última cuestión quizás no es totalmente dilucidable a nivel teórico, pues *qué Dios* es el de una determinada idea de Dios sólo se dilucida en la praxis que esa idea de Dios conlleva. Pero con eso tenemos en nuestra pregunta un lugar en el que parece que la ortodoxia y la ortopraxis no pueden separarse. Y esa es la otra razón que da una importancia decisiva a nuestra pregunta.

3. *La idea del sacrificio expiatorio como excusa contra la conversión que el reino demanda*

Al llegar hoy aquí para esta charla, he visto una pintada en la puerta del local que decía: «Montini atiende, estamos con Lefèbvre». Yo pongo la mano en el fuego a que los autores de ella no son políticamente de izquierda ni de centro. Y ¿qué tiene que ver una cosa con la otra?

Pues, para entretenernos un poco, vamos a evocar que (como muchos de ustedes habrán oído o leído sin acabar de saber muy bien de qué se trata) monseñor Lefèbvre y sus secuaces no aceptan más que el canon I de la misa (el antiguo) y rechazan todos los demás porque dicen que ha desaparecido de ellos la misa como sacrificio. Aparte de que ello no es verdad, yo quisiera mostrarles cómo es posible tender un puente entre esa postura pretendidamente teológica y las posiciones políticamente reaccionarias de monseñor Lefèbvre: sus vinculaciones con el gran capital y hasta con la CIA. Y entonces se aclaran muchas cosas, no ya precisamente *personales* (pues yo no tengo nada contra la persona del monseñor, ni la conozco absolutamente de nada sino por alguna cosa extrañísima que dicen que ha dicho de vez en cuando) pero sí a nivel *estructural*: se aclara dónde está la fuerza y el empuje de un movimiento como el del monseñor que, mirado en sí mismo, parecería no tener más salida que el manicomio. Si el aspecto de sacrificio lo es todo en la eucaristía, entonces —¡gracias a Dios!— ya podemos quedarnos tranquilos: podemos descalificar como herético el aspecto de *memoria* como hacen estos señores, lo cual resultará comodísimo porque, como memoria, la eucaristía es una memoria «subversiva», es la memoria de que los poderes «legítimos» y hasta piadosos son los que matan al Justo... Y podemos descalificar como herético el aspecto de *comunión*, lo cual será también muy cómodo porque nos dispensa de la terri-

ble pregunta paulina de si una determinada eucaristía es o no es realmente «cena del Señor» (cf. 1 Cor 11, 20). O dicho de otra manera: si la idea sacrificial es la que lo llena todo, entonces *Dios ya está aplacado sin necesidad de que cambie el mundo*. Este es el fondo último de la utilización que hoy se hace del sacrificio expiatorio: ya le hemos ofrecido a Dios un sacrificio digno de él y de valor infinito, ¿qué más quiere? ¿qué necesidad va a tener de que cambie este mundo que no tiene valor infinito? De esta manera, la utilización de Cristo como *opus-operatum* único, rompe la dialéctica reino-conversión que es la típica de los evangelios y que además hay que decir que es una dialéctica muy católica. Según el Nuevo Testamento, la muerte de Cristo sólo merece llamarse sacrificio porque no fue «sacrificio», es decir: no fue ofrenda de *dones ajenos* al hombre, sino ofrenda de sí mismo, entrega de la propia vida; pero en ese no-ser-sacrificio consiguió lo que no pueden conseguir los sacrificios e intentan conseguir: agradar a Dios. Ahora se quiere hacer de Cristo un uso que lo convierta otra vez en «don ajeno», en algo que, al ofrecerlo el hombre, le dispensa de ofrecerse a sí mismo. O dicho de otra manera: mientras las palabras «sacrificio», «expiación», etc., no pueden tener más sentido cristiano que el «horizontal» (la satisfacción de Dios es que cambie el mundo, y el sacrificio grato a Dios es la entrega a los demás) se intenta eludir eso privilegiando como ortodoxo el sentido vertical. De esta manera, como he dicho, el mundo puede seguir tal como está y a Dios ya lo tenemos bien aplacado por otro conducto. Y por eso, aunque monseñor Lefèbvre no lo sospecha, hoy se puede decir de él, y de sus obsesiones litúrgicas tridentinas, lo mismo que en la polémica antiprotestante se dijo tantas veces contra Lutero: «Sacrifica firmiter et pecca fortiter!»...

Ustedes quizá pensarán que estas relaciones de ideas son demasiado sutiles, pero yo les aseguro que en la práctica funcionan. En fin de cuentas muy sutiles son también los mecanismos del inconsciente y del egoísmo humanos. Y por eso permítanme, para terminar, que enumere también cuáles pueden ser los peligros de la nueva imagen que hemos esbozado. Bien entendido que peligros no significa necesariamente fallos o errores, y que no hay nacimiento sin riesgos. Pero sin que olvidemos también que el hombre es un ser muy dado a tropezar, en la misma piedra y en la de enfrente...

V. PELIGROS EN LA IMAGEN NUEVA

1. *Pelagianismo en talante*

Quizás no en afirmaciones explícitas, pero sí en la manera de vivir la fe, es hasta cierto punto «normal» que la tremenda acentuación de la vivencia histórica impida la vivencia de gracia. Claro que esto no tendría por qué ocurrir ni debería ocurrir así, pero tampoco tendría el hombre que imaginar a Dios como un rival, y, de hecho, da con frecuencia la impresión de que no puede imaginarlo de otro modo. La misma estructuración genética de la cristología y la recuperación del Jesús histórico podrían ser malentendidas, si pensáramos que ellas reproducen el orden de las cosas *en sí*, y no el orden de nuestro acceso a ellas. Entonces nos quedaríamos sólo con el proceso «desde abajo» sin ver ni vivir que ese «desde abajo» es fruto del «desde arriba». Olvidaríamos que Jesús sólo fue el hombre-para-los demás, porque era el Dios-con-nosotros.

2. «Secularismo» o reduccionismo

La revolución de la idea de Dios en Jesús podría llevar malentendida a una «reducción» de la idea de Dios en Jesús. Dios entonces sería sólo algo así como el carácter sagrado de la causa humana, que ya me gustaría que me probaran entonces a santo de qué iba a tener ese carácter sagrado y si eso no sería entonces más que una nueva ilusión y un nuevo mito ambiental, erigidos en realidad por el infantilismo humano. El hecho es que Dios podría evaporarse en Jesús; ya no sería, en verdad, el *fundamento* real de su humanidad plena, sino sólo la expresión poética o mítica de esa humanidad plena: una cifra, una referencia, una forma de expresión, no un *alguien* que se da y se comunica.

3. *Olvido de la cruz o de su necesidad histórica*

A base de decir, con toda razón, que la cruz no significa resignación, cosa que ya nosotros intentamos poner de relieve, se podría convertir inconscientemente su necesidad histórica (el *edei* neotestamentario) en una necesidad meramente accidental o circunstancial: la cruz sólo habría sido necesaria porque Jesús tuvo la mala suerte de vivir entre unos hombres muy malvados; pero si

hubiera tenido la grandísima suerte de vivir entre nosotros, que somos tan buenos y vamos a arreglar tan bien el mundo, entonces la cruz no habría sido necesaria. ¿Entienden lo que quiero decir? La cruz se convierte entonces en pecado *de unos pocos* nada más. Deja de ser revelación del pecado *de todos*. Nos negamos así a aceptar lo que tantas veces se nos ha dicho: que si Jesús volviera hoy probabilísimamente le volveríamos a matar. Cosa que realmente es muy dura de aceptar. Y no cabe negar que a este peligro se puede ser particularmente proclive cuando se enfoca la muerte de Jesús desde una perspectiva de lucha de clases, perspectiva en la que por otra parte, creo yo que se puede y se debe abordar. Pero ni la legitimidad ni el deber suponen nunca la ausencia de riesgos: semejante cosa no es más que otro de los muchos sueños del infantilismo humano.

Estos peligros quedan nada más enumerados, sin ulterior desarrollo. Como una expresión del deseo de que este desarrollo no sea nunca necesario, de que se queden en el campo de las hipótesis sin bajar nunca al de las realidades. Y si no es así, ya nos criticarán nuestros sucesores como hemos hecho nosotros con nuestros mayores. Es la vida. Yo sólo espero que toda esta ambientación les haya servido para comprender que, en todo lo que ha cambiado y está cambiando, hay en juego cosas muy importantes y muy fecundas; y les ayude a aceptar este cambio con esperanza, más allá de la dificultad que puede crearles tal o cual punto o cambio concreto. Si hemos conseguido esto, creo que ahora estamos preparados para empezar mañana.

«Ese hombre llamado Jesús» (Jn 9, 11). ¿Qué podemos saber sobre Jesús de Nazaret?

I. LA CUESTIÓN DE LA CRÍTICA HISTÓRICA

El subtítulo de esta charla ya ha suscitado en algunos cierta incomodidad: parece traducir una desconfianza radical hacia los evangelios, y una como necesidad de someterlos a crítica. Ambas cosas suenan a un atentado contra su carácter de palabra inspirada o incluso un atentado contra la fe. Porque, en contraste con esa desconfianza, ese mismo título parece revelar una confianza en cierta crítica que a algunos se les antoja autosuficiente y corrosiva y de la cual —por lo que más o menos vagamente hemos oído— tememos que nos va a decir que los evangelios están llenos de falsedades históricas y aun de mitos, y que muchos de sus pasajes son simplemente «cuentitos piadosos». Si aceptáramos todo eso, ¿no nos minamos el terreno para creer? ¿es que todas esas concesiones pueden ayudar a la radicalidad de la fe, cuando si algo hay claro es que la fe cristiana o es terriblemente radical o no es tal fe? ¿no tenemos razón al pedir que nos dejen en paz «en la fe de nuestros mayores», etc., etc.?

1. Legitimidad de la crítica histórica

Pues permítanme decir que no tenemos razón. O mejor: que sólo a costa de la paz podremos seguir «en la fe de nuestros mayores». Este es el verdadero dilema ante el que nos encontramos. A mí me sorprende encontrarme todavía con esas resistencias en

un punto como el de la crítica histórica, cuya legitimidad es entre los teólogos una adquisición ya casi antigua. Reconozco que buena parte del temor de mucha gente es fruto de una determinada educación en la fe, de la cual es responsable la actitud que tomó Roma durante mucho tiempo ante la crítica histórica y que, en el fondo, es una repetición, más suavizada y más diluida, del caso Galileo. Y me preocupa mucho esta incapacidad para aprender de quien se profesa «maestra», porque temo que también hoy siga Roma repitiendo el caso Galileo, con sus actitudes ante los «cristianos-marxistas» y ante alguna otra cuestión. Pero les pido que me crean si les digo que no es la fe lo que aquí puede peligrar, aunque quizás sí que peligre una cierta tranquilidad aparente y cómoda. Pero, ¿y si fuese precisamente el sacrificio de esa tranquilidad lo que viene exigido a veces (y hoy más) por la radicalidad de la fe?...

Y bien: la crítica histórica no es, en sí misma, ni corrosiva ni autosuficiente. Son los hombres que la manejan quienes pueden ser autosuficientes y quienes lo son la mayoría de las veces, tanto si hacen crítica histórica como si la rechazan. Pero la crítica histórica, *en sí misma, no es más que un instrumento, del que podemos decir que «nos lo ha dado Dios»*, como todos los demás poderes e instrumentos (ambiguos y limitados todos ellos) de que disponemos. Un instrumento del que, por consiguiente, somos responsables. Pero en todo caso, no es de la crítica histórica de quien debemos desconfiar *ya a priori*, sino de nosotros mismos.

a) Evangelio e historia

Y desde luego, no es malo todo lo que nos ha traído la crítica histórica: en medio de mil tanteos y oscuridades, de ingenuidades innegables y autosuficiencias nuestras, la crítica nos ha permitido entender mucho mejor los evangelios. Y hoy podemos decir tranquilamente que los evangelios no son libros históricos, o que no son «mera historia»; son testimonio y proclamación de la fe de quienes los escribieron, no son testimonio de los hechos tal cual. Y esto lo confiesan los mismos evangelistas, cuando dicen que ellos escribieron «para que nosotros creamos». No escribieron meramente para que nosotros *sepamos* qué pasó en Palestina hace dos mil años, sino que escribieron para que nosotros *creamos*. Dicho de otra manera: el interés del reportero o del cronista habría sido transmitirnos los hechos con toda su ambigüedad. Se puede discutir si eso es *totalmente* posible o no, sobre todo ante ese tipo de hechos en los cuales hay implicados valores; pero al menos a

eso debe tender el reportaje. De manera que nosotros, como cualquier testigo presencial, tengamos que hacernos nuestra propia visión interpretadora de aquellos hechos, tengamos que tomar postura ante ellos, decidimos sobre si Jesús era inocente o no lo era, sobre si tenía razón él o los fariseos, sobre si era un loco o un santo... Los hechos nunca arrojan inequívocamente su significado, son necesariamente ambiguos (es decir: susceptibles de diversas y a veces encontradas significaciones) y nosotros los interpretamos ya al captarlos. Hagan ustedes la experiencia de *Rashomón* o de *Los hijos de Sánchez*: oigan los mismos hechos contados por cuatro personas distintas, escuchen el mismo suceso narrado honradamente por el marido y la mujer, en un matrimonio que se separa, lean el mismo episodio en los libros de historia de dos países diversos... y caerán en la cuenta de lo que debe pretender el conocimiento histórico. En él, la máxima objetividad consiste precisamente en transmitir, dentro de lo posible esa ambigüedad por la que el mismo acontecimiento admite una pluralidad de significados e interpretaciones distintas.

Otro es, en cambio, el interés del creyente y del testigo de la fe. Para él, todos aquellos hechos ocurridos en torno a Jesús de Nazaret significaban que Dios se había comunicado a los hombres con la máxima cercanía concebible, había dado un *sí* irrevocable y plenificador al dinamismo humano, nos había entregado, como uno de nosotros, a «su propio Hijo» etc., etc., y si escribe es para que también nosotros creamos eso (cf. Jn 20, 31). Diríamos que escribe para quitar ambigüedad a los hechos. Como tantas veces se ha dicho, los evangelios no están escritos desde solos los hechos sino desde la pascua que decide de ellos. Ahora bien: la literatura de entonces no podía dar la interpretación sino volviendo a narrar el hecho, no en una teoría o reflexión aparte; precisamente uno de los géneros literarios semitas, el *midrash*, consiste en eso: en volver a narrar un hecho ya conocido, de modo que de esa narración aparezca una determinada enseñanza. Y ¿qué significa esto para nuestro tema? Pues significa que cuando los evangelistas nos narran algo no lo hacen necesariamente porque eso pasó así, sino porque ellos creen que aquel hombre era el Hijo de Dios y que ésa es la única interpretación válida de su vida, y piensan que narrando de aquella manera es como más fácilmente tendremos nosotros acceso a esa interpretación, a vivir nuestras vidas en la filiación.

Por poner un ejemplo: si Jesús vio venir una muerte con la que quizás en un principio no contaba, y a pesar de todo optó por no apartarse de su camino, y ello le costó la vida, se podrá decir

con verdad que él entregó su vida a la muerte. Y eso es lo que hará Juan: «Nadie me quita la vida sino que yo la doy». Al poner esta frase en labios de Jesús nos quiere decir que más importante aún que el hecho de que Jesús muriera es el *cómo* murió. Pero nosotros podríamos entender aquella frase demasiado materialmente y pensar que Jesús, ya desde el primer momento sabía que iba a morir, y venía sólo a morir y montar así toda una concepción de la muerte de Jesús como un acto redentor separado de su vida, y que nos redimió porque era doloroso y satisfacía a un Dios que la exigía, etc., etc. Si desde pequeños nos hubieran acostumbrado a leer los evangelios por separado, en vez de hacer aquella especie de cóctel o «concordia» que pretendía fundirlos a los cuatro en uno solo, entonces nos habríamos acostumbrado a captar la diversidad de sus puntos de vista y a ver cómo un mismo hecho lo manejan de forma diferente, según la lección que quieren que saquemos o el aspecto de Jesús que ellos han captado más. Y entonces nos sería más fácil comprender este procedimiento del testigo de la fe, frente al procedimiento del reportero. En otro rato, si quedara tiempo, les indicaría rápidamente el punto de vista que parece caracterizar y diferenciar a cada evangelista, y que puede ayudarnos a hacer esa lectura por separado, que hoy es tan necesaria.

b) Evangelio y mito

Los evangelios, pues, son testimonio y proclamación de la fe; no son mero reportaje de ciencia histórica. Debo añadir que, al desarrollar esta afirmación, he simplificado enormemente las cosas pues, en realidad, esa interpretación creyente desde la que están escritos, no es obra de un único testigo creyente, sino que los evangelios son fruto de un proceso en el que entra la predicación oral, la vida de algunas de las primeras comunidades cristianas y finalmente la labor del redactor último que les dio la forma definitiva que conservan hoy. Pero, aunque haya estado así de simplificada, esa afirmación es suficiente para permitirnos —después de haber dicho bien claramente que los evangelios no son libros de historia— recuperar el papel de la historia en los evangelios. Los evangelios tampoco son mitos, y es importante que veamos la diferencia entre «interpretación creyente» (o interpretación teológica) y mito. Frente al mito, que es en realidad una interpretación de la experiencia presente o de la experiencia constante de la vida humana, y por eso narra sus historias en una es-

pecie de tiempo atemporal que está situado fuera del tiempo y de la historia, la interpretación teológica es una lectura de un hecho histórico concreto y contingente, ya pasado aunque quizás todavía cercano. Y si no hubiera hecho alguno no podría haber interpretación teológica. La interpretación puede «mitificar» o desfigurarse el hecho, pero no lo crea del todo: lo supone y lo necesita como condición de posibilidad. Cuando J. Semprún, en su polémica *Autobiografía de Federico Sánchez*, reproduce un antiguo y sorprendente poema a «Pasionaria», en el que expresa una visión totalmente religiosa y una veneración piadosa por doña Dolores, fruto de una «fe» que al autor ya se le ha caído, nos podrá decir Semprún que todo aquello era pura ilusión; pero esto no significa naturalmente que «Pasionaria» no sea un personaje histórico y que no tengan su base histórica muchos de los hechos a que allí se alude (como la pérdida de un hijo en el frente, etc.). ¿Ven? Esta es la diferencia entre mito e interpretación «teológica». El mito no presupone un hecho histórico determinado, sino sólo el existir humano. La interpretación creyente, o teológica, trabaja sobre hechos reales y los presupone por tanto como su condición de posibilidad. Y por eso los evangelios no son historia pero no han podido prescindir de ella.

Y aún podríamos añadir otra razón por la que, en el caso concreto de los evangelios, aunque no sean historia, no se ha podido prescindir de lo histórico. Ya indicamos ayer que la decisión de escribirlos es, en la iglesia primera, secundaria y algo tardía, y que parece haber obedecido a la necesidad sentida de *recuperar al Jesús histórico*, para tener como un criterio de discernimiento de espíritus ante los peligros de ideologizar la fe, dada la pluralidad de manifestaciones contradictorias que pretenden ser manifestación del espíritu de Jesús. Ya mucho antes de que se escribieran, Pablo, en su primera carta a los Corintios, siguió un método semejante y juzgó el visionarismo y el entusiasmo de los corintios apelando a un hecho concreto e histórico de la vida de Jesús: a su muerte en cruz. Si esto es así, parece claro que en los evangelios, en algunos momentos al menos de su composición, se tiene que haber intentado el recurso a los hechos, aunque esto no excluiría del todo que también esos hechos se dieran entretreídos con su «interpretación teológica autorizada» (como diremos que ocurre en el caso del sepulcro vacío, etc.).

c) Evangelio y «visión piadosa»

Repito pues que los evangelios no son historia sino interpretación creyente de la historia. Quisiera añadir que como tal interpretación creyente, son libros de una seriedad poco común. Y esto no lo digo para hacer ahora apologética. Es más bien la impresión y el descubrimiento que uno hace tras una lectura seguida de todos los apócrifos, los cuales diría yo que, por contraste, constituyen un punto de referencia importante e inexplorado, para entender a los evangelios. Los apócrifos son cientos o miles quizás; de algunos de ellos quedan muchos códices, lo cual nos habla de una gran difusión y nos orienta sobre las enormes dificultades que hubo de tener la primera iglesia para que la fe sobreviviera con pureza frente a aquella avalancha de esa —digamos— «religiosidad popular». En los apócrifos se nota en seguida que, pese a su forma narrativa, no existe el más mínimo interés por lo que podríamos llamar «la trama histórica» o la «textura histórica» de la vida de Jesús: por aquel proceso que le fue llevando conflictivamente hasta la muerte (un interés que sí que está en los evangelios). Los apócrifos, más bien, repiten infinidad de veces anécdotas iguales o parecidas y series interminables de milagros. Y unos milagros que difieren 180 grados de los que narran los evangelios (sin negar con esto que también los evangelios hayan sido más «milagreros» de lo que fue en realidad Jesús). Pero ahora se toca siempre la triple tecla del maravillosismo, del temor o susto y de la autoafirmación: milagros inútiles, milagros para acoquinar y milagros en defensa o en provecho propio (el niño Jesús vendándose de sus maestros cuando le castigaban en la escuela, etcétera). Teclas, sobre todo las dos últimas, que prácticamente no están tocadas en los milagros evangélicos. Los apócrifos parecen girar constantemente (en la medida en que sea posible unificarlos un poco) alrededor de una insistencia machacona en el poder de la palabra de Jesús: «todo lo que sale de su boca se verifica» con un nivel de *inmediatismo* y *elementalidad* que quizás serviría para distinguir la superstición de la verdadera fe, cuando vemos cómo ese mismo tema del «poder» de la palabra de Jesús está tocado en los evangelios...

Y lo curioso es que quienes, en la iglesia, se resisten o temen a la crítica histórica en nombre de la pureza y seriedad de la fe, tienen a veces una fe que no es tan pura ni tan seria, puesto que pertenecen a ella infinidad de cosas que han entrado, no sólo en el arte, sino en la piedad eclesial, no por los evangelios sino por los apócrifos. De los apócrifos proviene la presentación de la

Virgen en el templo (que tiene fiesta litúrgica y todo), el voto de virginidad de María y su boda con un José viejo, la historia de la vara florida, la mayoría de los dolores y gozos de san José que nos enseñaron en el catecismo, el José «patrón de la buena muerte», los milagros durante la huida a Egipto, el Jesús sabelotodo y consciente de ser Dios, el parto milagroso de María, la ascensión, la Verónica, la idea del pecado original como identificado con el deseo sexual que no se encuentra para nada en el Nuevo Testamento (notablemente sobrio sobre el tema del sexo) y que ha marcado tanto no sólo la piedad sino la teología... Todos esos y otros elementos que, a lo mejor, para muchas gentes son casi los más familiares de su fe, no provienen de los evangelios sino de los apócrifos. ¿Qué significa, pues, esa constante acusación de la derecha eclesial, de que los teólogos quitamos la fe del pueblo? ¿O qué fe es la que en realidad quitamos?...

Conclusión

Pero cerremos este paréntesis y volvamos a nuestra introducción. Estábamos en que los evangelios no son crónica histórica, sino interpretación creyente de la historia. De ahí que muchas cosas no ocurrieron materialmente como están contadas. Y esta es la justificación de la crítica histórica. Necesitamos, qué duda cabe, el testimonio de los testigos de la fe. Pero tenemos derecho también a intentar acercarnos hasta aquel nivel en que los hechos conservan todavía su ambigüedad (aun sabiendo que ese acercamiento sólo es una meta asintótica a la que nunca llegaremos). Tenemos ese derecho, y hoy quizás, en un mundo tan terrible y definitivamente pluralizado, tenemos esa obligación. Naturalmente que, en la medida en que uno se acerque a ese nivel en que los hechos están aún inmersos en la ambigüedad de la historia, puede parecerle que la fe se hace más difícil: en realidad no es que se hace más difícil, se hace más auténtica, o se hace simplemente fe. Pues ahí es donde brotará para nosotros esa pregunta u oferta (de que hablábamos ayer) a la que sólo la fe responde cumplidamente.

2. Preguntas ante la crítica histórica

a) ¿Separación de historia y teología?

Y aún quisiera prevenir un par de cuestiones que es muy lógico que surjan en este momento. Sería muy normal que alguien termine por pensar: bueno bien, aceptamos todo eso que usted dice de la crítica histórica y su necesidad. No lo entendemos mucho pero si lo dicen los que trabajan en eso, pues quizás será así. Pero de todas formas nosotros no tenemos tiempo ni posibilidades de realizar esa crítica, y quisiéramos poder leer los evangelios sin soportar siempre esa pregunta que ustedes nos han metido, de si aquello será «creación de la comunidad» o será «verdad». Queremos saber simplemente la verdad y por tanto dígnanos ustedes de una vez qué es lo que es histórico y qué es lo que es «teológico», como ustedes dicen, para que al fin sepamos con qué hemos de quedarnos...

Yo siento decepcionarles y complicarles las cosas, pero sólo puedo responder que esa separación entre lo «ocurrido» y lo «interpretado» no es adecuadamente posible, *ni tampoco es necesaria para la fe*. Con lo cual no niego el que pueda hacerse esa separación en algunos casos concretos y hasta unos niveles determinados, ni el que eso pueda ser muy útil para algunos problemas determinados (por ejemplo: el saber que la excepción que pone Mateo a la indisolubilidad del matrimonio no proviene de labios de Jesús sino del propio Mateo, nos orienta sobre dos cosas: sobre la radicalidad de Jesús; pero también sobre la libertad o poder que puede tener la iglesia para aplicar esa radicalidad a una situación especial determinada, sin por eso ser infiel a la palabra de Jesús, sino convirtiendo incluso aquella aplicación en «palabra» de Jesús. Este es un tema importantísimo hoy, pero también muy largo para tratarlo aquí). Pero lo que digo es que, aunque esa separación puede tener utilidades concretas, no es posible ni necesaria cuando se quiere vincular a ella la decisión de fe, cuando se la quiere erigir en criterio de credibilidad. Y no lo es por estas razones:

1. Aun de aquello que es «teológico», aquello que llamamos «una leyenda kerygmática», hay que decir que: o tiene un núcleo histórico, o nos permite un conocimiento real de Jesús, mayor, en ocasiones, que el de muchos datos históricos.

Vamos a poner un ejemplo de ambas cosas:

Tomen ustedes el pasaje de las tentaciones en el desierto que parece claramente un pasaje compuesto por el evangelista y no

histórico. Sin embargo, ese pasaje no sólo nos transmite el hecho histórico de que Jesús fue tentado, sino que —a través de la interpretación que hace— nos transmite algo de las tentaciones que soportó Jesús, por cuanto esa interpretación parece haberse servido de diversos episodios ocurridos realmente durante la vida de Jesús (como podrían ser quizás las burlas al pie de la cruz, o la petición de una señal, o la idea del poder). Si, pues, dejáramos de lado el pasaje de las tentaciones, no habríamos meramente eliminado una «pura» leyenda kerygmática que impurificaba el material evangélico, sino que simplemente habríamos «perdido algo» de Jesús.

Tomemos también la frase de Mc 1, 15: «Convertíos porque llega el reino». Es bien posible que Jesús no pronunciara nunca esa frase, o no la pronunciara así. Y realmente, como texto de un sermón, no se puede negar que resulta un poco breve. ¡Ya lo queríamos en lugar de los fárragos inacabables que hemos de soportar tantos domingos, desde luego! Pero verosimilitud histórica tiene poca. Y sin embargo poseemos razones suficientes como para decir que, la pronunciara o no, esa frase nos transmite con fidelidad el resumen de lo que Jesús pensaba y quería decir. Si ustedes por tanto la quitan de su evangelio no sólo eliminan un material impuro, sino que suprimen una posibilidad de acceso real a Jesús. Más real del que podría proporcionarles, a lo mejor, algo que quizás puede ser ciertamente histórico y que se ha conservado sólo por esa razón, sin acabar de saber mucho para qué servía. ¿Qué sacarían ustedes si yo les digo que la frase «Jesús curó endemoniados» es histórica? No sacaremos mucho porque también necesitamos una interpretación de esa frase tan histórica. Y con esto pasamos a la última razón:

2. Aun aquello que es histórico está ya en los evangelios utilizado teológicamente. Y no siempre es posible detectar o separar ese uso. Tenemos sí pruebas de él en algunos casos, por ejemplo en las parábolas, que es uno de los lugares donde parece conservarse más material auténtico de Jesús, pero que luego a veces recibieron en los evangelistas una interpretación quizás diversa de la que Jesús les había dado, para aplicarlas a otro problema distinto. Quizás un ejemplo muy privilegiado es el de la oveja perdida, porque de ella se nos conservan dos interpretaciones: la de Lucas (que parece ser la auténtica) y que por el contexto y demás se ve que la lee como una explicación de la conducta escandalosa de Jesús para con los marginados; y la de Mateo que, al cambiarla de contexto, parece leerla como una exhortación al ministerio pastoral en la iglesia, para que se ocupe de sus ovejas, etc., etc. Y en este sentido se la han aplicado muchas veces

los obispos. Y yo no digo que ambas interpretaciones se contradigan ni que la segunda falsifique sin más a Jesús. Sólo que responden a contextos distintos. Y, así, el mismo dato histórico no deja de tener su dosis de interpretación, no siempre detectable. Otro tanto cabría decir sobre la parábola de los talentos que para Mateo es una parábola sobre el *final* y sobre la *conversión* que Jesús exigía para el reino que se considera inminente, mientras que para Lucas es una parábola sobre la *historia* y sobre el *trabajo* en ella. No es que se excluyan ambas interpretaciones; pero si ustedes leen ambas versiones por separado y las comparan despacio, verán cómo una sutil utilización de los datos permite suscitar en el lector una u otra impresión.

Por todo ello debemos rechazar la tentación de trazar en los evangelios una especie de «línea divisoria» que nos permita separar material auténtico y material inauténtico. Si no todo es igualmente histórico, todo es igualmente evangelio. Y la pregunta sobre la historicidad de un pasaje o de una palabra de Jesús pertenece muchas veces más al terreno de la información que al de la fe. Lo que, en cambio, hay de absolutamente legítimo en eso que rechazamos como tentación, se expresa más bien de esta otra manera: es legítima y hasta obligatoria la aplicación de la crítica histórica a los evangelios, no con la pretensión (igualmente ilusa en ambos casos) de «fundar» la fe o de «destruirla», pero sí con el deseo de recuperar la función crítica del Jesús histórico; y también con la misión de acercarnos a ese nivel de la ambigüedad de los hechos, al que la fe responde como a la oferta o la pregunta de la que ella nace.

b) Límites y debilidad de la crítica histórica

Pero aquí puede surgir otra dificultad, hasta cierto punto opuesta a la anterior. ¿Puede realmente la crítica histórica realizar esa misión? Sin nuevos documentos que no existen, la ciencia no puede reconstruir el pasado o sólo puede muy débilmente. El tipo de argumentaciones que emplea: análisis interno del texto, comparación de textos entre sí, estudio de la composición y estratos del texto, etc., etc, es un tipo de argumentación que, en primer lugar, no logra excluir la existencia de datos desconocidos que puedan aparecer algún día y modificar presupuestos sobre los que trabaja la crítica; en segundo lugar, los criterios de historicidad que ha elaborado sólo pueden aplicarse a una parte del material evangélico, no a todo él ni mucho menos; y en tercer lugar, sus

conclusiones han de construirse con esa facultad humana tan difícil que llamamos «la estimativa». Y la estimativa es muy escasa y muy falsificable. Por si fuera poco, la intuición creativa es enormemente ambigua. A veces ha sido ella la que ha hecho avanzar a la ciencia porque en un momento dado alcanzó a ver más de lo que permitían los datos; y otras muchas veces ha hecho que la ciencia se desorientara por vericuetos ajenos. Todo ello da pie a una enorme entrada de la subjetividad del científico, en aquello que precisamente se presenta como inapelable porque se etiqueta como «ciencia».

Todo eso es verdad y debo añadir que yo soy muy sensible a ese argumento. En la exégesis te encuentras a veces que un mismísimo dato es utilizado por diversos exegetas para probar cosas exactamente contrarias: todo depende de esa valorativa o estimativa que ha utilizado el dato. La historia de todo el primer siglo de aplicación de la crítica histórica a los evangelios condujo a un fiasco memorable que provocó en muchos la decisión de abandonar la empresa: salieron tantas imágenes «científicas» de Jesús cuantos eran los historiadores que se habían dedicado a ello. Y aun después de la época liberal, se ha llegado a dar como «científico» que Jesús había sido ario (y esto lo dijeron alemanes), que Jesús no fue muerto por los judíos (y esto lo dijeron judíos), que había sido una especie de *bussinesman* (y esto lo dijeron los norteamericanos) y que había sido un guerrillero (y esto se ha dicho en movimientos revolucionarios)... Después de eso, ¿qué crédito puede dar uno a semejante ciencia? Una vez establecido que los hechos pueden no ser tal como constan y que hay que «buscarlos», ¿no tiene uno carta blanca para hacer lo que quiera? Y aquí se cumple paradigmáticamente aquello que dice el evangelio: los críticos suelen ser relativamente perspicaces para captar la paja en la posición del prójimo, pero ciegos para captar la viga en sus propios ojos. Como otro ejemplo de eso estamos últimamente asistiendo a una polémica curiosa y que quizás dure bastante tiempo. Desde países del tercer mundo, sobre todo América latina, se acusa muy seriamente a la ciencia histórica europea, sobre todo alemana, de estar dominada por, y al servicio de, intereses políticamente conservadores. Un exegeta bien pagado puede llegar con su ciencia a quitar virulencia a todas las páginas más duras del evangelio y a demostrarnos que no dicen lo que dicen, o que no son auténticas, y que aquella es la «última palabra» de la ciencia. Y es innegable que la imagen del Jesús «histórico» que uno se encuentra en hombres de la talla de un Schillebeeckx, de un Kasper o de un Küng (por distintos que puedan ser entre

ellos mismos) se asemeja demasiado a lo que uno sospecha *a priori* que puede ser el ideal religioso de unos burgueses —buenos, qué duda cabe, pero también bien alimentados y demasiado ajenos al dolor que ellos y sus países causan en el tercer mundo (o demasiado inconscientemente interesados en esa lejanía...)—, digo que se asemeja demasiado para que no resulte un poquito sospechosa. Y en Centroeuropa todavía ni se han enterado de esto. Y al revés: desde Europa se acusa a la lectura del evangelio que se hace en América latina, tachándola de «concordista», es decir: de hacer decir al evangelio lo que a ellos les vendría bien para criticar a las iglesias y los países capitalistas. Y hay latinoamericanos que no saben al menos dejarse interrogar por esa sospecha, y sólo consiguen ver en ella una maniobra autodefensiva.

Reconozco pues que, efectivamente, la subjetividad tiene demasiada entrada en la crítica histórica. Al final, si hay tiempo, pondremos un ejemplo un poco vidrioso de este punto, pero quizás bastante iluminador. Por eso, creo que hoy conviene levantar la voz contra cierto optimismo que está volviendo a invadir a historiadores y exegetas y que amenaza con hacernos olvidar la lección de la teología liberal. Lo que la ciencia da es ya también una interpretación de Jesús; nunca son los hechos puros y mismos, por más que pueda acercarse cada vez más a ellos. Esto es innegable. Pero de aquí sólo se sigue que es falsa la postura del que dice: «vamos a hacer ciencia histórica, y lo que nos dé la ciencia, eso creemos». No se sigue en cambio que la postura recta sea decir: «ya creemos, luego no necesitamos la ciencia». O con otras palabras: todo lo dicho no significa que haya que abandonar la crítica histórica, significa sólo que hay que hacerla con muchísima más cautela; no significa que la crítica histórica sea totalmente inútil pero sí que es mucho más incómoda de lo que pensamos. Al igual que ocurre en el campo de la política y de la construcción del mundo, la historia progresa mucho más lentamente que la conciencia individual. Medida en grandes distancias (ahora en sus dos siglos de existencia) la crítica histórica ha hecho aportaciones valiosísimas e indiscutibles. Incluso yo creo que hoy en día nos permite un cierto acceso a Jesús y una cierta crítica de muchas ideologizaciones de la fe en que habíamos caído. Pero estos avances se producen de manera insensible y sin perder su dosis de interinidad o de provisionalidad últimas. Nadie es él solo propiamente el autor de un avance, aunque pueda ser autor de una teoría. Y si cada crítico es más apto para ver la paja en el ojo ajeno que en el propio, cada crítico ha de saber relativizar sus propias conclusiones y someterlas a la aceptación de los demás,

no sólo a nivel individual, sino a nivel de escuelas, de culturas y hasta de épocas. La universalidad, que es quizá lo más a que aquí podemos aspirar, sólo se alcanza aquí con una paciencia infinita.

II. LA VIDA DE JESÚS ANTE LA CRÍTICA HISTÓRICA

Cerrando ya esta larga introducción, si ahora nos preguntamos qué fue la vida de aquel hombre a quien confesamos como la autocomunicación de Dios, como el don máximo y definitivo de Dios a los hombres, podremos comenzar con más seguridad por unas acotaciones negativas: la vida de Jesús no fue una especie de «conciencia de ser Dios en la tierra» desde su más tierna infancia, y de estar en la tierra para morir por nosotros y de esa manera redimirnos porque así lo había mandado el Padre. En consonancia con eso, esa vida tampoco fue vivida como un simple «compás de espera» hasta que llegase el momento de morir, un compás de espera que sería aprovechado para darnos una serie de ejemplos y de enseñanzas y confirmar con una serie de milagros que aquellas enseñanzas eran divinas. Tampoco fue la biografía que puede resultar si intentamos empalmar los cuatro evangelios y fundirlos en uno solo, al modo de las antiguas «concordias». Pero con todo eso no hemos hecho más que destruir, quizás con cierta violencia, una determinada imagen de esa vida. No hemos dado todavía una respuesta positiva. No hemos dicho qué resta de la vida de Jesús tras dos siglos de confrontación con la crítica histórica, ni si, en medio de la movilidad de las arenas de la ciencia, quedaría en pie un mínimo de puntos que se puedan considerar como seguros y universalmente aceptados y suficientes para permitirnos un cierto acceso a Jesús y una cierta reconstrucción de la imagen de su vida.

«Es imposible escribir una vida de Jesús». Este fue el título de una tesis presentada a comienzos de siglo en la universidad de Berlín. La validez de ese título sigue hoy intocada, pese a que estamos en un momento de mayor optimismo respecto a los resultados de la investigación científica sobre Jesús. Y ese título desautoriza la interminable serie de «vidas de Cristo» que fueron el alimento de la piedad católica hasta muy poco antes del Vaticano II.

1. Vías posibles de acceso

Pero aunque sea imposible escribir una vida de Jesús, son posibles, y necesarios, algunos modestos accesos a ella. Podríamos calificarlos en tres, de los cuales nosotros vamos a seguir el último de ellos.

a) Si buscáramos ese mínimo en el campo biográfico o cronológico, podríamos enumerar una serie de «hechos indudables» que comprendería escasamente los puntos siguientes: el bautismo de Jesús, el éxito inicial y la esperanza levantados por su predicación, unos primeros conflictos, la elección y envío a predicar de un grupo de seguidores, el uso de las parábolas, una crisis hacia la mitad de su vida pública con una agudización ulterior de la conflictividad y un horizonte de perspectivas más bien trágicas, la ida a Jerusalén, la entrada, una cena con los suyos (acerca de la cual hay infinidad de puntos oscuros), el prendimiento, la crucifixión y el letrado de la cruz. Estos puntos se pueden considerar seguros y, aunque no constituyen una biografía, permiten un cierto acceso a la figura de Jesús. W. Trilling ha intentado ese tipo de acceso en un libro del que existe traducción castellana.

b) Otro tipo de acceso, que no excluye lo anterior, pero sí lo enriquece enormemente, es lo que se suele llamar las «actitudes» de Jesús. Ya no se trata de buscar hechos o episodios, sino de que las palabras o los hechos que se tienen por indiscutibles, coinciden siempre en delinear una serie de posturas ante la vida. Podemos tener cierta información sobre la conducta de Jesús en una serie de campos como la ley judía, el templo, los marginados, los endemoniados, los milagros, el perdón, el seguimiento, la fe en Dios... Yo mismo he seguido en parte ese método en *La humanidad nueva*. Y a este plantel de actitudes se puede añadir la imposibilidad de clasificar a Jesús, cuando se compara lo que de él sabemos con los diversos grupos sociales que conocemos de la Palestina de entonces: el *establishment* saduceo, la revolución zelote, el compromiso fariseo o la huida de los esenios. La discutida obra de H. Küng (*Ser cristiano*) ha obtenido sus páginas maestras precisamente en esa contraposición, como recordarán quienes la hayan leído.

c) Pero, tal como hemos dicho, hay aún un camino más sencillo y más sintético y por eso más apto para el poco tiempo de que disponemos en esta charla. Existen dos palabras, sólo dos, las cuales nadie duda de que Jesús las pronunció; y no las pronunció sólo una vez, sino que eran frecuentes y constantes en su vida.

Simplemente dos palabras claves: el término *Abba*, y la fórmula *reino de Dios*. Y en ambas tenemos seguramente el mejor y más expresivo resumen de la vida de Jesús y de su sentido. Dos palabras cuyo primer mensaje consiste precisamente en la vinculación e inseparabilidad de las dos. El *Abba* es una manera de designar a Dios que parece exclusiva de Jesús y que las comunidades posteriores no se atrevieron a traducir sin más, y la conservaron y utilizaron también en arameo como fidelidad al recuerdo de Jesús. El *reino*, por así decir, es una manera de ver la vida humana, de la que todos los campos de actitudes que antes hemos enumerado no son sino plasmaciones o concreciones ulteriores. Una manera de ver la vida que se concreta en este término: reino (o reinado) de Dios, hoy ya inexpressivo para nosotros, como también debió ser inexpressivo ya para los primeros cristianos griegos, puesto que de 139 veces que aparece la expresión en el Nuevo Testamento, nada menos que 104 se encuentran en los evangelios. Como si esa expresión recobrara su lugar natural, en cuanto uno empieza a recordar un poco los hechos de la vida de Jesús.

2. La bipolaridad «Abba»-reino

a) Inseparabilidad

Se trata de una doble expresión, como hemos dicho, más que de dos expresiones sueltas o paralelas. El reino da razón del ser de Dios como *Abba* y la paternidad de Dios da fundamento y razón de ser al reino. Y en esta unidad, conservan las expresiones de Jesús toda su originalidad, incluso para nosotros hoy. Vivimos un mundo que, a grandes manchas, aparece como dividido entre las iglesias que tantas veces parecen anunciar a un Dios sin el reino, y los humanismos que constantemente parecen buscar un reino sin Dios. Jesús es una crítica y una puesta en cuestión de ambos. El cree y predica que no hay acceso a Dios fuera de la búsqueda dolorosa del reino y con eso desenmascara muchas veces como ídolo de barro al Dios que las iglesias han creído poder utilizar como razón de su «autoridad moral» y de su prestigio o importancia histórica. Pero Jesús cree y anuncia también que no hay reino posible sino en la paternidad de Dios, porque el reino, en última instancia, no es reino «mío» o «nuestro» sino «del otro»; y sólo siendo del Otro más definitivo, se libera al reino de aquella gran falsificación que parece constituir la trágica unidad de la historia, y que el hombre no ha conseguido evitar pese a los profun-

dos cambios de épocas o culturas: la de ser «paraíso totalitario». Esta noción contradictoria de paraíso totalitario representa para mí el resumen de todo aquello que el hombre ha querido evitar y todo aquello en lo que el hombre fatalmente ha caído cuando se ha puesto a construir por su cuenta aproximaciones al reino: desde mucho antes de los emperadores romanos hasta el gran inquisidor de Dostoyevski y hasta nuestros días. Es quizás la noción más trágica de la historia humana y la que más terriblemente cuestiona las posibilidades de realización del sentido de la historia.

La experiencia de esa vinculación *Abba*-reino, a los que luego intentaremos acercarnos un poco más por separado, constituye toda la clave de lo que parece que Jesús personalmente vivía, constituye todo el horizonte de lo que Jesús quiso predicar, y constituye todo el sentido del discipulado que, para Jesús, parece no ser más que una introducción a esa experiencia. Infinidad de problemas concretos sobre la conciencia de Jesús, sobre su creencia o no en el fin del mundo inminente, y sobre lo que pensaba acerca de su misión, no se deberían plantear aisladamente, como meros pasatiempos informativos, al margen de su vinculación con esa experiencia. La dependencia que tiene el reino de la experiencia jesuánica de Dios, hace que el reino quede vinculado en la conciencia de Jesús a su propia persona y al anuncio concreto que Jesús hace de él: el reino llega porque Jesús está ahí y lo anuncia.

Por eso he dicho también que esa experiencia resumía la predicación de Jesús. Y por eso hemos de tener muy en cuenta que, para Jesús, la cuestión a que su enseñanza y su predicación dan respuesta no es: ¿qué hay que hacer? (por ejemplo: si hay que guardar la ley o no, si hay que hacer la revolución o no, si hay que pactar o no... Jesús no parece tener respuesta universal a esas cuestiones, más aún parece negar la existencia de esa respuesta. Cada vez habrá que responder de una forma y cada época y situación habrá de construir su respuesta al responder). En eso se quedan cortas muchas lecturas del evangelio, y aquí empieza Jesús por desconcertarnos ya a nosotros mismos, a quienes la primera cuestión que nos brota en cuanto nos queremos convertir o nos creemos convertidos es esa: ¿qué hay que hacer? Pero para Jesús la cuestión es esta otra: ¿dónde hay que poner el corazón? Y la respuesta es: en esa dualidad inseparable del *Abba*-reino (es decir: no en el *establishment*, o en la revolución o en el compromiso o en la huida... en cualquiera de esos cuatro puntos cardinales a que antes aludimos cuando evocamos la descripción de H. Küng).

Finalmente he dicho también que, para Jesús, el discipulado consistía precisamente en una introducción a esa experiencia. Este es el sentido del Padrenuestro. Según explican los exegetas, cuando los discípulos piden: «enseñanos a orar», no están pidiendo: enseñanos a hacer contemplación, o meditación trascendental..., sino que están preguntando por una oración que sea *distintivo* de aquel grupo de discípulos de aquel maestro. Lucas lo subraya claramente al añadir «como Juan enseñó a los suyos». Y Mateo lo apunta por la contraposición que hace Jesús con otras formas de orar. Y la respuesta (prescindiendo de si de hecho fue así, o si se ha ampliado luego, etc.) se resume toda en esta doble expresión: «*Abba*, venga tu reino». De modo que porque te llamamos *Abba*, confesamos y pedimos la venida de tu reino. El resto de las peticiones del Padrenuestro entran todas en esa única frase (única quizás también en cuanto a su autenticidad jesuánica): el nombre a santificar, de Dios, es su nombre de *Abba*, de Padre. La voluntad de Dios que ha de cumplirse en la tierra, es la venida de su reino (no es el culto ni la moral ni el derecho canónico); y ese reino se expresa o se delinea para Jesús en aquellos tres campos de las peticiones de la segunda parte: el sustento necesario, el perdón y el mal. Como ven ustedes, entonces el Padrenuestro es una oración que precisamente se caracteriza por eso: es una oración que no se la puede «rezar», o mejor: que cuando meramente se la recita, no se ha rezado, no se ha hecho oración. No sirven todos esos usos que hicimos de él como «una» oración: «rece usted tres padrenuestrros de penitencia»... O quizás mejor: habría sido efectivamente la mejor penitencia, tomándolo como lo que es: como una oración que no puede ser sólo recitada, que rezarla equivale a hacer propia esa experiencia, convertirse a ella y comprometerse con ella. Y el seguimiento de Jesús tampoco puede ser entonces una simple mimética abstraída de todo cambio de situaciones culturales, en el sentido, por ejemplo, de que si Jesús no escogió mujeres como apóstoles ahí tenemos ya nosotros un argumento decisivo en contra de la ordenación de mujeres... (he aquí una forma de argumentar que merecía un suspenso en teología). Con ese argumento la iglesia tampoco habría ido nunca a predicar a los gentiles, a los que Jesús no había ido: y sin embargo esa aparente ruptura con la «letra» y con la «mimética» de Jesús fue quizás el acto más profundo de seguimiento suyo. El seguimiento tampoco responde a ese pregunta que dijimos era la típica nuestra y ante la que Jesús tantas veces nos desconcierta: ¿qué hay que hacer? Es más bien la aceptación y el intento de vivir con la intensidad y la totalización con que la vivió Jesús, esa

experiencia, transformadora y comprometedora, de la dualidad *Abba*-reino.

Vamos pues a intentar describir un poco los contenidos que tiene para Jesús esa doble y única experiencia de la que vive y para la que vive, y que constituye para nosotros el mejor acceso a él.

b) La designación de Dios como *Abba*

Hemos de dar un poco por supuestos los datos exegéticos, sin entretenernos demasiado en ellos: cómo Jesús se dirige siempre a Dios llamándole *Abba*, cómo esa designación es original y no tiene paralelo en toda la literatura religiosa ni en la ambiental, ni en la específicamente judía o bíblica; cómo *Abba* significa, sí, «padre», o «padre mío», pero con una serie de matices lingüísticos de cercanía, familiaridad, etc., que hacían a esa expresión inutilizable para cualquier otro; cómo, en fin, precisamente por eso, las primeras comunidades cristianas optaron muchas veces por no traducir esa palabra aramea, o por repetirla también en arameo, en medio de su lenguaje griego.

Desde estos datos, podríamos hacer más o menos la siguiente descripción aproximada de la conciencia de Jesús:

A lo largo de una vida, planteada como la de cualquier otro (quiero decir: sin aquella «conciencia de misión desde el seno materno», etc.) fue dándose en Jesús una particularísima conciencia de *paternidad* de Dios, que acabó expresándose en esa categoría; una experiencia que quizás sólo más tarde, y a lo mejor por el contacto con los otros hombres, fue descubriéndola Jesús como *única*, pero sin embargo como algo *a comunicar* (ya hemos dicho que el Padrenuestro es precisamente eso: un decir: «vosotros también podéis llamar a Dios de esta manera»); de aquí arranca la misión de Jesús. Esta «experiencia de la vida» o esta manera espontánea de abrirse a la vida, se iría articulando con las categorías del marco religioso-cultural de Jesús (de los salmos, de la apocalíptica, de la predicación del Bautista, de la esperanza judía...) muchas veces reinterpretadas por Jesús al usarlas en su predicación; y dentro del marco particularista judío. Tuvo probablemente sus momentos particulares de intensidad, pues la referencia a la oración de Jesús es un dato constante en los evangelios. Y terminó convirtiéndose en una conciencia de misión¹.

1. Con esto debería quedar claro que no negamos la «conciencia de divinidad» de Jesús. Lo que sí negamos es que esa conciencia haya de expresar-

Finalmente, y esto es importante, en esa experiencia del *Abba* no se trata, propiamente hablando, de una «experiencia religiosa general» del corte de la experiencia religiosa de otros hombres, pero quizás agrandada. Tiene un contenido, por así decir, específico, muy específico. De tal manera que los mismos evangelistas, al hablar de ella, parecen haber sentido la necesidad de contradistinguirla o delimitarla frente a otras experiencias religiosas. Y por eso hay pasajes teológicos en los evangelios y en el Nuevo Testamento cuyo objetivo parece ser explicar cómo ha de entenderse y qué es eso de ser «Hijo de Dios» (así en las tentaciones, en la crucifixión y en la carta a los Hebreos). De tal modo que la vida de Jesús se convierte así en una especie de *controversia sobre Dios*, con los que podríamos llamar representantes «oficiales» de Dios: con los responsables de la «iglesia» judía. Un elemento claro de la novedad de esa experiencia del *Abba* proviene de que ella es donación de Dios, iniciativa de Dios, manifestación de Dios. No es meramente sabiduría o conquista de Jesús el experimentar a Dios como *Abba*, sino que es Dios el que se hace sentir en Jesús como Padre. Y por eso la experiencia del *Abba*, propiamente, no es sólo «experiencia» sino revelación. O mejor: sólo es aquello porque es esto otro.

Hay otro elemento de esa experiencia de Dios que está también muy presente en los sinópticos, pero quien lo ha elaborado más teóricamente es el cuarto evangelista que es quien más ha visto la vida de Jesús como polémica sobre Dios con sus representantes oficiales. Esa polémica llega a su cumbre con la perícopa del ciego de nacimiento en la que los fariseos pronuncian su veredicto: «este hombre no viene de Dios pues no guarda el sábado» (9, 16). Un veredicto que está contrapunteado con muy fina ironía por diversas voces del pasaje: eso es lo curioso, que vosotros no sabéis de dónde viene; pero el que antes estaba mendigando en las tinieblas ahora ya no lo está... Con esto se sitúa al lector ante la pregunta cumbre: ¿dónde está Dios: en el mendigo que deja de serlo o en el sábado guardado? Y esta fase final de la polémica está precedida por ejemplo en el paralítico de la piscina, cuya

se así, como «conciencia de divinidad», y no como conciencia de filiación o de otra forma semejante. Hablar de «conciencia de divinidad» en Jesús tiene tan poco sentido como expresar la concepción virginal diciendo que san José no dio a luz a Jesús. San José no da a luz ni deja de dar por muy casto que sea... La cuestión no es, pues, si la conciencia de Jesús podrá ser una «conciencia de divinidad», lo que sería un círculo cuadrado, sino cómo se refleja la unión hipostática en la conciencia de Jesús. Y para responder a esto (que tampoco puede contestarse *a priori*) basta con el dato histórico del *Abba*.

curación justifica Jesús así: «Mi Padre sigue trabajando y por eso yo trabajo (=curo) en sábado (cf. Jn 5, 17). Dios no es pues el que reposa en su descanso necesario, sino el que suda por el reino. Y el «descanso» como categoría *religiosa* pierde sentido mientras queden hombres por liberar. Con esto pasamos al punto siguiente.

c) El anuncio del reino

Otro de los rasgos «distintivos» y novedosos de esa experiencia de Dios que acabamos de describir, es precisamente el que ella lleva consigo la certeza del Dios que viene para los hombres. Certeza que se concreta para Jesús en la categoría apocalíptica del reino. Y venida que acontece con cercanía máxima, insuperable, en el mismo anuncio que Jesús se siente llamado a hacer: que el reino llega. Por eso Dios y el reino son absolutamente inseparables para nosotros; *porque* Dios es *Abba* llega su reino, y el Dios de Jesús no es accesible al margen del reino. El reino es cercanía liberadora de Dios para los hombres que deriva de la cercanía con que se ha experimentado a Dios en el *Abba* y que ha sido descubierta, a la vez, como *única y a compartir*.

Algunos rasgos de lo poco que sabemos de Jesús nos ayudan a comprender la importancia decisiva de esta categoría en su vida. El reino es el contenido de su predicación (cf. Mc 1, 15) y el objeto de ésta, aquello para lo que en definitiva vive Jesús. Si los historiadores parecen estar de acuerdo en que es en las parábolas donde se nos ha conservado más material auténtico de la predicación de Jesús, conviene tener muy presente que nuestra habitual lectura «piadosa» ha desenfocado muchas veces el sentido de las parábolas: éstas son parábolas *del reino*, y no pueden ser entendidas si no se las lee así; no son una especie de «fábulas morales» de Samaniego, con su moraleja y todo, sino descripciones de cómo viene el reino («el reino se parece»... comienzan todas). Jesús mismo, o alguno de los evangelistas, ha designado a toda su predicación como «la palabra del reino», el anuncio del reino (*o logos tês basileias*: Mt 13, 19); la aparente buena acogida inicial encontrada por la predicación de Jesús se mide y se acrisola en si dan o no los frutos *del reino* (cf. parábola del sembrador), el reino llega a dividir a los hombres en «hijos del reino» e «hijos del mal» (Mt 13, 38) y yo creo que el reino es la clave que permite armonizar dos frases aparentemente contradictorias que encontramos puestas en labios de Jesús, sobre él y los suyos y que podríamos reformular así: el que no está con el reino está contra mí,

y el que no está contra el reino con vosotros está. Preludiando la posterior concepción de Juan, cuando llama a Jesús el Logos —la Palabra—, Mateo nos habla de la predicación del reino llamándola también, simplemente, o *logos*, la palabra (Mt 13, 20.22.23).

Objeto de toda la predicación de Jesús, el reino es además la clave de su conducta y de su praxis. Ya dije antes que todos los campos concretos en que se puede rastrear con certeza algo de las insólitas actitudes de Jesús vienen a ser como «rostros» y objetivaciones en donde la idea del reino se llena de contenidos para nosotros. Pero, en definitiva, para el propio Jesús, la clave única desde la que se puede juzgar su praxis y el espíritu que le mueve, es «si ha llegado o no a vosotros el reino de Dios» (Mt 12, 28); todo otro criterio de juicio queda para Jesús desautorizado, por muy «teológico» que pretenda ser, precisamente porque no dejaría a Dios ser el Dios del reino, el *Abba* del Padrenuestro.

Y no sólo de su predicación y de su praxis. El reino es también la clave de toda la radicalidad con que Jesús plantea el tema del seguimiento, y del que podemos dar, como dato garantizado, que Jesús rompe los modelos del discipulado o del rabinato vigentes en su época. La radicalidad casi aterradora de algunas de sus formulaciones («dejar todas las cosas», «hacerse eunuco», etc.) se apoya siempre en que es una radicalidad «por el reino»; y el reino se parece al tesoro escondido en el campo de la vida humana, a la perla preciosa y rarísima que cuando alguien la encuentra vende todo lo que tenía para poder adquirirla.

Finalmente, en este tema del reino es donde se sitúa la tentación en la vida de Jesús. Este tema lo he tocado en otros lugares y no vamos a extendernos más aquí: pero en definitiva se trata de la opción entre diversos caminos hacia el reino: por ejemplo, hacerlo de tal forma que eliminara la *metanoia* humana: que nosotros no tuviéramos que construirlo. Instaurarlo por un golpe de fuerza o de poder, de modo que el hombre fuera más beneficiario del reino que cogedor de él. ¿Quién no sospecha la enorme tentación que eso puede representar?

Nos preguntaremos entonces qué es ese reino, norte y sentido de toda la vida de Jesús, qué recubre esa categoría tomada de la apocalíptica de su época y tan poco expresiva para nosotros. Schillebeeckx la ha descrito con dos o tres fórmulas que, para él, resumen toda la predicación de Jesús: «la causa de Dios como causa del hombre»; ó, al revés también: «La causa de los hombres como causa de Dios»; o «salvación definitiva de parte de Dios». Otros autores (yo mismo entre ellos) se han valido de la categoría

de «utopía humana» y, ampliando más esta categoría, podríamos definirlo ahora como una nueva forma de comunidad humana, desde Dios y con Dios. Una forma de comunión «imposible», que está hecha posible por la *comunicación* de Dios. Quizás tendríamos que decir que la autodonación de Dios a sujetos plurales, libres e históricos (como son los hombres) sólo puede acontecer a través de la interdonación a intercomunicación de esos sujetos entre sí. Y entonces comprenderíamos por qué el reino se vincula tan estrechamente, para Jesús, con la experiencia del *Abba*. De hecho esta vinculación ya se insinúa en el Antiguo Testamento donde, al menos en autores como el llamado Yahvista, Dios se vincula íntima e inseparablemente con la idea de justicia. Según J. Alonso Díaz el *Mishpat* (la justicia puesta en vigor) es la esencia de Dios, es razón de la revelación del Exodo, razón de la elección de Abrahán y razón de la creación; es tarea del rey en cuanto unido por Dios y razón de la rebelión de los profetas; finalmente es el contenido de la expresión «buenas obras». En este sentido, resumiría mejor que el Mesías toda la esperanza israelita que ahora llamamos reino, y que Jesús anunció como cumpliéndose².

Aún podemos describir con más precisión, negativamente, lo que no es el reino: el reino no se da allí donde existe alguna situación de esclavitud, donde algún poder distinto del amor de Dios que se ofrece reina sobre el hombre y es superior a él: poderes que el Nuevo Testamento ve personificados precisamente en aquél a quien llama: «el Enemigo» o «el Malo» y que luego se irán concretando en la enfermedad, en el sábado no hecho para el hombre, en la estructura de poder del establecimiento religioso judío que justificaba teológicamente la existencia de marginados y se aprovechaba religiosamente de los débiles («devoran la hacienda de la viudas mientras fingen entregarse a largos rezos» es una frase literal, puesta en labios de Jesús, no de algún quemaigne-sias del 36; cf. Lc 20, 46). Se puede decir pues que el hombre no es sin más «el objeto» del reinado de Dios, sino quizás más bien el destinatario de ese reinado. Lo cual no quita para que ese reino sea obra del hombre, ni —como veremos en otro capítulo— excluye el sufrimiento de la vida humana, ni de la vida de Jesús. Incomprensiblemente el propio Jesús tendrá que aprender en su propio sufrimiento algo que es lo definitivamente humano y que el Nuevo Testamento llama obediencia: la capacidad de escuchar a otro que a sí mismo, la disponibilidad, la aceptación.

2. Cf. J. Alonso Díaz, *La justicia en la estructura de los principales temas de teología bíblica*: Estudios Eclesiásticos 52 (1977) 445-486.

Ya he dicho que, al revés que la del *Abba*, la categoría del reino no es original de Jesús, que está tomada de su medio ambiente, y, en concreto, de unos grupos que suelen llamarse «círculos apocalípticos». También, si ustedes han leído, por ejemplo, la Nueva Biblia Española, habrán caído en la cuenta de que existen diversas posibilidades de traducción: la palabra «reino» evoca fácilmente un lugar geográfico determinado, y por eso otros prefieren la de «reinado» que parece hablar más bien de un estado de cosas, sin ceñirlo espacialmente. Pero eso es igual para nosotros ahora. Lo importante es que, históricamente hablando, hay algunos puntos en los que parece que Jesús se distancia de su mundo ambiente y de otros anuncios del reino. De esa originalidad formarían parte, entre otros, los siguientes rasgos que voy a explicar.

En el judaísmo el reino aparece como pura referencia al fin de los tiempos, sin repercusiones intrahistóricas. Y si aparece alguna expresión sobre acciones intrahistóricas de Dios, se la suele orientar apocalípticamente, como acción destructora, como juicio de condena. Jesús en cambio anuncia el reino como misericordia (algunos autores conjeturan que en este punto se separó Jesús del Bautista, de quien habría sido discípulo). Y sobre todo lo anuncia como algo de claras repercusiones intrahistóricas, como algo que tiene su hoy ahora mismo, que no es pura futuridad.

Si esto supone una creencia en la inminencia *cronológica* del fin del mundo es algo de lo que ustedes quizás hayan oído hablar y a lo mejor les causa todavía cierta extrañeza o creen que tal error puede desautorizar toda la misión de Jesús. Y, sin embargo, los evangelios contienen datos bastante serios que parecen confirmar esa sospecha. Yo ahora no entro en la cuestión pero la he citado porque quisiera decir, a propósito de ella, dos cosas que me parecen muy importantes para entender a Jesús:

a) El Padre, por así decir, reveló al Hijo sus deseos pero no sus cartas. La filiación y la experiencia de filiación de Jesús incluye todo aquello en que Jesús puede comunicarnos la novedad de Dios, pero no todo aquello que habría permitido a Jesús «jugar con ventaja». Esta lección habría de fluir claramente de todas estas charlas.

b) Las nociones humanas de verdad y error son muy relativas. Un error material puede ser, en unas determinadas circunstancias, la única manera de expresar una verdad más profunda. Cuando José (según la historia que cuenta san Mateo) se debió decir a sí mismo respecto de María: «esta mujer no está embarazada», estaba diciéndose una falsedad material, que unos pocos días más se encargarían de desmontar. Y, sin embargo, aquella falsedad material, en el momento de la primera sospecha y en las circuns-

tancias y con los datos de que José disponía, *era la única forma posible de decir una verdad infinitamente más importante*: tan importante que en la fidelidad a esa verdad se jugaba el «ser justo» o no de José. Y esa verdad era: esta mujer es digna de confianza absoluta. Tal como cuenta Mateo la historia, no había en aquel momento otra forma de expresar la inocencia (que es la verdad definitiva e intentada por la afirmación de José) que esa falsedad material que el paso del tiempo iba a echar por tierra como echa tantas expresiones impotentes nuestras.

Pues bien, debajo de la conciencia errónea de Jesús sobre la inminencia del fin del mundo había esa verdad más profunda que quizás no podía ser expresada de otra manera: ese carácter hodierno, presencial del reino, que implica la vinculación del reino a la persona de Jesús y al anuncio que él hace del reino. Ese *hoy* del reino sigue teniendo vigencia para nosotros. R. Bultmann ha tenido el enorme mérito de poner de relieve este aspecto «presencial» del reino, aunque con la errónea limitación de reducirlo a mi particular decisión personal al margen de la historia y de la construcción del mundo. Su postura debe ser recuperada, pero ampliándola o desprivatizándola. También para nosotros que sabemos que el reino no va a llegar ni hoy ni mañana, cada momento y cada acto de libertad tiene que ser vivido como si fuese el que decide de la llegada del reino. Pues característico del reino es el que implica necesariamente *decisión*: la decisión última que en el fondo se puede articular como vuelta a la paternidad de Dios, y que Jesús (o los evangelios) llaman *conversión*. Por eso, a la pretensión de Jesús pertenece también la, digamos, «insolencia» implícita de poner a los hombres ante la decisión *definitiva* (cf., por ejemplo, Mc 8, 38).

Todo cuanto llevamos dicho es suficiente para que entendamos la legitimidad de algo que está muy de moda en nuestros días: la legitimidad de una determinada politización de la fe. Lo que se llama «politización» no quiere aludir más que a la dimensión intrahistórica y comunitaria del reino. Si el reino llegaba en las curaciones obradas por Jesús (en sí misma una curación tiene muy poco de religioso), en la comida de Jesús con los marginados (gesto que tampoco es en sí mismo específicamente religioso) y en la inectiva de Jesús contra el poder opresor de saduceos o sacerdotes, tenemos derecho a decir que hoy, en un mundo en que las injusticias económicas monstruosas se quieren justificar teológicamente (por ejemplo con el tópico de que un cristiano no puede ser comunista) y en el que vergonzosos poderes dictatoriales tratan de ampararse religiosamente (como invocando la defensa de

la «civilización cristiana»), tenemos absoluto derecho a decir que hoy el reino en cuanto es *decisión*, es el socialismo y es la libertad. Naturalmente que no constituyen ellos, sin más, el reino, sino por así decir la hodiernidad del reino, aquel aspecto que era, para Jesús, tan importante. O, si lo quieren de otra manera más amplia: en cuanto comunidad de los hombres desde Dios y con Dios y en cuanto victoria sobre todos los poderes de inhumanidad, el reino sigue teniendo su *hoy* en lo que propuso aquel *slogan* todavía no realizado y constantemente falsificado; libertad, igualdad y fraternidad. Mejor formulado: una libertad que sea la libertad para la igualdad y la fraternidad (no para encaramarse sobre los otros o a costa de los otros); una igualdad que sea igualdad de hombres hermanos (no de borregos) y una fraternidad que sea fraternidad de hombres libres (no de forzados). Ninguno de estos tres conceptos es auténtico cuando se le aísla de los otros y se convierte en excluyente de ellos. Y una libertad, igualdad y fraternidad que sean las de los hijos de Dios.

CONCLUSIÓN

Finalmente, como ya dijimos al comienzo y con ello cerraremos nuestra exposición, lo más original de Jesús es la vinculación indisoluble entre las dos categorías: el *Abba* y el reino. La exégesis de una experiencia por la otra. La experiencia de Dios en la humanidad del hombre que se realiza, en la esclavitud que salta, en la prostituta que llega a ser mujer (como dice por algún sitio Garaudy), en el inhumano que se hace humano. Lo que el mismo evangelio llama «alegría en el cielo» o «máxima alegría en el cielo». Y Dios es alegría. Esa alegría que, si somos sinceros, reconoceremos que no es, desgraciadamente, la nuestra.

Y ya que al comienzo de la charla hablamos de los apócrifos, voy a terminar citándoles un texto que se encuentra en uno de ellos y que a mí me gusta mucho porque me parece que resume maravillosamente todo lo que he intentado decir en este rato y, por tanto, todo lo que fue la vida y enseñanza de Jesús. Naturalmente, no pretendo que sea palabra auténtica de Jesús (aunque me gustaría). Pero estas frases sí que pueden ser a veces «síntomas», es decir, expresiones de lo que fue la experiencia de Jesús para quienes la vivieron, de cómo se autocomprendieron y se definieron aquellos primeros hombres que se convirtieron al evangelio. Se trata de un *logion* (=dicho de Jesús) que se conserva en unos papiros descubiertos en 1904 nada más (*Pap. Oxyr.* 654) y que no conserva la totalidad del texto, aunque ha podido ser reconstruido.

Y dice así:

Quien conozca a Dios encontrará el reino porque conociéndole a Él os conoceréis a vosotros mismos y entenderéis que sois hijos del Padre y, a la vez, sabréis que sois ciudadanos del cielo. Vosotros sois la ciudad de Dios.

«Quien conozca a Dios encontrará el reino». Aquí está la acusación contra toda forma de religiosidad que cree haber conocido a Dios sin el reino. Quien no ha descubierto el reino no ha conocido a Dios, sino un ídolo.

Y la razón de esto es bien profunda: conocer a Dios es conocerse a sí mismo como hijo. La auténtica experiencia de Dios no es una mera experiencia de creaturidad o de contingencia que lleva a conocerle como creador, sino algo más: una experiencia de filiación que lleva a conocerle como Padre. Esa fue la experiencia típica y única de Jesús a la que él dio expresión con la invocación *Abba*. Y ahí es donde llega el hombre al conocimiento de sí mismo: conocer a Dios como Padre es conocerse como ciudadano del reino. Ciudad de Dios, ciudadanía del cielo... son formas de designar el reino de Dios como reino de los hombres.

Desde esta síntesis podríamos recorrer ahora tanto las actitudes de Jesús como los episodios que conocemos de su vida. Quizás entonces nos equivocaremos en algún punto concreto, pero eso ya no deformará demasiado la imagen que nos hacemos de él. El bautismo fue probablemente el momento en que Jesús asumió esa doble experiencia —ya largamente vivida— como la misión de su vida (y por eso los evangelistas nos lo han narrado con aquella teofanía). Esa misión encontró un primer eco de asombro y de esperanza, la jalonó Jesús con determinados «signos» prácticos (entre los que destacan, aunque nosotros no los entendemos hoy, lo que llaman los evangelios «curaciones de endemoniados», comidas con los desclasados, etc), desató hostilidades crecientes, la potenció Jesús con la elección y envío de discípulos, llegó a un momento de crisis (por desencanto del pueblo, incompreensión de los suyos, etc.) que obligó a Jesús a determinados «cambios de táctica»... En todo este proceso Jesús nunca tuvo programados todos los pasos, ni claramente previstas todas las reacciones que se producían. Por así decir, Dios le mostró su voluntad más íntima, pero no le mostró sus cartas. Jesús trató de escuchar a los hechos para encontrar en ellos esa voluntad de Dios que conocía desde su experiencia del *Abba* y del reino. Ese encuentro no fue siempre fácil ni claro. Pero en ese difícil proceso es donde se fue realizando la filiación divina de Jesús (como confianza total en el *Abba*) y le

mesianismo de Jesús (como entrega total al reino de Dios). Algo así fue su vida. Vida extraña, provocadora cuando se plasmó en conductas concretas, suscitadora de preguntas: ¿de dónde le vienen esas palabras y esa autoridad? (Mc 1, 27) ¿blasfema ese hombre? (Mc 2, 7) ¿está fuera de sí? (Mc 3, 21). Vida que constituye toda ella una inmensa cuestión no respondida. Porque, lo curioso es que, como hemos de ver, esta vida va a encontrarse con una conflictividad, no sé si inesperada pero, en cualquier caso, muy intensa. Y ahí se cerrará un círculo que nos deja delimitada la temática para otro día: la lucha por el reino va a dar lugar a la conflictividad de la vida de Jesús. En esa conflictividad se va a encontrar Jesús con el silencio de Dios. Y desde ese silencio va a ser capaz de reencontrar la invocación de Dios como *Abba*, rescatando así al reino de todas las hostilidades que lo contradicen.

APENDICE I

LA CRISIS DE LA NOCIÓN DE PATERNIDAD EN LA RELACION CON DIOS

A todo lo que hemos dicho sobre la experiencia del *Abba*, se le puede poner hoy una objeción muy seria. El hombre moderno de nuestro mundo occidental, es incapaz de vivir el sentido de esa denominación y de realizar la relación con Dios que ella expresa. ¿No sería entonces necesario prescindir de ella?

Vivimos una época que ha sido caracterizada como de «rebelión contra el padre». Una rebelión que trasciende lo contingente y concreto de unas determinadas problemáticas personales o incluso generacionales. Y que llega a la noción misma de paternidad, en la cual el hombre moderno occidental ya casi no es capaz de entrever nada que se asemeje a una forma profunda y realizada de relación humana. La paternidad casi sólo evoca hoy la idea de un poder arbitrario que se aprovecha, para su arbitrariedad, de la misma superioridad que le ha dado la naturaleza. Si en algún momento parece producir aún alguna satisfacción, ésta no pasa de ser una semilla caída entre piedras porque apenas supera el nivel de lo instintivo. Quizás habría que decir, aunque suene muy duro, que lo que vivimos es una época de impotencia para la paternidad. Es terrible oír a muchachos una serie de cosas de sus padres que, hace exactamente veinte años, las habías oído a esos padres respecto de los suyos. Y es terrible escuchar a unos padres de hoy expresar un desencanto que hace veinte años habías oído expresar a sus padres respecto de ellos. Sobre todo cuando sabes que, entre ambos desencantos, ha mediado una voluntad de educar a los hijos en forma diametralmente opuesta a como uno fue educado, y han mediado unos propósitos y una seguridad que se expresaban más o menos en fórmulas como ésta, que yo he escuchado en más de una ocasión: «No sé si mi matrimonio tendrá éxito, ni si la vida me deparará dicha o desdicha, pero de una cosa estoy absolutamente seguro, y es que mis hijos no van a sufrir conmigo lo que he tenido que sufrir con mis padres».

Pero no fue así, y por eso he dicho que la crisis trasciende la problemática de una generación concreta. Quizás la palabra más expresiva y más dura que tenemos para describir esta situación acabo de utilizarla yo y es además el título de una película-documental, centrada precisamente en unas relaciones padre-hijos: *El desencanto*. La durísima diatriba de los hijos de Leopoldo Panero, infinitamente más dura por su naturalidad que por su misma dureza. Puede que ustedes vieran esta película —deberían haberla visto—, pero lo sobrecogedor de ella comienza a manifestarse cuando uno se vuelve a nuestros años cincuenta y relea las poesías de Panero a sus hijos: aquella *Introducción a la ignorancia*, que se subtitula: «Nana para Leopoldo María» («se te ve sonreír para nosotros... diáfano en tu mudéz»... una pura ilusión de diafanidad que se ha trocado en desencanto cuando ha aparecido la otra diafanidad de su palabra). O aquel otro soneto titulado «Hijo mío»:

Desde mi vieja orilla, desde la fe que siento
hacia la luz primera que torna el alma pura,

voy contigo hijo mío por el camino lento
de este amor que me crece como mansa locura...
Me arrastras de la mano... y en tu ignorancia fío,
y a tu amor me abandono sin que me quede nada,
terriblemente solo, no sé dónde, hijo mío.

Y terriblemente más sólo después de ese abandono y ese fiarse que no llevaron a ninguna luz purificadora, sino a esa luz radioactiva de la lucidez y la clarividencia con que hablan los hijos en la película.

Pues esto es sólo un síntoma de una situación cada vez más generalizada. Somos una civilización incapacitada para la paternidad. Y quizás lo más expresivo de este dato no son esos casos extremos que uno puede considerar como anomalías o situaciones límite, sino la facilidad, la naturalidad y la frecuencia con que esa relación se rompe o se abandona, o se queda alineada al mismo nivel de cualquiera de las otras relaciones ocasionales que uno tiene en la vida.

Si hay que hacer algún juicio de culpabilidad no nos toca a nosotros el hacerlo. Puede que la culpa esté más lejos, en nuestra misma civilización, o al menos en esa interrelación entre pecado situacional y pecados personales, típica de la doctrina cristiana del pecado original. Pero nosotros hemos evocado esta situación para cuestionar el lenguaje sobre la paternidad de Dios. Y no cabe duda, añadimos para concluir, que esa situación está en la base de una forma de ateísmo vocinglero y simplón que hoy es fácil descubrir en mucha gente joven y en el que lo difícilmente comprensible no es el hecho del ateísmo (que es algo en sí muy comprensible) sino la falta de calidad y la bagatelización increíble de ese ateísmo concreto.

La pregunta es pues: ¿qué hacemos con ese lenguaje tan típico de Jesús sobre la paternidad de Dios y sobre la definición del hombre por la filiación? ¿se le debe abandonar? ¿se le puede sustituir por otro, y cuál?

Sin duda, la predicación debe estar muy atenta al lenguaje y al final, en el último capítulo, veremos un ejemplo del Nuevo Testamento sobre este punto. No tiene sentido crear pantallas o bloques en el oyente simplemente por no ser uno capaz de renunciar al propio lenguaje, al propio estilo o a la propia imposibilidad. ¿De qué sirve que uno pueda decirse a sí mismo muy satisfecho: «ya lo he dicho todo», cuando un observador neutral podría añadirle: «pues no te han oído nada»? No podemos pues desconocer esta situación cuando hablamos de la paternidad de Dios, y por eso he querido expresamente añadir este apéndice.

No obstante a mí no me parece que sea posible un simple abandono o un simple cambio de la categoría de paternidad. Y ello por estas tres razones:

a) Como ocurre con algunas otras categorías (como «resurrección», etcétera) llevan una acuñación tan larga que no puede ser trasladada a otra palabra. Se han convertido ya en «palabras-cosa». Y en general, en nuestro lenguaje sobre Dios, debemos ser siempre conscientes de que el significado de la palabra que aplicamos a Dios *no lo tomamos del uso extrateológico de la palabra*, sino que ésta cambia y cobra su significado primario al ser aplicada a Dios, y se la lee desde allí. La crítica del concepto hay que hacerla por tanto en todas las hipótesis.

b) En segundo lugar lo que he expuesto es un problema típicamente occidental, y el lenguaje del cristianismo busca en este caso una cierta validez universal. En el tercer mundo, por ejemplo, no existe ese problema que hemos descrito, salvo quizás entre las superminorías privilegiadas de ese tercer mundo, que viven occidentalizadas. Si ustedes leen por ejemplo el libro de Dorothee Sö le: *Sufrimiento*, encontrarán allí, a propósito de Ho-Chi-Min y del repor-

taje de una estancia en Vietnam del Norte, una descripción totalmente distinta de las posibilidades de la idea de «paternidad», como acogida al extraño. No tenemos pues en occidente el derecho de dictar a toda la iglesia el que baile al son que nosotros tocamos. Ya lo hemos hecho bastantes veces esto, y con resultados no precisamente positivos.

c) Y finalmente, por muy agudo que sea el problema que hemos descrito, tampoco somos tan degenerados como para no entrever o atisbar que las relaciones de paternidad, aunque se vivan como hemos dicho, no podrían o deberían ser otra cosa. Es más: si no pudiéramos entrever eso, entonces no habría lugar en nosotros ni para el desencanto ni para el cinismo. Y aquí cabe quizás la posibilidad de una recuperación de esta categoría, una vez separada de nuestra experiencia epocal occidental, como redención precisamente de nuestra impotencia para la paternidad y para la filiación.

APENDICE II

UN EJEMPLO ESPINOSO SOBRE LA DIFICULTAD DE LA CRITICA HISTORICA

Las observaciones hechas en el apartado (I, 2, b) de este capítulo pueden parecer perogrulladas. Pero por muy perogrulladas que sean no siempre funcionan en la práctica. Y, aunque sea en un apéndice, se hace preciso poner de relieve esa dificultad, viéndolas funcionar en un ejemplo concreto que quizás sea, hoy y aquí, el más vidrioso de los ejemplos: me refiero al tema de la concepción virginal de Jesús.

Como ustedes ya saben, esta cuestión se ha visto últimamente controvertida, incluso dentro del campo católico, con gran escándalo de algunos y con alegría de otros. Digo que ustedes ya lo saben, porque el tema ha salido del ámbito especializado de las antiguas polémicas entre Schoonenberg y Alonso, o de la revista *Lumière et Vie*, o del famoso artículo de R. Brown (nombres que serán menos conocidos para ustedes) y ha pasado a textos de difusión mucho mayor, como pueden ser el *Catecismo holandés*, o el *Ser cristiano* de H. Küng. Y un grupo de críticos nos asegura haber descubierto como verdad científica probada que Jesús era hijo de José y que todas las afirmaciones de los evangelios sobre su concepción virginal no deben ser tomadas en absoluto como históricas, porque sólo son una manera de expresarnos la santidad de aquella concepción.

I. Elementos extracientíficos

Lo que buscamos en este momento no es discutir si esas afirmaciones son teológicamente legítimas, sino si son científicamente tan claras. Por eso les pido que no tomen nada de lo que voy a decir ni como apologetico ni como corrosivo, pues no pretende ser ninguna de las dos cosas. Por eso, antes de intentar exponer, con el máximo de objetividad que permiten las propias limitaciones, los argumentos meramente de crítica histórica, me gustaría poner de relieve los factores subjetivos que pueden entrar, como opciones previas, en la estimativa de los datos.

1. Por el lado contrario a la concepción virginal:

1.1. Uno podría preguntarse hasta qué punto, debajo de las afirmaciones a que acabo de aludir, no está actuando una particular incapacidad del

hombre moderno de las sociedades desarrolladas, para «realizar» (en el sentido de vivir con sentido) la idea de la concepción virginal. Esto proviene de que se la mira como una cuestión relacionada con la sexualidad (cosa que no es en los evangelios, supuesto lo que diremos ahora luego sobre la concepción virginal como un dogma «gratuito» en el sentido de que igual pudo ser de otra manera). Al mirarla como una cuestión relacionada con la sexualidad, se mezcla en el juego la absoluta necesidad que siente el hombre moderno de encontrar una «sexualidad inocente», pero a la vez no trivial, que él no logra realizar y que le traumatiza quizás más de lo que sospecha. Y yo no valoro ni analizo ahora esta situación, que es extremadamente compleja y extremadamente difícil. Sólo apunto la sospecha de que ella pueda tener más fuerza conclusiva que los puros argumentos de crítica histórica (y si con razón o no, tampoco lo discuto).

1.2. Ese problema de identidad del hombre moderno puede avivarse además por una radical desconfianza hacia lo dicho por la iglesia, por cuanto ésta ha sido tan poco respetuosa con su propia función magisterial, y se ha equivocado tanto por ello, y ha tenido tan poca humildad para reconocerlo, que hemos perdido la confianza en ella y hemos acabado por pensar que diciendo lo contrario que ella estaremos más cerca de la verdad. Tampoco juzgo ahora esta mentalidad que acabo de describir; pero lo innegable es que esa mentalidad existe hoy, y bastante difundida. Y todo eso son factores de la subjetividad que pueden entrar en una ciencia que se mueve tanto por la estimativa como es la crítica histórica sobre los evangelios.

2. Pero también, desde el otro lado:

2.1. A quien crea tener puros argumentos de crítica histórica para probar la concepción virginal, habría que preguntarle si esa capacidad de ver tal conclusión se la dan realmente los argumentos científicos, o se la da una incapacidad de asumir su propia sexualidad, o una necesidad de apoyo exterior y, por así decir, sociológico, para determinadas posturas personales. Porque, en fin de cuentas, los hombres nos movemos constantemente por esa tremenda necesidad de justificación que tenemos. Y es como si, al ver que no nos dan la razón los hombres, nos consoláramos pensando que nos la da Dios: porque de lo que se trata es de tener razón...

2.2. Y quizás una prueba de esto último la tenemos en la forma como se ha presentado la concepción virginal por parte de sus fautores y que cabría resumir así: mientras la concepción virginal en las fuentes teológicas es un dogma *secundario* y *gratuito*, se la ha presentado inconscientemente como *primario* y *necesario*.

Al decir «secundario» aludo a la enseñanza del Vaticano II sobre la «jerarquía de verdades» en la fe. Jerarquía que viene dada por su relación o su distancia a ese núcleo en el que se decide medularmente el ser o no ser cristiano del hombre, y en el que se hallarían realidades como la resurrección de Jesús, la justificación por la fe y no por las obras, la plena y absoluta humanidad de aquél a quien confesamos como Unigénito del Padre, su presencia en el pobre y en el maltratado, etc. Y es curioso que, a veces, los fautores de la concepción virginal parecen sentirse menos afectados por las lesiones en ese centro de la fe, mientras tienden a convertir nuestro tema en leña de inquisidores. Por lo menos en España.

Y este carácter secundario se nos aclara aún más por el otro rasgo, que hemos formulado así: la concepción virginal es un dogma «gratuito», en el sentido de no-necesario. Todo pudo haber sido de otra forma, sin que por ello hubiera cambiado nada, y así lo ha reconocido siempre la primera tradición teológica. La concepción virginal no se confesaba como fruto de alguna necesidad *a priori*, como si, por ejemplo, la filiación divina excluyera a la sexualidad

o a la filiación humana, o como si la iniciativa de Dios excluyera —en vez de liberar— a la iniciativa humana, etc., etc. Pensar que Jesús, para poder ser Hijo de Dios, no podía ser hijo de varón (cosa que aún se oye decir) es pura mitología y es un ejemplo craso de aquel monofisismo («a más Dios menos hombre») que criticábamos en la charla primera. Mientras que algo muy distinto sería el tema, que resuena en muchos relatos bíblicos de anunciación, de la presencia de Dios en lo débil, *en lo humanamente despreciable*, o de la debilidad como antesala del Dios bíblico. Y eso sí que podría revelarlo la concepción virginal de Jesús, sin perder su carácter gratuito.

Que muchos modernos fautores de la concepción virginal olvidaron estas dos características, me parece a mí innegable. En ello, fueron ellos los primeros en apartarse de la tradición a que luego apelan. Y por eso la reacción contra ellos, con sólo que sirviera para caer en la cuenta de esta deformación, ya podría quedar justificada.

II. Datos de crítica histórica

La cuestión, por todo lo dicho, resulta a la vez poco importante y muy importante porque afecta zonas muy profundas y nunca dominadas de nosotros mismos. Al afrontarla ahora como problema de crítica histórica, deberíamos intentar despojarnos de todas esas posibles fuentes de subjetividad. Debo reconocer que yo mismo no sé si eso es del todo posible; pero esa es la razón por la que he escogido este ejemplo. Por eso, y también porque (aunque ahora pueda proyectar yo mi propia subjetividad) cuando se intenta echar una mirada fría sobre este preciso punto, queda la impresión de que, al nivel de lo puramente histórico, ni las cosas parecen tan claras como dicen algunos exegetas modernos, ni quizás pueden clarificarse tanto. Yo tengo la sospecha de que, si nos ponemos en plan de «puro historiador», en plan de lo que puedan dar de sí los datos de que disponemos (que desde luego no son exhaustivos), quizás habría que decir que la hipótesis de que Jesús fuese hijo de José es la que menos probabilidad y menos argumentos tiene a su favor. Es verdad que los relatos de la infancia son los más sospechosos de todos los evangelios desde el punto de vista de la crítica histórica. Pero eso no afecta para nada a las consideraciones siguientes.

a) El dato aquí más denso, más insoluble y, por eso, más seguro para tomarlo como punto de partida, lo tenemos fuera de los relatos de la infancia (y cronológicamente anterior a ellos). Se trata de la frase de Mc 6, 3, según la cual en *Nazaret* se designaba a Jesús como «el hijo de María». Ahora bien: los israelitas eran designados *siempre* por el nombre de su padre. La frase, tal como está dicha, parece implicar necesariamente que se designa a Jesús como hijo de padre desconocido. Y es importante el que Marcos no hace ningún uso teológico de esa designación: la reproduce tal cual sin atender a ella, porque, en aquel momento de su narración está preocupado por otra cosa. Tampoco es suficiente el que José ya hubiera muerto en ese momento, para explicar que se designe a Jesús como «hijo de María»: pues aun luego de muerto el padre seguían designándose los israelitas por el nombre de éste. Y, como en otros momentos, tenemos una prueba de la autenticidad de esa frase, precisamente en lo incómoda que resultó a los otros evangelistas. Mateo (13, 55), Lucas (4, 22) y aquí también Juan (6, 42 y 7, 15), que conoce igualmente tradiciones sobre lo ocurrido a Jesús en Nazaret, han modificado la frase designando a Jesús como «hijo de José» o «hijo del carpintero». La versión más difícil de explicar es la más auténtica, porque es más verosímil que algo incomprensible o incómodo fuera sustituido intencionadamente por algo más

fácil, que no al revés. Sè que algunos exegetas católicos han dicho que la versión más tardía es aquí la de Marcos, que corregiría la versión más fiel de los otros evangelistas para aludir a la concepción virginal; pero a mí me suena mucho esa opinión a apologética camuflada de exégesis. Marcos parece pues tener razón, pese a estar en minoría. Los otros no pudieron conservar el testimonio que él había transmitido todavía sin manipular (y que ellos también conocían) y lo suavizaron. Y es de notar que tanto a Mateo como a Lucas les habría sido *teóricamente posible* mantener la frase de Marcos, supuesta la explicación que ellos dan al comienzo de su evangelio sobre esa «filiación de María»: la concepción virginal de Jesús. Pero ni aun así quisieron conservar la frase de Marcos y esto indica lo molesta que era: las gentes de Nazaret «no podían» haber dicho aquello.

Tenemos pues un indicio que parece muy serio de que Jesús, durante su vida, hubo de soportar algunas alusiones oscuras a su origen, quizás claramente la acusación de ser hijo de padre desconocido.

b) A esto se añade el dato siguiente: durante los primeros siglos del cristianismo se conoce una polémica según la cual Jesús había sido hijo de un legionario romano llamado Pantera. Ese nombre, con grandísima probabilidad, no es un nombre propio sino un mote genérico con que solía designarse a los legionarios romanos. Los griegos posteriores, ignorantes de ello, lo tomaron por nombre propio y por eso hay algunos testimonios tardíos de los siglos VIII o IX, como el arzobispo de Creta Andrés (PG 97, 916), Juan Damasceno (PG 94, 1158) y el monje Epifanio (PG 120, 190) que afirman que ese Pantera habría sido el padre de José o el de María. Pero, prescindiendo de esos testimonios tardíos, nos queda el que el Talmud, con clara intención ofensiva, llama a Jesús *Benpantera* (hijo de Pantera) y este dato lo utiliza también contra los cristianos Celso, a quien refuta Orígenes (PG 11, 72), y Eusebio lo llama «abusivo y calumnioso» (PG 22, 1136).

Históricamente hablando, el dato en sí mismo es sospechoso por cuanto ha nacido en el seno de la polémica judía anticristiana. No sabemos además si es muy verosímil, supuesta la legislación judía sobre este punto. Pues, en caso de adulterio culpable, la madre de Jesús habría sido lapidada (cf. Lev 20, 10; Dt 22, 22; Jn 8, 5). Pero por sospechoso que sea, prueba una cosa: que también tras la muerte de Jesús hubo discusiones sobre su origen. Y esto refuerza enormemente el ya serio indicio detectado en Mc 6, 3, de que las hubo durante su vida. Pues si las hubo después debió ser tomando pie de las que había habido en su vida. No deja de tener fuerza entonces el argumento que Orígenes le da a Celso: lo único que probaría eso es que José no era el padre de Jesús...

c) Si, dentro de este contexto, recordamos que Juan ha conservado otra frase de los judíos, que en plena discusión le dicen a Jesús: «nosotros no somos hijos ilegítimos» (Jn 8, 41), no es incoherente sospechar que quizás aquí se ha filtrado otro eco de aquellas acusaciones. E, igualmente, leída a la luz de este contexto, cambia quizás de sentido la frase de Lucas: «Jesús tenía al comenzar unos treinta años y se pensaba que era hijo de José». Quizás esta frase no alude *inmediatamente* al desconocimiento de la concepción virginal de Jesús, sino que inmediatamente aludiría a cierta inseguridad —por las razones que fuese— sobre los orígenes de Jesús.

d) Vamos ahora a los evangelios de la infancia. Sin entrar aún en la cuestión de su historicidad, y atendiendo sólo a lo que puede ser la intención del texto, constataremos que los evangelios no usan para nada la expresión «concepción virginal», de modo que nosotros pudiéramos hacer una hermenéutica de esa expresión diciendo que trata de explicar la santidad de Jesús ya en sus orígenes (hermenéutica, que, por lo demás soportaría la pregunta de hasta

qué punto no estamos proyectando sobre los evangelistas un problema de nuestra mentalidad: pues no hay indicios de que la fórmula de la concepción virginal fuera —para Mateo o para Lucas— una manera adecuada de expresar un origen santo...). Pero no: lo que el texto de los evangelistas quiere primariamente decir (e interpretar) no es «concepción virginal» sino expresamente concepción «sin José» («sin que cohabitaran ellos dos»: Mateo; «sin conocer varón» con quien «estaba desposada»: Lucas). Ese es el dato primario del texto ante el cual la crítica histórica se hace dos preguntas: si ese dato es algo real; pregunta muy difícil de contestar dado el carácter midráshico de todos estos relatos; y por qué motivo, usando esas expresiones, se rompe el esquema clásico del género literario «anunciación», género que *siempre supone expresamente la posterior cohabitación de los esposos*, como puede verse claramente no sólo en las anunciaciones del Antiguo Testamento, sino en la anunciación a Zacarías, puesta por Lucas en paralelismo intencionado con la de María. Esa ruptura que parece pretendida ¿obedece a algo?

Y otra vez la deducción que parece brotar de ahí es que no cabía pensar en José como padre de Jesús, y que el dato interpretado teológicamente por la expresión «obra del Espíritu Santo» quizás no es el dato de la paternidad de José, sino el de su no-paternidad.

De estas cuatro razones parece desprenderse la consecuencia de que la paternidad de José no puede afirmarse como un dato científicamente probado, salvo si a alguien le hace ilusión. Más aún: quizás es históricamente *más probable* la existencia de sospechas sobre el origen de Jesús, que no la versión «armoniosa» de que era hijo purísimo de José y María. Y yo creo que el *historiador*, si quiere ser honesto, ya no puede llegar a saber nada más. Pero lo dicho nos permite dar un nuevo paso relativo a la hermenéutica de los textos evangélicos.

e) En todo este contexto, se comprende perfectamente qué papel juegan los relatos de infancia de Mateo y de Lucas: no se trata, como muchas veces se ha repetido desde una construcción un poco apriorística, de que la divinidad de Jesús descubierta en la resurrección, se va retro trayendo cada vez más, hasta llegar a su origen humano, etc. (pues Gál 4, 4 y Flp 2, 6 ss no son textos tardíos sino muy antiguos). Se trata más bien de dar una interpretación *autorizada* de aquella ambigüedad que históricamente se dio sobre el origen humano de Jesús. ¡Esa es siempre la misión del «ángel»! como veremos también al hablar del sepulcro vacío: dar la interpretación creyente y autorizada de un hecho ambiguo. Mateo, que es anterior a Lucas, habría conservado algo más la alusión a esa ambigüedad por resolver, mediante el episodio de las dudas de José, episodio que puede que aluda a algún hecho histórico, aunque no sepamos bien cuál, por esta razón: una intención *meramente* teológica de presentar el nacimiento virginal como «cumplimiento» de la frase de Isaías (que en realidad tampoco anuncia ningún nacimiento virginal, sino que ha sido forzada por Mateo para justificar algo), esta simple intención no se ve por qué tenía que haber echado mano de ese recurso narrativo más bien duro y trágico de las dudas de José, si es que se trata de un *puro* recurso narrativo. Pues puestos a resolver el asunto con un sueño y la intervención de un ángel, a Mateo le habría costado poquísimos colocar ese sueño antes, y todo quedaría más verosímil y menos escabroso. Tengamos en cuenta que los evangelistas podrán ser hijos de su época y de sus géneros literarios; pero idiotas, o gratuitamente incordios, tampoco hemos de suponerlos. Aunque esto último importa menos ahora.

En ambos evangelistas encontramos por tanto el mismo esquema: el ángel es la interpretación necesaria y autorizada del origen de Jesús. Lo que implica que este origen necesita ser interpretado. Y ello nos permite concluir, si no

como cierto al menos como lo más probable, que los textos alusivos a la concepción virginal no son *la sublimación de una paternidad clara, sino la clarificación de un origen oscuro*. Esta es la única tesis que aquí defendemos y la única afirmación que hacemos.

III. En la imposibilidad de una certeza científica

Hemos entrado en este tema sólo para cuestionar algo que la crítica histórica últimamente ha presentado como científicamente claro y seguro y que quizás no era científicamente tan claro; lo que suscita la sospecha de si no será más bien una proyección de nuestros afanes de buenos burgueses metidos a regulares cristianos, o de cristianos frustrados metidos a burgueses. Una vez entrados en este tema, supongo que es inevitable que ustedes me pregunten ahora cuál es el alcance exacto de esa interpretación teológica autorizada: la ambigüedad del origen de Jesús significa que él era totalmente fruto de la voluntad salvadora de Dios: «obra del Espíritu Santo». Vale. Pero esta interpretación, ¿llega hasta el terreno de los mismos hechos históricos obligándonos a aceptar que hubo una concepción sin concurso de varón? ¿o simplemente quiere decir que Dios habría asumido, en solidaridad con los hombres, cualquier hecho humanamente ambiguo —pongamos por caso una violación de una muchacha israelita por un soldado romano, o cualquier otro— para enviar al mundo, en esa solidaridad con el hombre pecador, a su Hijo «que lleva el pecado del mundo» (Jn 1, 30)? Como exegeta no les voy a contestar a esa pregunta porque pienso que una de las virtudes del científico y del teólogo debería ser saber a qué preguntas puede contestar y a cuáles no. Y creo que a ésta no podemos contestar ni ustedes ni yo. Si algún día la ciencia histórica lograra algún dato más que fuera cierto, ese dato sería obligatorio para nosotros y quizás él podría aclararnos el alcance de aquella interpretación teológica válida y autorizada aunque, hoy por hoy, dudo de que esto sea posible a la ciencia. Como creyente, yo le remito la pregunta a la comunidad eclesial, a la fe de la iglesia expresada en la función magisterial. Sólo quisiera subrayar que me parece que la pregunta es *nueva*. Sé muy bien que hay en la historia de la fe cristiana una seria tradición sobre este punto, que algo tiene de vinculante para nosotros. Pero pienso que la interpretación de esa tradición se enfrenta hoy con un problema nuevo, y con una pregunta nueva y desconocida para ella y que, por tanto, la cuestión tal como la hemos formulado, como resultado de lo que me parece a mí ser históricamente más probable (a saber: las sospechas que existieron sobre el nacimiento de Jesús), esta cuestión no está *sin más* inequívocamente respondida en la tradición de la iglesia sobre la concepción virginal. Pues la expresión «concepción virginal», utilizada por la tradición creyente, puede ser que excluya el acto conyugal cuando dicha expresión se pronuncia en el contexto de una relación matrimonial normal y buena, y a este tipo de planteamiento se refiere la tradición eclesial de la «concepción virginal». Pero si se utiliza esa expresión en otro tipo de planteamientos (por ejemplo, la posible violencia de un explotador romano sobre una muchacha israelita) ¿estaría tan claro que la «concepción virginal» excluye el acto físico, en lugar de interpretarlo teológicamente como efecto de la solidaridad de un Dios entregado a la violencia del hombre, y como expresión de la incapacidad de esa maldad humana para mancillar la bondad de Dios? Creo que a eso no ha respondido la tradición; y es aquí donde la pregunta se vuelve nueva y donde dejamos la palabra tranquilamente a la fe de la iglesia expresada en su función magisterial.

En ustedes seguramente hay algo que en estos momentos está produciéndoles un rechazo enorme ante la mera insinuación o posibilidad de que Jesús hubiera sido hijo ilegítimo. Una sensación de que eso «no puede ser», de que «no es digno», o cosas así. Yo quisiera para terminar este apéndice hacer una crítica de esa reacción (lo cual no significa de ninguna manera que yo defienda que Jesús haya sido hijo ilegítimo; sólo quiero decir que *no es por ese tipo de razones* por lo que debemos excluirlo). Esa reacción me parece un ejemplo de aquello que criticábamos ayer: deducir, desde nuestra idea humana de Dios, cómo *tenía que ser* y cómo no podía ser Jesús, erigirnos un poco en jueces de Dios para dictarle, desde nosotros mismos, lo que le está bien y lo que no y lo que «es digno de Él». De esta manera, el amor inmanipulable y el amor subversivo que se revelaron en Jesús, no se nos revelarán nunca. De esta manera tampoco aceptaríamos nunca al Jesús cuyo rasgo históricamente más seguro era la comida con prostitutas y pecadores, rasgo que hoy es para nosotros tan incómodo como para los fariseos de entonces y en el que Jesús, sin embargo, parecía *ver en acto* la bondad incomprensible de Dios.

Tengan en cuenta que, aunque Jesús no haya sido hijo de madre soltera, sin embargo sí que parece que hubo de soportar, en algún momento de su vida y luego de ella, la sospecha de serlo. Y esto tampoco es para nosotros muy comprensible y tampoco nos parece muy digno de Dios. ¿No sería bueno pues dejarnos hacer una crítica de esa concepción nuestra? ¿No podremos así convertirnos más de veras al evangelio? Durante mucho tiempo la iglesia ha excluido del sacerdocio o del obispado a los hijos ilegítimos, como si eso fuera «una mancha» en ellos; durante mucho tiempo los castos religiosos no los aceptaron en sus colegios. Y tal situación aún no está del todo superada. Quizás se creía con eso «apuntalar la moral»; pero en realidad eso no era más que una mimética de la conducta de la sociedad, que debió haber sido criticada proféticamente desde el evangelio porque era injusta: castigaba en los hijos el pecado de los padres; exactamente igual que hace la sociedad, porque en fin de cuentas son esos padres quienes dictan las leyes; y creaba una serie de sufrimientos increíbles en personas no sólo inocentes sino a veces admirables, y con un afán de superación desconocido por los comodones que dictaron leyes para protegerse contra ellos, sin sentirse responsables de ellos. Yo ¿qué quieren que les diga? Yo me regocijo en el Señor cuando pienso que la iglesia, con esa conducta, habría cerrado las puertas de sus colegios, o del ministerio, al propio Cristo, como le ocurre exactamente siempre que, llevada de su instinto de autodefensa más que del amor a los hombres, acepta las normas de conducta vigentes sin preocuparse de criticarlas desde el evangelio y desde el incomprensible amor de Dios a los hombres menos favorecidos. Exactamente igual que cuando ha pactado con regímenes totalitarios o cuando ha aceptado la legitimidad de la propiedad privada de los medios de producción, *si lo hizo porque esto le daba seguridad a ella*, pero sin preocuparse de las consecuencias que eso podría tener para muchos hombres.

Pero bueno, es hora de cerrar este apéndice en el que me he extendido demasiado. Déjenme resumir lo que he querido decir: aquí no hemos querido hablar de la concepción virginal que, para mí, no constituye ese problema acuciante que parece constituir para muchos y en el que simplemente me remito a la fe de la iglesia. Hemos tratado sólo de criticar algunas de las respuestas que se han dado a esa cuestión modernamente porque se presentaban como última palabra de la ciencia cuando en realidad no están zanjadas por argumentos decisivos; y por eso soportan la sospecha de ser meras proyecciones subjetivas, o reacciones muy comprensibles contra otro tipo de proyecciones subjetivas. En mi opinión el científico tendría que decir que si Jesús no fue concebido virginalmente (hipótesis que quizás él no considere) entonces es

históricamente mucho más probable que fuera hijo ilegítimo, que no que fuera hijo de José. Y debemos tener el valor de aceptar este dato sin exigirle a Dios que se avenga a entrar en este mundo, por así decir, «por las puertas del Mercado Común», o encontrándose a gusto en San Pedro del Vaticano*.

* Este apéndice fue redactado en América latina a fines de 1977, aunque lógicas razones de tiempo, dada la enorme extensión de esta charla, me impidieran pronunciarlo luego. Sus reflexiones y su redacción fueron suscitadas por la lectura del libro de R. Brown, *The virginal conception and the bodily resurrection*, en una traducción castellana cuyo autor me pidió revisar. Una vez regresado a España me encontré con una polémica de cierta intensidad sobre el tema, que no sé si confirma alguna de las cosas dichas en este apéndice. Por eso me gustaría dejar constancia de que su texto es totalmente ajeno a dicha polémica y de que, aun luego de conocida ésta, no desea para nada entrar en ella ni atizarla. Los climas polémicos tienen el inconveniente de que, en ellos, no se puede opinar sin dar la impresión de polemizar. Y no siempre es fácil en la teología el salvaguardar, a la vez, la necesaria libertad de palabra en la iglesia, el evidente nivel de autonomía de la ciencia histórica, y la obligación del teólogo de ser deudor de la comunidad cristiana. No sé si he acertado con todo ello... Pero ya he dicho varias veces que mi palabra no es, ni pretende ser, la última sobre este tema.

«Aunque era el Hijo aprendió en su propio destino a obedecer» (Heb 5, 8).
Nota sobre la disponibilidad de Jesús *

Como tesis central o resumen de esta breve nota, podríamos establecer que:

— el título de «el hombre disponible» constituye una excelente caracterización de la figura de Jesús, que podría correr emparejada con aquel otro título que hizo popular D. Bonhoeffer: «el hombre para los demás»;

— es además un título que no hace sino traducir una de las expresiones que más utiliza el Nuevo Testamento para caracterizar a Jesús: la de obediencia;

— y finalmente deberíamos añadir que, hoy, la traducción de «Jesús el Disponible» refleja lo que quiere decir el Nuevo Testamento mucho mejor que si utilizáramos la traducción de Jesús el Obediente...

Las líneas que siguen no harán más que desarrollar un poco esta intuición central y sus consecuencias.

* Originariamente, estas notas fueron escritas en forma de carta, para el boletín intrajesuítico *Recherches Ignatiennes* (junio 1978), como comentario a una carta del padre Arrupe sobre la disponibilidad, en la que habla de Jesús como «el hombre disponible». De ahí su marco de referencia y de alusiones concretas.

I. LA DISPONIBILIDAD DE JESÚS EN EL NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento habla bastantes veces de la obediencia de Jesús. Pero su lenguaje tiene como rasgo típico y sorprendente el que nunca se refiere a la obediencia de Jesús respecto de alguna autoridad humana o de algún precepto concreto de esa autoridad (sabemos que Jesús fue, a la vez que un hombre fiel, un hombre conflictivo en más de una ocasión para todas las autoridades constituidas). El Nuevo Testamento se refiere siempre a la obediencia de Jesús *ante el Padre*. Y quede para los exegetas el decirnos si tiene algún significado teológico el hecho de que Lc 2, 51 («les estaba sujeto») no utilice el término técnico para la obediencia (*hypakoê*) que emplea por ejemplo Heb 5, 8.

Creo que este dato lo había visto muy bien la teología tradicional. Pero esa teología se perdía después buscando a ver dónde y cómo se había dado para Jesús un mandato del Padre. Y sin embargo, para afirmar que la obediencia de Jesús fue obediencia *al Padre*, no necesitamos localizar esa voluntad del Padre en algún mandato circunscrito en algún momento fuera del tiempo histórico. No: la voluntad del Padre la iba encontrando y viviendo Jesús en su oración, en el contraste continuo de su experiencia de Dios como *Abba* con la experiencia de la realidad que él vivía.

Allí aprendió Jesús que obedecer al Padre significaba anunciar el reino, significaba muchas veces curar en sábado, significaba comer con los desclasados y escandalizar (en nombre de Dios) a aquella sociedad que lo criticaba también en nombre de Dios, llamándole blasfemo. Allí aprendió también que obedecer al Padre significaba afrontar la crisis galilea, dejar de hablar a las masas, retirarse a educar a los suyos, soportar la oposición que iba levantando su predicación, y dejar la llegada del reino exclusivamente en manos del Padre, el Inmanipulable. Allí aprendió que obedecer al Padre significaba no retroceder en su camino ante las amenazas de muerte, y poner su destino en manos del Padre. Y allí aprendió que obedecer al Padre significaba morir saltando desde el abandono de Dios hasta las manos del *Abba*. En todo esto fue realmente y de manera suprema «el hombre disponible». Y así fue como Jesús, aunque era el Hijo, aprendió en sus propios sufrimientos que el destino del hombre se labra en la disponibilidad; y llegado así a la plenitud de su ser, se convirtió para muchos en causa de salud eterna... (cf. Heb 5, 8-10).

Y una última observación de lenguaje: toda esa actitud de Jesús la expresa hoy mucho mejor la palabra disponibilidad, que

la palabra obediencia. Hoy el término obediencia sólo sugiere la mera ejecución de un mandato y una relación limitada al binomio superior-súbdito. En cambio la palabra disponibilidad sugiere una relación que, por un lado, es *más profunda* que la mera ejecución del precepto (algo de lo que buscaba san Ignacio cuando hablaba de obediencia «de juicio») y, por otro lado, es una relación *más amplia*: con todos, y con el Dios en quien todos están y que es más grande que los superiores y «non tenetur sacramentis» (no está ligado a los sacramentos —que esto ya lo decían los antiguos— pero tampoco a las leyes ni a los superiores). Por eso, en la disponibilidad no te haces tú según tus proyectos, sino que dejas que otros (la vida, la historia, la comunidad de los demás, y Dios a través de todos ellos) te vayan haciendo, a veces contra tu propio proyecto: dejas que «otros te ciñan en vez de ceñirte tú», como dicen que decía Jesús. La disponibilidad viene a ser pues como una «obediencia de juicio» para con ese Dios cuyo Espíritu sopla donde quiere: en la autoridad, sin duda, pero también allí donde a lo mejor la autoridad no querría: en la base, en la vida, en los profetas y, sobre todo, en los pobres.

De toda esta visión neotestamentaria sobre Jesús, se van a seguir algunas consecuencias que yo creo que nosotros los cristianos deberíamos repensar hoy muy seriamente. Por ejemplo: ¿qué ocurrió en el Nuevo Testamento? Es curioso el paso siguiente: la moraleja, y la lección definitiva, que sacaron los hombres que habían convivido con Jesús el Obediente, no fue sin más que hay que obedecer, sino que «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hech 5, 29). Esto es indudablemente incómodo para los hombres constituidos en autoridad. Pero quizás en esa incomodidad se juegue para ellos algo muy definitivo, a saber: si su autoridad es el poder de la sinagoga o es el servicio del evangelio en la iglesia. Y deberíamos tener el valor o la humildad de reconocer que, en la historia de la iglesia, la autoridad ha sido más veces lo primero que lo segundo.

Puede que todo esto asuste a más de uno. Y por eso creo que, después de todo el proceso descrito, se nos impone concluir con alguna reflexión sobre las relaciones entre autoridad y disponibilidad.

II. HACIA UN SENTIDO EVANGÉLICO DE LA AUTORIDAD

Quede bien claro, en primer lugar, que yo creo en la autoridad y en la obediencia, y no tengo nada en contra de ellas. A lo que quizás me opondría desde la experiencia de la disponibilidad de Jesús, y desde una lectura del evangelio que refleja esa experiencia (cf. Lc 22, 24 ss), es a que, teológicamente hablando, se diera una fundamentación «religiosa» o teofánica de la autoridad. ¿Qué quiere decir esto? Vamos a intentar explicarlo.

La autoridad, indudablemente y por más que nos pueda costar el reconocerlo, es una función absolutamente indispensable de las relaciones humanas. Y pertenece a la solidaridad con que Dios acepta la condición humana, el que Dios acepte esa función y la mantenga como necesaria también en su iglesia. Esta es, para mí, la única fundamentación de la autoridad en teología cristiana.

Pero también pertenece a la «utopía» con que Dios pretende transformar la condición humana el que, al aceptar la autoridad, le impone que trate de convertirse en servicio. Esto significa, entre otras cosas, que la autoridad deja de ser una especie de «sacramento» o de *brillo sagrado* de la divinidad. En todas las enumeraciones de carismas que hace Pablo, los carismas de gobierno son reconocidos; pero en ninguna lista ocupan el primer lugar: más bien suelen ocupar los últimos. Y esto es teológicamente significativo, porque aquí se ha invertido realmente la manera humana de valorar las funciones comunitarias.

Por tanto, convertir a la autoridad en una especie de «vicaría de la divinidad» ya no es darle una fundamentación cristiana, sino la misma fundamentación de religiosidad general que le dieron los emperadores romanos (*kyrioi* e hijos de los dioses) o los faraones egipcios, los mandarines chinos y los sacerdotes de Teotihuacán.

La mención de Teotihuacán me evoca la experiencia de una visita a aquellas famosas pirámides, durante una reciente estancia en México: ante las viviendas de los sacerdotes (únicas que se conservan, por supuesto, porque eran las mejores) se sienten unas ganas enormes de preguntarle a Marx si la tentación última y más radical de los hombres no será «poseer los resortes del absoluto», aún más que la de poseer «los resortes de la producción». De modo que aquello primero es lo único que puede fundamentar y justificar esto segundo, y esto segundo es lo que pone en ejercicio a aquello primero. Y por eso los sacerdotes, y los monarcas «hijos de Dios», han sido siempre las clases altas de todas las sociedades.

Perdón por la digresión y volvamos a nuestro tema: si la iglesia no saliera de ese esquema, no habría entrado aún en el evangelio, y habría traicionado la disponibilidad de Jesús. La autoridad es, en la iglesia, una función tan imprescindible como en la sociedad o en cualquier partido político (aunque la iglesia no sea una cosa ni otra). Y por eso Dios habla a través de ella. Pero no es una función «sacramental» o mediadora, en el sentido dicho, porque lo nuevo en el Dios de Jesús, frente a toda otra idea de Dios, es que no le media el poder sino el amor. Y por eso se sigue de ahí que Dios no habla *exclusivamente* a través de la autoridad, sino que su Espíritu sopla donde quiere: en la comunidad, en los siglos de los tiempos, en los profetas y, sobre todo, en los pobres y oprimidos. Ninguno de estos criterios es decisivo, por supuesto: todos necesitan un discernimiento de espíritus constante y a fondo, porque invocando al Espíritu de Dios, invocando al profetismo y hasta invocando a los pobres, uno puede no estar sirviendo más que a su propio espíritu. Pero esto mismo vale también de la autoridad: también ella, aunque es voz de Dios (o mejor: precisamente porque lo es), necesita un discernimiento de espíritus. Porque invocando a la autoridad y apelando a la obediencia, puede uno también cerrarse a esa disponibilidad absoluta ante el Dios inmanipulable y siempre más grande. Jesús tuvo precisamente la oportunidad de caer ahí, y entonces no le habrían matado...

Y quiero acabar, dentro del más clásico esquema, con una especie de «solución de dificultades». Creo que todo lo dicho no supone absolutamente ninguna novedad. Está dicho y redicho, por ejemplo, en el célebre inciso de san Ignacio (que había pasado en su vida conflictos difíciles con la autoridad) que sitúa el límite de la obediencia «allí donde el pecado se viere manifestamente». Lo que ocurre, en mi opinión, es que el afán por objetivar hasta el máximo el adverbio «manifestamente» nos ha inducido a tomar la palabra pecado en un sentido meramente *jurídico*: el pecado aludiría sólo a aquello que va contra algún mandamiento escrito en las tablas de la ley o en el derecho canónico. Pero el pecado es, en realidad, una dimensión infinitamente más sutil y más compleja: es lo que va contra la voluntad de Dios; y el propio Jesús ya avisaba a los suyos de que es posible quebrantar la voluntad de Dios acogiéndose a las tradiciones de los mayores. Es posible pues que la voluntad del superior, aunque no mande nada expreso contra ningún mandamiento, sea experimentada en algún momento como contraria a la voluntad de Dios, como contraria a aquella total abertura a Dios y disponibilidad ante El que vivía Jesús y, en este sentido, como pecado. Yo pienso que el propio

san Ignacio la experimentó así en algunos momentos, por ejemplo cuando le prohibían dar los ejercicios, aunque no hay ningún mandamiento en la ley de Dios que mande dar ejercicios. Y lo mismo les ocurre a los apóstoles cuando el sanedrín les manda no hablar de Jesús: ese mandato no contradice a ningún precepto de la torah, pero es el que a ellos les puso en el dilema de «obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hech 5, 29). Y hoy quizás podría ocurrir algo parecido si, por ejemplo, una determinada autoridad intentase frenar la total disponibilidad hacia los pobres y los oprimidos, por donde parece que el Espíritu está tratando de llevar a la iglesia, a pesar de todas nuestras resistencias.

En todo esto entran elementos de la disponibilidad que son durísimos y difícilísimos para unos y para otros. Porque todo lo dicho no hace las cosas más cómodas, como algunos piensan, sino infinitamente más difíciles y más incómodas. Pero, en definitiva, termina situando al hombre radicalmente ante Dios, único que en realidad puede juzgarle.

Tampoco podrá utilizarse nada de lo que he dicho como una especie de arma en defensa propia, con tal que tenga de veras como punto de referencia la disponibilidad de Jesús: ella nunca fue arma en defensa propia sino camino hacia la voluntad del Padre. Y allí donde nosotros seamos disponibles como Jesús, el Disponible, todos los aparentes límites y matices puestos a la fundamentación teológica de la autoridad nunca podrán ser utilizados como a veces son utilizados hoy: como cauce para descargar agresividades, o para gestos discutibles que tienen más de vedettismo que de profetismo, o para búsquedas secretas de poder... En todo eso hemos caído a veces porque la capacidad de autoengaño del hombre es increíble. Pero todas estas falsificaciones no pueden cubrirse con la disponibilidad de Jesús, que es apertura al Dios más grande y no al propio afán de grandeza. Son simples peligros inherentes a la condición humana, y contra los que avisó Pablo cuando escribía que Cristo nos liberó para la libertad, pero que la libertad no había de convertirse en excusa para el egoísmo. Y es que, a este nivel, libertad y disponibilidad coinciden prácticamente, y la disponibilidad es la piedra de toque de una libertad verdadera.

«Aquél a quien vosotros quitasteis de en medio... de acuerdo con vuestra ley» (Hech 2, 23; Jn 19, 7)

Hoy vamos a hablar de la muerte de Jesús, y quizás no se puede tratar ese tema sin un tono de meditación. Con ello no quiero decir un tono «sentimental» o piadoso, sino que la meditación es algo que afecta a la vida humana total; y también significa que vamos a presentar esa muerte como *obra de los hombres*. De hecho el título de esta charla ya nos orienta por ahí, y nos dice todo lo que yo quisiera decir. Además, como dice una canción catalana, esa muerte es «el camí que feu Jesús» y que tuvo que seguirlo «él sólo», como solos en definitiva hemos de recorrer nosotros el nuestro: morir es lo más solitario de todo lo que hacemos, aun por muy acompañado que estuviera uno en ese momento.

Queremos hablar de esa muerte tal como aparece antes de pascua y después de pascua. Pero para hablar de la muerte de Jesús como obra «de los hombres» y como «camino» de Jesús, quizás es preciso antes destruir una imagen a la que ya hemos aludido en otros momentos y que todavía anida en nuestras cabezas y, según la cual, la muerte de Jesús sería en definitiva obra o voluntad, sapientísima e incomprensible, de Dios; los hombres no habrían sido en ella más que puras marionetas. Comencemos pues, rápidamente, por esta observación crítica introductoria.

I. INTRODUCCIÓN: CRÍTICA DE LA TEOLOGÍA TRADICIONAL

Resumiendo muy apretadamente podemos decir que la crítica que hoy se suele hacer a las teorías redentoras antiguas (crítica que no es mía aunque la considero válida) es que han reducido

a un punto solo la acción salvadora de Dios. Unas (que se llaman «teorías encarnacionistas») la han reducido al comienzo de la vida de Jesús, a la encarnación; y así hablan de la divinización de los hombres por el contacto de Dios con el género humano en el hombre Jesús. Pero al entender ese contacto y esa encarnación *sin historia*, los transforman en algo «físicista» y convierten la salvación en algo mecánico, que ha de chocar, a la fuerza, con la experiencia de una realidad por cambiar.

Otras, las llamadas teorías expiatorias, y que serán para ustedes las más conocidas, reducen la redención al final de la vida de Jesús: a su muerte que convierte así la redención en una reparación del hombre mediante un precio. Se elabora así una explicación que, en absoluto, podría ser más personal (en el sentido de menos mecánica) que la anterior pero que, en la práctica, sólo se ha convertido en más convencional, por el marco jurídico en el que se la quiso explicar. Caricaturizando un poco tenemos el esquema de *contacto* (divinización por encarnación) y el esquema de *precio* (satisfacción por la muerte). El primero es más optimista pero choca con la pregunta de cómo va a habernos salvado Jesús, si todo sigue igual. El segundo nos permite ser más realistas, pero a costa de relegar la salvación totalmente a otra vida: ser salvado o estar salvado significa algo que sólo tiene verificación en el más allá.

Ambas teorías han captado aspectos válidos (el hombre necesita ser rehecho y también ser plenificado). Pero ambas han cometido el error de olvidar la *vida* de Jesús como la auténtica magnitud redentora que engloba a las otras dos. Esa vida que, en las teorías del primer grupo, debería haber sido *despliegue* de la idea de encarnación de Dios y de divinización del hombre, supuesto que el ser a salvar era un ser libre e histórico; y que, en la segunda teoría, debía ser *explicación* de aquella muerte y de su valor.

A nosotros ahora nos toca fijarnos un poquito más en la segunda teoría que es la que empalma con nuestro tema de hoy. Las deficiencias en que ha ido a dar esa segunda teoría arrancan originariamente del tremendo escándalo de la cruz y la necesidad de explicarlo. Así se comenzó a decir que Jesús «debía» morir; que murió «según las Escrituras», que esa muerte era «el precio»... Y todo esto no se decía sin razón (espero que esto lo veremos también). Pero el resultado fue, en resumen, que a la muerte de Jesús *se la explicó tanto que se llegó a hacerla comprensible*: en vez de *dar* un sentido, o de ayudar a vivir con sentido un sinsentido, se llegó a *quitar* el sinsentido que constituía el punto de partida. Como dije en otro momento, la «fe que *busca* entender» se

convirtió en una «inteligencia que *dicta* la fe». No hace falta que me alargue en explicarles cómo ese proceso insensible se da también en otros momentos de nuestras vidas, en el campo de la relación humana y de la confianza.

Pero aquí ese proceso se complica con algo que podríamos llamar típico de la relación creyente o religiosa. Porque el hombre no sabe hablar más que con universales y ocurre que Dios y la relación con El son lo menos general, lo más único y lo más irrepetible. Y por eso, al querer hablar religiosamente de la muerte de Jesús, con un lenguaje que es necesariamente de universales, pues ha ocurrido que de dar sentido a *esta* muerte de Jesús se llegó a dar un sentido a *todo* dolor y toda muerte, y a ver la muerte de Jesús como un caso particular —el más sublime si se quiere— de esa ley general por la que el dolor expía, el sacrificio reconcilia y el precio rescata... (Es el mismo problema de lenguaje al que ya aludimos el otro día cuando apuntábamos las dificultades del lenguaje sobre la paternidad de Dios).

Para que se vea que no exagero al describir ese proceso voy a contarles una anécdota de la catequesis que yo viví, y en la que muchos de ustedes se reconocerán quizás. Yo recuerdo, a mis ocho o nueve años, a una monja que nos explicaba la pasión y nos decía que, aunque los romanos daban 39 azotes, a Jesús le habían dado cinco mil. Exactamente 5000; porque había no sé qué santa que había tenido unas revelaciones sobre esto, y por lo visto sabía más que los romanos. Yo recuerdo todos estos detalles porque, no sé si por ser hijo de un profesor de matemáticas, me acuerdo también de que mientras oía estas pláticas me dedicaba a hacer multiplicaciones mentales para llegar a la conclusión de que, si a Jesús le habían dado 5000 azotes, no había podido morir a la hora de nona que, según nos explicaba la monja, eran las 3 de la tarde. Y recuerdo que estas multiplicaciones me causaban gran angustia, aunque no me atrevía a preguntarle a la monja por si se enfadaba... Luego con los años olvida uno esas preocupaciones infantiles. Pero, de repente, vuelvo a acordarme, siendo novicio por los años cincuenta, cuando un padre con gran fama de ciencia teológica y de santidad nos hablaba sobre la pasión y nos decía con un tono magnánimo de pseudoprogre: «Yo no necesito para nada saber cuántos azotes le dieron a Jesús. Me basta con saber que se los dieron por los pecados contra la castidad»... Y ahora les puedo asegurar que hoy, a los 25 años de esa auténtica perla teológica de la España grande y libre que soñaba José Antonio, a uno ya no le admira la concepción del placer sexual que late en esa frase. Lo verdaderamente asombroso es la concepción del *dolor* que esa frase presupone...

Y tras este divertimento volvamos a nuestro tema. ¿Qué ocurre con ese proceso «justificador» al que hemos aludido? Pues que la cruz, sin querer, puede convertirse en justificación de *todo* dolor, y bendición de *toda* injusticia (¡precisamente porque «son redentores»!). Se olvida entonces que la cruz no fue sólo expresión de sumisión, sino señal de resistencia y que, por tanto, no toda sumisión es cristiana ni sólo la sumisión es cristiana, sino que lo cristiano es la difícil dialéctica de resistencia y sumisión.

No hace falta que nos detengamos en los peligros pastorales que esa deformación ha supuesto en el momento del nacimiento del mundo moderno, que se caracteriza por ser el momento de la historia en que el hombre cobra conciencia realmente de su carácter creador y sus posibilidades de resistencia. Ese peligro ha sido simplemente que la liberación o la humanización (pues podríamos estar de acuerdo en que plenitud humana y libertad coinciden) sólo pudieron ser concebidas como desobediencia. Apuntemos esto, que por otro lado ya es muy sabido, y sigamos con nuestro tema.

De esa manera se pone lo redentor de Jesús en un «valor» (infinito, pues para eso teníamos su divinidad) o en un mérito, es decir: en algo con lo que se puede *adquirir* una realidad objetiva. Se quiere así hacer ver que la salvación no es un mero ejemplo, lo que iría a dar en una especie de pelagianismo del hombre que se salva por su propio esfuerzo, imitando meramente a Jesús como podría imitar a *cualquier otro* que le diera un buen ejemplo. Esta intención es legítima; pero quizás olvida que lo «objetivo», lo que cambia realmente la situación del hombre no es ningún acto meritatorio suyo, sino el don y compromiso de Dios, es decir: es la resurrección de Jesús. Y que *sólo en este contexto* se puede ver entonces secundariamente su muerte (y toda su vida) como «mérito», es decir, como traducción y condición de posibilidad de ese don en cuanto, por su misma naturaleza, nos incluye a todos (como veremos mañana). Pero entonces, igual que se usa la idea de mérito, se puede usar la de ejemplo porque al aplicarla a Jesús tan inexacta es —y tan transformada queda— la una como la otra: pues se trata de un tipo de ejemplo nuevo e irrepetible: no el que recorre un camino ya existente y universalmente válido al margen de él, sino el que *crea* un camino inexistente (¡e irrepetible!): el del ser para los demás.

Esta concepción tradicional se concretó en los diversos modelos de sacrificio, satisfacción y redención, cuyos correlatos a los que se refieren son la culpa del hombre, la ofensa de Dios y la esclavitud del demonio. Estos modelos tradicionales necesitan hoy

ser seriamente criticados. Y esta crítica es doble: a) son en realidad metáforas y no se les puede tomar como bases argumentativas; y b) el punto de partida de la comparación ya no se da en la cultura de hoy: son metáforas mudas. Lo segundo quizás nos resulte más claro. Añadamos, pues, sobre lo primero, que son metáforas porque metáfora es también la ira de Dios (ya que Dios ama al pecador precisamente cuando éste es pecador), el aplacamiento de Dios (que proyecta sobre él la psicología de los señores terrenos) y la sustitución (pues nadie puede sacarme del demonio si yo no salgo: nadie puede sustituirme en la decisión moral libre).

Con esta soteriología Jesús muere por una necesidad metafísica: porque ese es el acto sacrificial que expía la culpa, esa es la satisfacción proporcionada al pecado y ese es el precio del rescate. Por consiguiente: *no hay causas en la vida de Jesús que lleven a su muerte*; estas causas son trascendentes, esa muerte es un drama que se juega *sólo* en otro sitio. No es fruto de una opción de vida sino fruto de unas leyes vigentes en las alturas. Si aparecen tales causas intrahistóricas son en realidad meras marionetas: al monofisismo de Jesús le corresponde otro «monofisismo» respecto a los agentes de su muerte. Lo cual es contra la intención expresa de los evangelistas que han querido claramente, en su forma de narrar la vida de Jesús, hacernos históricamente comprensible esa muerte, mediante el acercamiento a las causas intrahistóricas que llevaron hasta ella.

Y al no haber tales causas intrahistóricas, la resurrección no desautoriza al sistema productor de esa muerte (el sistema judío y, en definitiva, el sistema humano y religioso). A lo más desautorizaría a unos señores particulares cuya maldad era tan burda y tan satánica que su desautorización era evidente, aun sin la resurrección.

Conclusión

Con esto se ha falsificado la cruz de Jesús. Y por eso pienso que esta crítica era necesaria. En ella nos estamos jugando no meramente el que la cruz no ejerza un papel conservador ¡cosa que ya sería bastante! Nos estamos además jugando algo todavía más serio: nos estamos jugando la posibilidad de recuperar y de no perder la cruz que es, en definitiva, meollo del cristianismo. Porque, como vamos a ver ahora en la segunda parte, la cruz de Jesús tiene, también para nosotros, una dureza escandalosa que nos es muy difícil de tragar (y que concretaremos en la condena, el carác-

ter de esa condena y la motivación de la condena). Y una manera de escamotear esa dureza de la cruz de Jesús consiste precisamente en convertirla en efecto de una necesidad redentora expiatoria. Entonces la cruz ya no nos dice: *vosotros* sois lo que matáis al Justo. O dicho con otras palabras: Dios, y no nosotros, sería entonces el «responsable» de la muerte de Jesús (El la quiso y El sabrá por qué: designios inescrutables...). ¡Qué descanso más grande! Porque así se descarga el hombre de su responsabilidad en ella, y la cruz ya no revela hasta dónde es capaz de llegar el hombre por defender sus posiciones de privilegio (saduceos) o por defender su manera concreta de concebir cómo ha de ser la revolución (zelotes).

Y ahora vamos a seguir el esquema que hemos anunciado al comienzo de la charla: contemplar la muerte de Jesús desde la situación prepascual y desde la situación pospascual.

II. LA MUERTE DE JESÚS DESDE ANTES DE PASCUA

1. *La condena*

El dato del que necesariamente hemos de partir, y el más garantizado hoy por la crítica histórica es, pues, la muerte de Jesús como *consecuencia* de su vida, cosa que no ocurre con la muerte «natural» ni con la muerte por accidente, sino sólo con la muerte del *condenado*, del que «es echado fuera» del sistema humano. Como consecuencia de su vida, la muerte de Jesús es expresión de la *conflictividad* de su vida. Hay indicios suficientemente seguros en los evangelios para afirmar esa conflictividad de la vida de Jesús, aunque no podemos reconstruirla: sabemos de la pronta oposición a su predicación y a su actuación, y sabemos de esa crisis que marca más o menos el punto medio de su vida pública, que le hace cambiar de táctica (hablar en parábolas, retirarse, etc.), y que hasta obliga a los discípulos a una definición frente a él: las masas le han malentendido, el reino no llega, la conversión no se produce, el conflicto con los jefes va estallando (probablemente las dos causas que más lo agudizan son la actitud de Jesús ante la ley y ante los marginados sociales), los fariseos piden una señal y los apóstoles no entienden. En confrontación con todos estos hechos, Jesús va tejiendo sus estrategias y sus formas de conducta, en la fidelidad única y total al *Abba* y al reino. Pero ello sólo fue agudizando el conflicto.

Esta conflictividad sorprende por su agudeza y por su totalidad, puesto que al final, todos prácticamente parecen estar en contra de Jesús quien, como apunta uno de los evangelistas con cierta ironía, termina por unir de esta manera a los enemigos más irreconciliables: judíos y romanos, jefes y pueblo, Herodes y Pilato. Unos por irritación y otros por desengaño o por miedo, unos por estar contra sus fines y otros por estar contra sus medios, por la razón que sea, todos se encuentran unidos en una especie de «pacto de la Moncloa» cuya monstruosidad mayor radica en el hecho de que es absolutamente necesario: siempre es necesario matar al pobre y al débil, y esa es la desautorización más radical del sistema en que vivimos.

Y esta conflictividad, sobre todo, debió resultar incomprensible al propio Jesús; si hemos de creer algunas insinuaciones de los evangelistas, le provocó reacciones de tristeza o de enfado (Mc 3, 5), y le puso frente a la tentación; pero, sobre todo, le configuró como el iniciador y consumidor de la fe, como el creyente auténtico que Jesús fue: el que ha renunciado a verle las cartas a Dios, pero sigue fiándose en todo lo que espera del Padre: el reino y el hombre utópico, el ser oído siempre (Jn 11, 42) y el poderlo todo (Mc 9, 23) y el que a Dios no le medía la fuerza del poder sino sólo la fuerza del amor (Mt 26, 53-54). Y en esta historia, como dice el Nuevo Testamento, «aunque era el Hijo va aprendiendo la obediencia» (Heb 5, 8) o como retraduce un autor latinoamericano: si en la primera etapa de su vida Jesús había puesto al servicio de su causa todo lo que *tenía*, todos sus poderes: su tiempo, su palabra, su irradiación, su capacidad taumatúrgica..., ahora aprende que ha de poner al servicio del reino todo lo que *él es*. Después veremos lo que significa esa fe de Jesús para nosotros. Pero anticipemos ahora que, también para nosotros, la fe no versa meramente sobre el «juicio de existencia» de algún ser misterioso al que llamamos Dios, sino sobre la *actitud* de ese ser para con nosotros. Un *mero* juicio de existencia no pasa de ser una opinión o una creencia. No merece aún el nombre de fe.

2. *Condena política*

Ahora, junto a la condena por conflictividad, señalemos otro aspecto indudable de esa muerte, y digno también de meditarse despacio: el carácter político de esa condena. Jesús es condenado con un suplicio político (el tipo de muerte reservado a los terroristas) y con una inscripción política (de cuya historicidad no cabe

duda). Hoy hemos hecho de la cruz un símbolo religioso o, todavía peor, una alhaja, y así nos hemos tejido un caparazón contra lo que este hecho tiene de inaudito y de provocativo también para nosotros; quizás no iría mal que durante una temporada nos representásemos la cruz de Jesús como una horca, un garrote vil o una silla eléctrica; sólo así podríamos tener cierto acceso al escándalo de su muerte. Con esto quiero decir: la cruz era suplicio reservado a los esclavos o a los terroristas, y nosotros estamos por ello abocados a preguntarnos cómo se buscó para Jesús *precisamente esa forma de muerte*. Entonces podríamos entender cuál es el sentido de esa forma política de su condena: *la acusación política es una forma de desautorizar la interpelación religiosa*, y este es un dato de siempre. Sin duda que lo religioso y lo político no coinciden (como no coincide tampoco la religión con ninguna de las otras dimensiones de la vida humana). Pero aunque no haya coincidencia sí que hay necesaria incidencia de lo religioso en lo político (como en todas las otras dimensiones de la vida); una incidencia que no queda frenada ni cuando Franco multa homilias, ni cuando el PC cubano prohíbe a los cristianos criticar la revolución y cree con eso haber dado «libertad religiosa» (aunque alguien pueda pensar que esa prohibición está psicológicamente justificada por una desconfianza que la iglesia se ha ganado a pulso. Y puede que sea verdad; pero una justificación psicológica nunca es una justificación objetiva. Y para nuestra argumentación ahora, basta con esto segundo). La acusación política —repetámoslo— es una forma de desautorizar la interpelación religiosa, y así ha ocurrido siempre. Así ocurrió con los profetas de Israel. Así ocurrió con el padre de la independencia mexicana, el sacerdote Miguel Hidalgo Costilla, que predicaba a sus fieles: «¿quién os ha enseñado que hace falta ser español para ser católico? ¿No veis cómo la monarquía española está utilizando la religión en defensa de su corona y de sus colonias?»; y que por estas frases tan evidentes, que hoy hasta un español es capaz de entenderlas, se encontró con pastorales de los obispos en su contra y al final con la excomunión. Y así ocurre hoy con los Cristianos por el Socialismo, que dicen que no hace falta ser capitalista para ser católico, y que el capitalismo utiliza la religión en defensa propia, y se encuentran con sospechas de la jerarquía, con una iglesia protestante que les corta los fondos «por politizados», y con un obispo católico que protesta ante el superior de una orden religiosa por haberles cedido un local para reunirse... Y de manera paradigmática, así ocurrió con Jesús. La acusación política es una forma de desautorizar la interpelación religiosa. Y con esto no

pretendo defender *todas* las incidencias políticas concretas que en la práctica de la vida se le hacen tener a la interpelación religiosa. ¡Naturalmente que también puede haber falsos profetas! Es más: probablemente hay más falsos que verdaderos. Pero los verdaderos son condenados *como si fueran falsos*. Esta es la terrible dureza de la muerte de Jesús, para todos nosotros; y cuanto más poder tengamos o creamos tener, más dureza.

3. Condena por blasfemia

Y con esto entramos en el tercer aspecto que parece indudable de la muerte de Jesús. Además de ser una condena, con carácter político, esa condena tiene una motivación: por blasfemia. Una blasfemia que el cuarto evangelista ha formulado maravillosamente: siendo hombre *te haces* Dios. «Te haces», es decir: una blasfemia «en ejercicio». Que no estaba tanto en lo que Jesús dijo de sí, cuanto en su praxis y en su proyecto de vida. Una blasfemia que es hasta cierto punto verosímil puesto que ya aludimos ayer a que su vida era ambigua. Y una acusación que está muy bien encontrada puesto que también explicamos el segundo día cómo toda la vida de Jesús era una especie de «polémica sobre Dios» con aquéllos que pasaban (y él mismo reconocía) como sus representantes oficiales. Y esta acusación de blasfemia nos introduce en el último punto por el que la muerte de Jesús cobra una particular dureza para nosotros. La acusación de blasfemia significa que quien condenó a Jesús no fue, por así decir, la maldad «monstruosa» de los malos, sino la «bondad» de los buenos, o la maldad no reconocida de los buenos o al menos de los bien situados. Este rasgo es el que hace a la muerte de Jesús radicalmente distinta de todas las demás muertes de mártires (por ejemplo, la del Bautista) y de santos humanos; este rasgo es el que crea en sus discípulos la aporía absoluta y la imposibilidad de seguir adelante tras su suerte; es el que induce la oscuridad total y la sensación de abandono en el propio Jesús. Y este sí que sería uno de esos rasgos que, en mi opinión, la exégesis y la ciencia del mundo desarrollado no acaban de descubrir en Jesús porque tienen los ojos cegados para ello por su «buena situación», por el pecado estructural del primer mundo.

Naturalmente que cuando decimos que a Jesús no le mató la maldad de los malos sino la bondad de los buenos, estamos utilizando las palabras «bondad» y «maldad» en un sentido que es más sociológico que estrictamente moral. Pero con lo sociológico

expresamos aquí nada menos que el modo como los hombres ven y viven las cosas y por eso con esta aclaración no le quitamos mordiente a la frase sino que más bien situamos dónde está en cada momento para nosotros la dureza de la muerte de Jesús. Por eso aquella frase puede tener diversas traducciones según sean los momentos concretos en que se traduzca. Una traducción sería, aunque ustedes se me enfaden, el decir que la izquierda puede tener en su haber muchos crímenes, pero al menos no tiene en su haber el crimen de la derecha que es el haber matado a Cristo. Por duro que les resulte. Pero luego, en la medida en que las situaciones cambien, en la medida en que entremos en situaciones donde la derecha está sociológicamente vencida y ha pasado a ser la escoria, o lo que ya no se lleva, porque el izquierdismo es lo que priva, entonces nuestra frase pasa a significar otra cosa y será el momento de comenzar a decir que, al menos, los crímenes del fascismo fueron cometidos en nombre de valores tan poco importantes y tan discutibles como la raza o la seguridad nacional o el simple afán declarado de dominio, mientras que el marxismo cometió sus crímenes en nombre de valores tan santos como la democracia, la justicia o el proletariado. Todo esto puede significar el que a Jesús no le mató la maldad de los malos sino la bondad de los buenos.

Y si todo esto es así, quizás ahora podremos entender estas palabras de Moltmann, que han escandalizado a más de uno, y que yo creo que contienen una gran e impresionante verdad sobre Jesús:

Sócrates murió como un sabio. Bebió animado y sereno la copa de cicuta que le alargaban. Con ello mostró grandeza de ánimo, probando al mismo tiempo la inmortalidad del alma que enseñaba... Los mártires zelotes, crucificados por los romanos tras levantamientos que fracasaban, morían conscientes de su justicia ante Dios, esperando su resurrección para vida eterna y la resurrección de sus enemigos sin ley para eterna ignominia... Los sabios estoicos demostraron a los tiranos en la arena en que fueron devorados por fieras su íntima libertad y superioridad... También los cristianos mártires marcharon serenos y creyentes a la muerte... Es indudable que Jesús murió de otra manera. Su muerte no fue una muerte bella. Los sinópticos hablan unánimes de temblor y temor y de una tristeza mortal del alma... Jesús murió indudablemente con todos los síntomas de un profundo espanto. La comparación con los mártires estoicos y cristianos indica que aquí, en la muerte de Jesús, hay algo especial... Por eso los discípulos de Jesús lo abandonaron en la hora de la crucifixión «huyendo todos» (Mc 15, 40). El hecho documenta no una cobardía sino una fe refutada por la realidad de una muerte abyecta. La vergonzosa muerte de Jesús fue para los discípulos no el perfeccionamiento de su

obediencia frente a Dios, ni tampoco la prueba martirial en favor de su verdad, sino la refutación de su pretensión¹.

Aquí está la noche oscura de Jesús, y aquí estuvo la fe y la fidelidad de Jesús. En asumir esa muerte cuyas estructuras objetivas —condena por blasfemia e impuesta por los representantes oficiales de Dios— eran las de una desautorización autorizada de toda la vida de Jesús, la del *no* dado por Dios a la experiencia del *Abba* y del reino, y, en definitiva, la experiencia del sinsentido, pero no meramente del sinsentido de esta vida, sino del sinsentido del amor, de la libertad y de la justicia; y en tragarse ese cáliz «saltando desde el abandono de Dios hasta las manos del Padre», como formulé en otra ocasión, recuperando la invocación de Dios como *Abba* en el momento mismo de morir y recuperando con ella la vigencia de su causa (del reino) en el momento mismo en que parecía perderla. Y quizás habiendo sido capaz de ver esa muerte, cuya amenaza iba siendo cada vez más palpable, no meramente como algo a aceptar en la fe, sino incluso como un acto *de servicio* al reino. Y aquí estaría en germen la posibilidad de una interpretación redentora de la muerte de Jesús².

Así es como aparece la muerte de Jesús, vista antes de pascua. Pero antes de pascua sólo la vieron el propio Jesús y los suyos. Cuando nosotros la vemos iluminada por la pascua que desautoriza esa muerte y revela y confirma la filiación del Crucificado, entonces la cruz de Jesús se nos aparece como una palabra sobre el mismo Cristo, sobre Dios, sobre el mundo y sobre la propia existencia de cada uno de nosotros. Esto es lo que nos queda por considerar ahora, en la última parte de la charla.

1. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 21977, 207-208, 188.

2. En este punto, por tanto, quizás debería corregir algo de lo dicho en *La humanidad nueva* donde, deliberadamente, quise dejar sin resolver la cuestión de si Jesús había dado algún sentido redentor a su muerte. Parece que la exégesis se ha vuelto algo más optimista en este punto. Sin aceptar como auténtico Mc 10, 45, donde Jesús habla de dar su vida como redención, sí que se cree poder aceptar el texto paralelo de Lucas en que Jesús presenta toda su vida como servicio. La categoría del servicio es mucho más vaga; es en el fondo la misma fe con que Jesús muere, llevada hasta el extremo de que su muerte no sólo no desautoriza a Dios como *Abba*, ni al reino, sino que servirá para él; pero sin entrar para nada en los cómo de ese servicio. Y esto concuerda con el dato que repiten varias fuentes: Pablo («se entregó») 1 Pe, Heb... que aluden a una actitud de Jesús correspondiente a la del *logion* de Lucas.

III. LA MUERTE DE JESÚS VISTA DESDE LA PASCUA

1. Una palabra sobre Dios y sobre Cristo

Lo primero que debemos aprender es que Dios estaba en Jesús de una manera tal que no sólo resultase conflictiva esa presencia (esto aún podríamos entenderlo) sino de tal manera que pudiera ser vencido y eliminado en ese conflicto. Y esto es inesperado; esto no lo hubiéramos dicho nosotros para quienes, como para los discípulos, todo eso sería más bien la prueba de que ese Jesús no era el Hijo de Dios, al menos del Dios que el hombre imagina. De entrada todos nosotros repetiríamos con Machado: no quiero al Dios del madero sino al que anduvo en la mar. ¿Quién no entenderá —y demasiado bien— esos versos?

Y ahí es donde apuntaban muchas cosas de las que dijimos en los días anteriores: un Jesús tan construido por nosotros, desde una divinidad «dictada *a priori*», sin ignorancia, sin oscuridad, sin limitaciones... llevaría a un Jesús que no muere. O a un Jesús que «muere» esa muerte no humana, fruto de una necesidad metafísica en las alturas pero no efecto de la conflictividad humana. Y así ocurrió de hecho en la historia: es interesante constatar cómo entre las primerísimas herejías aparecen mil intentos de eliminar esta incomprendibilidad del Dios de Jesús: que su muerte había sido aparente, que Dios se marchó antes, o que estaba unido sólo al alma (inmortal) pero no al cuerpo de Jesús. Curiosamente encontramos en algunas capas del Nuevo Testamento un extraño (y aparentemente superfluo) empeño por testificar que Jesús efectivamente murió y fue sepultado (cf. Mc 15, 44 ss; 1 Cor 15, 3 ss), al que aludiremos mañana.

Dios, pues, no estuvo en Jesús como podría estar Dios en el hombre, sino como «negado a sí mismo»; como negado a sí mismo de una forma que el Nuevo Testamento se atreve a llamar «vaciada» o anonadada y que explica diciéndonos que su trascendencia no fue para Jesús un privilegio a mantener a toda costa, con uñas y dientes, como tantas veces se ha sentido tentada de hacer la iglesia. Por eso yo comprendo la desilusión que expresaron hace poco muchos cristianos, ante la protesta de algunos obispos por la no-mención de la iglesia en la constitución. Porque si lo que buscaba esa protesta era una defensa del «rango» eclesial, no parece que eso sea «tener la misma actitud de Cristo Jesús» (Flp 2, 5). Y si lo que buscaba era la defensa de un determinado derecho del pueblo español es evidente que hoy hay todavía derechos

más primarios y más periclitados de algunos españoles por los que abogar; y es de esperar que en una constitución que ha de ser sometida a referéndum, ya podrán los españoles defender, si es que ellos así lo sienten, ese derecho.

Dios no estuvo en Jesús como puede estar Dios en el hombre, sino como negado a sí mismo. Y esto no sólo en ese momento de la muerte, sino en toda la vida de Jesús, en cuanto esa vida ha asumido la posibilidad de aquella muerte y no la ha eliminado de antemano. Y esto revela, para el Nuevo Testamento, una increíble solidaridad de Dios que hace suya la suerte del hombre y no sólo la suerte «accidental o fortuita» del hombre, sino la suerte que el hombre ha ido sembrando en la historia con su pecado; porque también el hombre y la historia existen, para el Nuevo Testamento, como «negados a sí mismos», aunque ahora culpablemente.

Y porque la forma de estar Dios en Cristo define su forma de estar en el mundo, todo esto significa que Dios no está en el mundo como «podría» estar o como esperaríamos encontrarle, sino que, por así decir, Dios «renuncia a sus derechos», «se deja echar del mundo» como dijo Bonhoeffer, o «entrega» a su Hijo por amor al mundo, cuando los hombres se lo arrebatan. Estas expresiones son todo lo aproximadas que se quiera, pero son de lo más insólito y original del cristianismo. Este se autopresenta, en algún sentido muy verdadero, como profesión de un Dios *débil*. Otro día comentaremos más despacio cómo las atrocidades que el hombre comete en la historia (Vietnam, Goulag...) Dios no las impide sino que las sufre. Ahora nos será más útil recordar que este tema se debate ya en las primeras disputas cristológicas y las primeras objeciones contra el cristianismo «¿Si todos vieron su pasión y su fracaso! ¿No comprendéis que ese Dios es una necesidad?», dirá Celso, uno de los primeros sabios griegos que polemizó contra el cristianismo. Y ésta no es una cuestión meramente teórica o de sutilezas metafísicas, sino bien práctica. En ella se debate para la iglesia nada más y nada menos que el uso que en ocasiones hace del ateísmo como criterio de discernimiento. Porque es posible que creyendo defender a Dios esté en realidad defendiendo al dios del poder y no al débil Dios de la solidaridad; y que, tomando el ateísmo como excusa para negar el pan y la sal a una determinada causa que *pretende ser* (no digo que necesariamente lo vaya a ser) más justa y más humana, esté en realidad echando mano de aquellas «legiones de ángeles» a las que —según entendieron los evangelistas— no quiso recurrir el Señor. Y con la diferencia de que aquí las legiones no serán de ángeles... Este tema es en la realidad práctica infinitamente complejo, pero, al

nivel de abstracción en que lo hemos presentado, era imprescindible apuntarlo aquí: la cruz no es una recomendación ascética, sino un elemento del conocimiento de Dios. Esta es la palabra de la cruz sobre Cristo y sobre Dios³.

2. Una palabra sobre la historia humana

La cruz debería capacitarnos para asumir la experiencia de la historia como fracaso, la experiencia que la carta a los Romanos llama de frustración (8, 19 ss). Aunque la humanidad está redimida, y tiene abiertas las posibilidades de la utopía, la cruz de Jesús revela que esa misma humanidad es *también* (en el sentido del *simul iustus et peccator*) «la que mata a los profetas», el lugar donde sobra y molesta el justo; y esto vale de toda la humanidad y no sólo de una parte o época de ella. Pues está dicho de la porción más «santa» de la humanidad. Y al poner esto de relieve, la muerte de Jesús (como muerte del Profeta y muerte del Justo) se convierte en muerte del Siervo: en servicio definitivo para el hombre, y quizás uno de los servicios más típicamente cristianos.

Porque esa misma experiencia de la frustración será *nuestra* experiencia y nuestro destino. Sin que ello implique ningún fatalismo: ya creo que dejamos claro al comienzo que si Jesús hubiera sido un fatalista no le habrían crucificado. Y sin que implique tampoco que no hay progreso en la historia: quizás lo único que ocurre es que la historia progresa necesariamente con más lentitud que la conciencia del hombre y ello impide prácticamente degustar, o al menos saciarse, de esa experiencia del progreso. El compromiso con la historia hace beber más cálices que brindis.

Recuerdo que hace años, y escribiendo para militantes, insistí en que la fe tenía que liberar al compromiso de todo ensueño mi-

3. Cedo a la tentación de recurrir a una nota para apuntar aquí una crítica al gran maestro que sigue siendo K. Rahner. Si en otra ocasión me sumé a la admiración que le causaba el que se pudiera escribir un libro de cristología sin apenas dedicar más de un apéndice a la resurrección de Jesús, ahora quisiera expresar tímidamente una cierta admiración mía por el hecho de que a él le haya sido posible escribir una obra (genial en ocasiones), y una obra que pretende ser una especie de *summa* de la fe (*Grundkurs des Glaubens*, de pronta aparición y de presumible éxito editorial entre nosotros) sin dedicar más de una página escasa a lo que supone la cruz de Jesús para nuestro conocimiento de Dios; y ello frente a los cientos de páginas dedicados a la experiencia trascendental de Dios. Quizás en este desequilibrio se manifiestan los *límites* del método trascendental que, por otro lado, contiene ventajas y utilidades pastorales innegables.

lenarista, de toda ilusión subconsciente de «Jauja a la vista». Hoy, unos años después de aquello, me atrevería a decir que, cuando esto no ocurrió (a veces ha ido ocurriendo por la fuerza de las cosas, a través de un proceso parecido al de Jesús) sólo ha quedado una de estas dos salidas: o el abandono de todo compromiso cuando uno cree caer en la cuenta de que había estado comprometido con un ensueño, con una ilusión o con una proyección de anhelos veinteañeros; o un endurecimiento fanático que lleva hasta el terreno de lo demencial: como el Calígula de Camus, se pide la luna y sólo la luna, se vive de la frustración ante todo absolutamente (porque nada es la luna) y de la acusación absolutamente a todo y a todos: todo queda medido por el mismo rasero y todo es igualmente «fascismo» mientras no sea la luna. Finalmente, la violencia (que puede ser legítima en algunos casos extremos y situaciones límites) pasa a convertirse entonces en el arma más natural, más frecuente y más justificada puesto que todo resulta «situación límite» y «caso extremo», visto desde el otro extremo en que uno se ha colocado. Dicho de forma bien concreta: o se termina entre «los nuevos filósofos» franceses (que de filósofos pueden tener algo pero de nuevos no tienen nada), o se termina entre «los nuevos etarras». Los unos, con gran dolor eso sí, optan por «la barbarie del capitalismo», y los otros, seguramente con el mismo dolor también, optan por la barbarie del terrorismo. En ambos casos no hay más opción que la barbarie. Y así es como terminamos por no haber avanzado nada: salimos de la barbarie para ir a dar en la barbarie. Creo que ahora no estoy hablando por teoría y que en la España de 1978 abundan tristes ejemplares de ambos fracasos, gestados en aquellas luchas tantas veces heroicas de los primeros setentas⁴.

Y si el compromiso con la historia hace beber más cálices que brindis, entonces la opción por el reino que veíamos el otro día se hace con esta conciencia y con la madurez que ella implica. Si no, en vez del reino de Dios, lo que se buscará será *el mio* pro-

4. ¿Significa esto que hay que abogar simplemente por un «reformismo»? La acusación es comprensible y es seria pero creo que no es verdad. El reformismo implica una abdicación, es renuncia a lo posible porque es abandono de los principios. Su descripción coincide con la que hace san Ignacio de lo que él llamaba «segundo binario». Mientras que la aceptación de la realidad adversa, o de que la revolución es algo más que un amor quinceañero, supone cierta dosis de heroicidad. Y de todas maneras, tampoco el reformismo es el único escollo a evitar, de modo que todo se arreglase con alejarse de él lo más posible: al otro lado del camino está el otro escollo que alguien tan poco sospechoso como Lenin calificó de «izquierdismo, enfermedad infantil».

pio. Y entonces pasa lo que pasó con Jesús: unos le crucificaban en nombre de la *pax romana*, otros en nombre de la ley divina, otros en nombre de la libertad judía, cada cual en nombre de su propio absoluto, pero todos coincidían en crucificarle. Esto nos resulta casi imposible de aceptar. Todos estamos de acuerdo en lo que dice la carta a los Gálatas: que la vocación del hombre es la libertad. Pero la capacidad falsificadora del hombre (o lo que sigue diciendo la misma carta: que la libertad no es «una excusa para el propio egoísmo») eso nos negamos ciegamente a aceptarlo. Y lo que más nos revela la condena del Profeta y del Justo es precisamente eso: *la capacidad falsificadora del hombre*.

Por eso, no quisiera hacerles de aguafiestas ahora que todos estamos tan contentos con nuestra nueva democracia, y hasta dicen que hemos dado un ejemplo al mundo entero y todo. Desde luego, lo que sí que hemos dado es un buen respiro, y bendito sea. Pero una vez hemos respirado no es hora de pararse sino de empezar a preguntarse poco a poco: ¿hemos producido hasta ahora los españoles, con nuestra libertad rabiamente esperada, un poco más de justicia en la vida española, un poco más de fraternidad en la vida española y un poco más de calidad humana en la vida española? En algunos puntos sí y benditos sean también, porque no se trata de desanimarnos sino de exigirnos. Pero ¿qué hemos hecho? Hemos podido ver esa gran película que se llama *La batalla de Argel*. Y ¿no es llamativa la hipersensibilidad y la delicadeza con que reaccionamos y con que nos sentimos heridos por aquella violencia fatal, cuando por otro lado nos tragamos la violencia gratuita de James Bond y de los telefilmes y de otros mil productos de violencia que lo único que hacen es ponernos sutilmente delante de un «malo» ante el que podamos ser violentos? Hemos podido ver *El último tango en París*. Y ¿no es llamativa la reacción de disgusto ante el sexo de esa película cuando las colas ante las *Emmanuelles* dan interminablemente la vuelta a la manzana como los serenos de *La verbena de la Paloma*? Como si, frente a la verdad del sexo despersonalizado prefiriéramos seguir viendo su mentira, para poder seguir siendo despersonalizados nosotros...

Ya sé que esos ejemplos no prueban nada, o que con ejemplos se puede probar todo. Pero a lo mejor sí que son un poquito síntomas cotidianos de esa capacidad falsificadora del hombre, ante la que nos sitúa paradigmáticamente la cruz de Jesucristo. Y ojalá que entre una cosa y otra nos hicieran poner algo más de empeño para que no vayamos construyendo entre todos una «democracia» a la que llamemos muy pomposamente democracia, pero en la que el *bouquet* de la libertad, el *bouquet* de la justicia y el *bouquet* de

lo humano, disten tanto del hombre como un Paternina auténtico de uno de ahora. O sea: una democracia que sea un producto de Rumasa, con perdón... Sólo que como, además de darnos el producto, se nos estraga el paladar y se nos cobra igual o más, pues nos separamos el engaño.

Y volviendo a hablar con seriedad: yo me siento como puesto ante esta pregunta cada vez que contemplo una imagen del Profeta y del Justo crucificado. Y casi me parece escuchar al mismo Pilato que dijo: *Ecce homo*, y que ahora continúa diciendo mientras señala a los coronados de espinas: *ecce libertas, ecce socialis-mus*. He aquí la libertad. He ahí el socialismo...

Esta pregunta de la *calidad* (la calidad de la libertad, la calidad de la revolución, la calidad del sexo, la calidad de la justicia y, en definitiva, la calidad de lo humano) es la pregunta ante la que debe ponernos constantemente la cruz de Jesús. Al hacernos esta pregunta, y revelar así que el compromiso con el reino es compromiso con el reino *de Dios* y no con el mío, la cruz de Jesús descubre su enorme potencial humano y revolucionario, comprensivo y espolador: su capacidad de desmitificar y desideologizar para hacer que sólo Dios sea Dios; y ello no como freno sino como impulso. Porque, naturalmente, es evidente que también esa revelación tiene su hora y su momento, como los tuvo en la vida de Jesús: ella no es ni muchísimo menos la primera ni la única palabra (aunque sea la palabra más difícil) como tampoco lo fue en la vida de Jesús. Pero con esa palabra situada en su momento y no manipulada fuera de él, el cristiano podría aportar a los hombres, no meramente una crítica o una censura (pues la cruz es un juicio de misericordia), sino la advertencia o la revelación de su experiencia para que ni la libertad se convierta en la opresión del más débil (que es lo más contrario a la libertad), ni la justicia se traduzca en un derecho a disponer de los demás (que es lo más contrario a la justicia), ni el humanismo ampare la inhumanidad de una sociedad tecnocrática y fría, de robots lejanos y no de hermanos (que es lo más contrario al hombre), ni el nombre de Dios dé pie, como tantas veces, a sacrificios humanos (que son lo más contrario a Dios)...

3. Una palabra sobre nuestra existencia personal

Hemos dicho al comienzo que la cruz no es sólo un momento puntual de la vida de Jesús, sino una caracterización de toda esa vida como trayectoria que va desde la conflictividad hasta el

abandono; y que en ella se nos descubre toda la vida de Jesús como marcada por una dimensión que el Nuevo Testamento llama *obediencia*, y que traducimos de una manera más comprensible para nosotros si la llamamos *fe* (recordemos que, al pie de la letra, *hypakoê* tampoco significa obediencia en el sentido ejecutivo en que nos suena a nosotros, sino una especie de escucha dócil, de acogida con respuesta, de aceptación de una invitación, etc...).

Al descubrir la fe, en la vida conflictiva y la condena asumida de Jesús, quizás podemos aprender algo sobre nosotros mismos también.

a) Aprendemos en primer lugar que ser hombre es tener alguna fe, en el sentido general de confianza total y entrega confiada a algo que se cree digno de esa entrega. En este sentido, que no es específico de la fe cristiana, la fe es efectivamente una realidad fundamental de la persona. Cuando la carta a los Hebreos escribe que sin fe es imposible agradar a Dios, está queriendo decir en realidad que sin fe es imposible ser hombre auténtico y realizado. Y todos los ejemplos que pone a continuación son de creyentes *no cristianos*, con lo que se expresa claramente que la fe es ahí algo más que la mera profesión *doctrinaria* de un credo, así sea el credo cristiano. Y esto es así porque la fe es la actitud con que se afrontan las preguntas definitivas del hombre. Mejor aún: la única actitud capaz de afrontarlas. Porque en realidad la pregunta decisiva (que antaño pudo ser si hay en algún sitio un Dios benévolo para el hombre, y que hoy puede ser si tiene un sentido último esta historia en la que coexisten experiencias de sentido y de sinsentido) ese tipo de pregunta última no se responde con demostraciones, ni deshojando la margarita a ver si me quiere o no me quiere. La respuesta a ese tipo de preguntas tiene siempre la forma de creencia, de algún tipo de fe; y esto tanto si la respuesta es afirmativa como si es negativa. Pues, en definitiva, también el cínico cree: él cree que nada ni nadie es digno de esa confianza radical de que hablábamos antes.

b) Y esta respuesta (afirmativa o negativa) nunca es *teórica*. Siempre configura una praxis. Es decir, que *lo que realmente transforma al mundo en vez de sólo interpretarlo, es siempre una fe*. Después de Marx, y a pesar de su célebre frase, los filósofos han seguido interpretando al mundo. Más aún: la misma frase de Marx se ha convertido en una interpretación de nuestra historia. Y no puede ser de otra manera; porque el pensamiento teórico y «objetivo» es siempre interpretador. Lo que realmente transforma al mundo (para bien o para mal) es una fe.

c) En este contexto, el Nuevo Testamento parece revelar algo importante del hombre, por la enorme y desusada abundancia con que aparece en él el término *pistis* (fe) y sus derivados. A la visión del hombre que tienen aquellos testigos de Jesús pertenece la convicción implícita de que el hombre tiene una especie de «estructura creencial» o «estructura creyente» y que ésta es decisiva para la realización del hombre como hombre. Y ha sido un error grande de la apologética tradicional sobre todo la del siglo XIX, el tratar de insertar la fe cristiana en la estructura racional o estructura sapiente de la persona, mucho más que en su «estructura creyente». Con ello se volvía incapaz la teología para entender la frase antes citada de Heb 11, 6 («sin fe es imposible agradar a Dios») o para entender enunciados teológicos como el de la «justificación por la fe» que no aluden tanto a la estructura *sapiente*, cuanto a la estructura *creyente* del ser humano (cosa que ya los teólogos antiguos habían sospechado cuando se preguntaban si para la «justificación por la fe» no bastaba una fe virtual, etc.).

Quizás estas observaciones disipen las dudas que aún puedan quedarnos acerca de la expresión «fe de Jesús». Si ese elemento creencial pertenece tan decisivamente a la estructura del ser humano, ¿qué hombre sería Jesús sin él? La pregunta ya no es pues si Jesús tenía o no tenía fe, sino cómo se configuraba en él esa fe. Por ejemplo, ya dije que la experiencia del *Abba* es un dato de tal intensidad e inmediatez en Jesús que quizás no se pueda hablar en él de una fe que afecte *meramente al hecho* de la existencia de Dios, sino que su fe se refiere más bien a las actitudes de Dios para con él. Pero es que eso, aunque en otro sentido, también vale para nosotros: el *mero juicio de existencia* de Dios, por sí solo, tampoco pertenece para nosotros a la fe, sino a la opinión. El objeto de la fe versa primariamente sobre la *actitud de Dios* para con nosotros; y el juicio de existencia está necesariamente pero «secundariamente» *implicado* en esa fe. De modo que el texto de Heb 11, 6 que habla de la fe que agrada a Dios, yo lo seguiría traduciendo así: «para acceder a Dios es preciso creer *no sólo* que existe *sino que* se da a los que le buscan».

d) A ese tipo de fe pertenece evidentemente un elemento de fidelidad, un valor hoy muy en crisis por cuanto nuestro horizonte de comprensión de la realidad está constituido por el ámbito de lo «prácticamente verificable» y ese ámbito no da naturalmente para que podamos captar el sentido de la fidelidad; más bien la desautoriza. A Jesús le provoca a la fidelidad precisamente lo conflictivo de su vida, es decir, el hecho de que vive constantes experiencias que le impone la vida y la marcha de las cosas y que son con-

trarias a su experiencia fundamental del *Abba* y el reino. Jesús acoge naturalmente la realidad y se pliega a ella, pero sin renegar lo más mínimo de su experiencia fundamental. Su duda, o su crisis, no es teórica o por fallo de conceptos o de su interrelación, sino que viene de la praxis misma. Es crisis más dura, pero en ella cabe ese elemento de fidelidad que hoy rara vez se tiene en cuenta al afrontar nuestras crisis. Jesús comprende desde la experiencia del Padre que lo que se le pide es la fidelidad a lo que se ha comprometido, quizás no el éxito, tal como lo había concebido él al menos. Y en esta fidelidad, la fe, a la vez que persevera, cambia, se hace nueva, se purifica en cuanto que se hace cada vez más cercana al misterio inapresable pero acogedor (y cuanto más cercano más inapresable) que es Dios. Confiar en Dios para Jesús no es lo mismo en el Huerto que en Mc 9 (ante el niño endemoniado); que sólo Dios sea absoluto no es lo mismo cuando se le llama *Abba* que cuando se le dice: Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Y que el reino sea la verdad última de esta historia no es lo mismo en Mc 1, 15 que en Lc 22, 53 («ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas»). Pero en medio de estas diferencias, y gracias a ellas, se ha mantenido íntegro el ser de Jesús como fe, como obediencia, como pertenencia total al Padre, como relación única e irrepetible con El, como ser «totalmente de Dios» para el que no tenemos categoría más aproximada en nuestro pobre lenguaje que la de la filiación divina.

Y esta misma fidelidad pertenece a nuestro ser humano y nos realiza como hombres. Quizás ahora ante la muerte de Jesús entenderemos lo que quiere decir que sin fe es imposible agradar a Dios, y cómo eso se puede cumplir aun en aquél que, por razones no culpables, rechaza a lo mejor todos los artículos del credo.

Jesús figura de hombre sufriente *

Antes de seguir adelante con la narración de la historia de Jesús, la consideración de su muerte en el capítulo anterior nos sugiere la oportunidad de una pausa reflexiva sobre el difícil tema que esa muerte encarna: el dolor, en cuanto personificado en Jesús.

Hablar sobre el dolor es siempre indecoroso por estas dos razones: porque sólo al que no está sufriendo le queda voz para hablar sobre el sufrimiento, y porque lo único que cabe hacer ante el dolor es tratar de eliminarlo. Por eso, toda pretensión de una palabra doctrinal sobre el dolor, está condenada de antemano a ser el discurso pecaminoso de los amigos de Job, o a quebrarse y caer sobre sí misma cuando afronta la prueba de los hechos, como le ocurre al jesuita de Camus en *La peste*.

Si a pesar de todo vamos a atrevernos a decir ahora dos palabras sobre el dolor de Jesús, no quisiera ser para elaborar ninguna doctrina moral, religiosa o ascética sobre el dolor, sino porque hubo en nuestra historia un hombre que, incomprensiblemente, fue tenido a la vez por varón de dolores y por liberador de toda lágrima. Este hecho asombroso e irrepetible para nosotros justifica (pese a todas las dificultades de acceso) el intento de acercarse a la experiencia de ese hombre, que plasmaron los suyos.

* Este capítulo se publicó primero como artículo en *Concilium* (noviembre 1976, 390-402). Las dimensiones exigidas por la revista impedían entonces desarrollar la que ahora es su última parte. Aquí aparece, pues, algo ampliado, y algo retrabajado estilísticamente. También he prescindido de algunas notas al pie.

I. INTRODUCCIÓN

1. Necesidad de enmarcar el tema

Al acercarse a las fuentes, y al tratar de sistematizar lo que se encuentra disperso en ellas, descubre uno que sólo hay un marco posible para hablar de Jesús como figura de hombre sufriente. Este marco es, paradójicamente, la alegría de Jesús. Y este marco, a la vez que válido, es absolutamente imprescindible.

Es marco válido porque sólo tiene de veras capacidad de sufrir mucho quien la tiene de gozar profundamente. Y esto se cumple en Jesús de manera privilegiada: la figura de Jesús como hombre-de-dolores sólo es comprensible en unidad dialéctica con su anuncio fabuloso. Si es innegable que quienes vivieron con él pensaron muchas veces que le cuadraba la imagen isaiana del siervo sufriente, esto no lo explican ellos *en contra*, ni *además* de otras imágenes, sino sólo porque le cuadraba también la imagen del libertador, del hermano, del amigo, del sembrador de consuelo y gozo en la existencia humana. De modo que el dolor no será en Jesús, como quizás por ejemplo en Qohelet, la última palabra de la lucidez, sino el punto se partida y el precio (quizás también la prueba y el anuncio) de que la última lucidez sobre la existencia es gozosa.

Este marco es imprescindible hoy, porque nuestro mundo no ha dado todavía con otra forma de combatir o afrontar el dolor que anestesiar los niveles de la lucidez y la profundidad humanas. Pero ¿y si fuese verdad que «el hombre tiene lugares en su pobre corazón que no existen hasta que el dolor entra en ellos para que existan» (L. Bloy)? ¡Si fuese verdad la copla de A. Machado: «En el corazón tenía / la espina de una pasión / logré arrancármela un día / ya no siento el corazón»!... El hombre de las sociedades desarrolladas del siglo XX quizás sufre menos; pero no sospecha que eso pueda ser porque él es menos sensible, porque está enmorfinado, narcotizado, porque «le han arrancado el corazón». Precisamente por eso entiende menos el dolor: le resulta tan desconocido, tan poco familiar, tan ajeno a su vida y, por eso, tan absurdo y tan intolerable como un trabajador extranjero en el que no logra adivinar un lazo común de humanidad. A ratos podrá desear que desaparezcan, por ejemplo, los dolores del tercer mundo o del mundo obrero; pero simplemente para que no le molesten y para poder seguir durmiendo tranquilo. ¿No será que nuestro nivel de humanidad es terriblemente bajo? En todo caso

sí que parece que buscamos nuestra humanidad fuera de sitio, y que al antiguo empeño de justificación por las obras le sustituye hoy con ventaja la justificación por el psicoanálisis o la justificación por las estructuras, ambos tan necesarios y tan importantes como las obras, pero tan incapaces de justificar, de «hacer valer» como ellas.

Pues bien, Jesús está situado de entrada en un marco tan radicalmente distinto, que hablar de su dolor puede ser como hablar otro lenguaje desconocido. Para Jesús no hay necesidad de anestesiar la profundidad humana porque ésta es gozosa. Y lo es porque el nivel último de experiencia de esa profundidad es la paternidad acogedora de Dios. Por eso tampoco hay necesidad de que olvidemos o enmascaremos nuestra historia, ni de que saquemos de ella como sea un balance positivo para conservar la fe en nosotros mismos y la posibilidad de amar a los demás. Pues tal posibilidad está ya dada, para Jesús, en la profundidad del hombre, donde se puede llamar a Dios *Abba* y saber que su reino adviene.

Y desde este marco se hará presente el dolor en la vida de Jesús. Por eso es preciso comenzar por ahí.

2. La alegría de Jesús

En la primera parte de la narración de la vida de Jesús apenas se vislumbra el sufrimiento (los evangelios de la infancia pasan por ser posteriores). Jesús parece concebir la vida o su presencia en ella como «buena noticia», como causa de alegría. De una alegría contagiosa que deja los dolores tan fuera de lugar como en una fiesta de bodas (cf. Mc 2, 19) y que seguramente no será comprendida sino como ligereza de falso profeta (cf. Mt 11, 19; Lc 7, 39). Pero de una alegría que arranca de la experiencia de Dios como experiencia gozosa (cf. Lc 10, 21 y 12, 32), la cual descubre el ámbito de posibilidades por las que apostar en el hombre y que, en capas redaccionales posteriores, arrojará como precipitado el afán por poner en sus labios —en forma de saludo o despedida, pero en fin de cuentas como don de su presencia— el *shalom*, la paz bíblica que es lo contrario del dolor.

Y los evangelios parecen dejar constancia de un lugar privilegiado donde se plasma esa alegría: los *encuentros* de Jesús. A su manera, cada evangelista ha conservado algún rasgo de lo que pudieron ser esos encuentros. Mateo y Marcos subrayan más el aspecto de una irradiación irresistible, que convierte su llamada en inapelable pero no por coactiva, sino por evidente y por fácil

(para ello se valdrán de la simplicidad del esquema narrativo: «sígueme-dejándolo todo le siguieron»: Mc 1, 17-18; 2, 14). Lucas ha conservado rasgos de una acogida humana tan profunda que llega a convertirse en perdón de Dios, es decir: llega hasta donde no puede llegar ningún encuentro humano. Por eso el perdón de Jesús es sentido como blasfemia: porque no es una noticia o una mercancía ajena a ese encuentro y comunicada ocasionalmente en él, sino que es *la profundidad misma de esa acogida humana*: y por eso Jesús no *da* o *transmite* el perdón, sino que *describe* lo que ha ocurrido en ese encuentro, anuncia con el ambiguo pasivo hebreo: «te son perdonados...» (Lc 5, 20; 7, 48). Finalmente, las tradiciones de Juan, por su parte, están sorprendidas por la capacidad contagiosa de esos encuentros: el que lo ha vivido intenta provocarlo en los otros (Jn 1, 41-45; 4, 29). Y todos los evangelistas han conservado el rasgo que más debe responder a la realidad de aquellos encuentros y que más difícil de comprender nos resulta a nosotros: su capacidad para acabar con todos los demonios que pueblan la vida del hombre, y para barrer todas las fuerzas (exteriores, superiores, quizá trascendentes al hombre) bajo las que pueda gemir y deshacerse una existencia humana ¹.

La realidad de esta irradiación de Jesús, y la calidad de estos encuentros —como ejercicio de esa experiencia de Dios que abre un ámbito insospechado de apuesta por el hombre—, llevaba precisamente como consecuencia fácil, natural y lógica, el paso hacia «los de fuera»: la sonrisa hacia el publicano, el gentil y la prostituta, la comida con ellos, Y eso comportaba, con igual intensidad que hoy, el escándalo de lo intolerable y la división a muerte, a menos que se aceptara el presupuesto de Jesús: *que se habían cambiado los contextos*.

Y ahora ya tenemos el marco en el que cabe nuestro tema. Porque precisamente a propósito de ese cambio de contextos, va a desencadenarse la verdadera batalla que hará del hombre, cuya alegría hemos diseñado, el varón de dolores. Y es que nada prueba tanto la maldad y la vetustez humanas como la incapacidad casi física del hombre religioso para soportar la bondad de Dios.

1. Sobre las narraciones evangélicas de endemoniados remito a mi artículo: *Jesús y los demonios. Introducción cristológica a la lucha por la justicia*: Estudios Eclesiásticos 52 (1977) 487-519.

II. LECTURA DE LOS DATOS

1. Acercamiento al mundo interior de Jesús

Los evangelios se escribieron en una época que —pese a la exaltación pascual— había creído poder ver en Jesús al varón de dolores ². Hasta el extremo de que tuvo que justificar teológicamente esa imagen, y hasta el extremo de que creyó poder ver el dolor de la historia bajo el signo de Jesús ³.

Y sin embargo, el Jesús de los evangelios habla poquísimo o nada acerca de su dolor; y esto parece responder a la realidad de los hechos. Las mismas narraciones de la pasión (que serían por su contenido el lugar natural del tema) están movidas por otra intención teológica que las hace ajenas al aspecto personal del dolor, de modo que sólo en escasos momentos, y de forma fugaz e imprevista, alguna alusión personal rompe la objetividad del narrador ⁴. (Juan incluso parece contar una pasión indolora).

Y fuera de la pasión ocurre exactamente lo mismo: sólo en muy raras ocasiones una palabra aislada cruza veloz un horizonte despejado, como un meteorito que revela mundos desconocidos ⁵. O bien ocurren sucesos que provocan una reacción imprevista ⁶ y que, en la sacudida que revelan, permiten sospechar una inesperada familiaridad con el dolor. O bien Jesús profiere alguna enseñanza de tipo sapiencial que permite adivinar una profunda experiencia de las posibilidades de dolor que encierra la vida humana. De esto último, que es lo más frecuente, vamos a entresacar algunos ejemplos.

Jesús sabe muy bien que llegan días en la vida en los que se dice: dichosas las estériles y los vientres que no engendraron y los pechos que no dieron de mamar... Jesús se niega a considerar el dolor *de los otros* como fruto de la culpa (negativa que Job ya había proclamado pero sólo para *su propio dolor*, mientras que sus piadosos amigos no lograban aceptarla para el dolor del compañero) ⁷. Tiene experiencia sobre lo que es el destino que aguarda

2. Cf. 1 Pe 2, 21-25; 3, 18; 4, 1; Rom 15, 3; Heb 12, 2.

3. Cf. Mt 25, 31 ss; Hech 9, 4; 2 Cor 1, 5; 4, 10; Col 1, 24.

4. Cf. Mc 15, 34; Lc 23, 28.

5. «Me siento agitado» (Jn 12, 27); «se echó a llorar» (11, 35); me muero de tristeza» (Mt 26, 38).

6. «Estremeciéndose profundamente» (Mc 8, 12); «apártate de mí, Satanás» (8, 33); «¿podéis pasar el mal trago que yo he de pasar?» (Mt 20, 22).

7. Cf. Jn 9, 3; Lc 13, 1 ss.

a los profetas, y da algunos avisos sobre los niveles de dolor que caben en la relación humana los cuales, mirados aisladamente, harían pensar en el cinismo endurecido de la persona traumatizada e incapaz de integrarse en una convivencia normal⁸. Jesús tiene, en cambio, una particular sensibilidad para admirar la fe de los demás: en los pasajes que aluden a ello, la fe implica una capacidad para aceptar que el dolor está en la vida para ser vencido, sin dejarse aplanar por él ni echar la culpa a nadie; por eso la fe cura y la falta de fe es objeto de reproche⁹. Finalmente, Jesús se atreve a proponer una enseñanza que quiere hacer del dolor el precio de la fecundidad de la vida o del seguimiento suyo y que, cuando en lógica reacción, no es aceptada, parece volverle agresivo o triste¹⁰.

Este es pues el contraste que los datos exigen explicar: una secreta familiaridad con el dolor, que no parece deducible del curso exterior de los acontecimientos narrados, y que tampoco puede ser simple proyección al Jesús terreno del impacto posterior que la cruz produjo en sus discípulos: pues esa familiaridad estaba ya presente en el Jesús terreno, en la base de su comprensión y de su ternura¹¹ y de su orientación curadora y antifatalista¹². Típica del hombre que posee una secreta familiaridad con el dolor, pero que no ha sido vencido por él, es esa concepción del amor como sensibilidad y como capacidad de respuesta, que brota no ante el amor o la riqueza del otro, sino ante su dolor o su necesidad. Y esta concepción es característica del Jesús de los evangelios y de los hombres que aprendieron de él.

¿De dónde ha nacido todo este mundo interior? ¿Cuál es su contexto en la vida de Jesús, es decir, en la vida de un hombre cuya lucidez última era la experiencia gozosa del *Abba* que fundaba su fe optimista en el hombre? ¿Qué encuentra Jesús cuando se abre a la profundidad de la vida?

8. Cf. Lc 17, 17; además Mt 13, 57 y 23, 34-39.

9. Cf. Mt 7, 10; Lc 17, 19; 18, 42; Mt 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8.

10. Cf. Jn 12, 23 ss; Mc 8, 33.

11. Mt 9, 36; 15, 32; 20, 34; Lc 7, 13. Casi siempre que los evangelios hablan de un sentimiento de Jesús se trata de la compasión, o de la alegría en Dios antes citada.

12. Cf. Mt, 4, 23.24; 6, 25.34; 7, 17; 11, 28.

2. El dolor como salida de sí

En Marcos, las primeras rápidas alusiones al dolor de Jesús tienen como objeto a *los demás*. El primer evangelista ha montado dos series sucesivas de encuentros de Jesús con la realidad, que terminan con una pincelada triste. Primero una serie de encuentros con la enfermedad y la posesión diabólica (1, 21-45), en el último de los cuales reacciona Jesús «sacudido» (1, 41). A continuación sigue una serie de conflictos con fariseos y escribas (2, 1-3, 6), en el último de los cuales reacciona Jesús «dolido» por la dureza de corazón (3, 5). Y así se insinúan —nada más— las dos primeras aperturas de Jesús al misterio del dolor: los humillados y ofendidos por un lado y la ceguera y dureza del corazón humano por otro. Ambos temas serán persistentes a lo largo de toda la vida de Jesús¹³.

Lo que explica esta doble reacción de Jesús es el hecho de que se ha producido desde dentro de la situación afrontada: identificándose solidariamente con esa misma evidencia, tan nuestra, por la que el hombre sufriente siente su propio dolor como dolor de todo el mundo, como lo radicalmente intolerable. De modo que la posesión diabólica como definición trascendental de todas las esclavitudes predicamentales del hombre, o la enfermedad como expresión gráfica del gemido ontológico de la criatura humana, y la dureza de corazón como mentís definitivo a las alegrías del reino, parecen crear un abismo entre la experiencia del hombre —con la apuesta por él— *a partir del Padre* y la experiencia *real* de los hombres concretos. Este desgarramiento es posible, según lo dicho, porque la causa del otro se hace en cada momento para Jesús, a partir de la vivencia gozosa del *Abba*, *su propia causa*. Y sólo a partir de aquí puede ser medido.

Y este desgarramiento se aumentará ante la dureza de corazón, segundo mentís y más radical. Pues ante la enfermedad, la fe de Jesús es poderosa, sobre todo en la medida en que logra comunicarse convirtiéndose en fe del enfermo. Pero ante la dureza de corazón Jesús parece más impotente. Y lo terrible es que pronto se insinuará un vínculo misterioso entre ambas: la dureza de corazón vincula responsablemente con el dolor humano: porque se niega o se cierra indiferente a él, o porque lo causa.

13. Sobre el primer tema las citas serían inagotables. Sobre la dureza de corazón, cf. Mc 3, 5; 10, 5; 16, 14; más Lc 9, 47.

Lc 13, 10-16 ha sistematizado todos estos datos: la enfermedad de la mujer con referencia explícita a un principio trascendente de opresión (v. 11), la dureza de corazón como negativa a curarla (14.15) y la filiación de Abrahán como razón de la conducta de Jesús (16). Al final quedan frente a frente los dos elementos transexperimentales del desgarramiento de Jesús: la elección del hombre («hija de Abrahán») y la «trascendencia» del mal (Satanás, cf. v. 16). De esta manera, como Jesús tiene en la experiencia de Dios un fundamento (no tematizado quizá, pero actuante) para la universalidad del hombre, su dolor irá convirtiéndose en efecto y expresión del desgarramiento ontológico que divide a los hombres: a cada hombre en bueno y malo, en el verdadero y el real; pero también a los hombres entre sí en sanos y enfermos, en puros e impuros, en ricos y pobres... hasta llegar a la misma lucha de clases.

El itinerario que aquí se insinúa como posible itinerario de Jesús es un camino de acceso al dolor más o menos común a toda vida humana, potencialmente presente en cada una y parcialmente barruntable a partir de la experiencia propia. Pero en Jesús se va a ver completado por un factor nuevo.

3. *La duda como puesta en cuestión propia*

Lo inesperado y lo que nosotros mismos aún no nos decidimos a aceptar es que esa gozosa apertura a la vida, típica de Jesús, pueda encontrarse y se encontrará de hecho con un grado increíble de conflictividad y de rechazo, y que el Nuevo Testamento parezca mirar esa conflictividad y ese rechazo como inevitable. Pero nuestra sorpresa y nuestra negativa secreta a aceptar el rechazo de Jesús quizá puedan servirnos para comprender la sorpresa del propio Jesús y su misma negativa a aceptar su propio rechazo.

Porque ese rechazo se produce. Lo decisivo para una cristología que no haga de la divinidad de Jesús un simple principio formal de valoración de sus actos (como le ocurrió a Anselmo) no es que Jesús muera (por ejemplo, de muerte natural o de algún otro accidente), sino que muera *condenado*: como efecto de un rechazo fulminante en el que coinciden y se amigan los enemigos más irreconciliables: Herodes y Pilato (Lc 23, 12), romanos y judíos, los jefes y el pueblo.

Marcos ha tipificado esa conflictividad al concluir precisamente las dos series de encuentros a que antes aludimos (los «demonios» y la dureza de corazón) con una inesperada decisión de «acabar con él» (3, 6) que completa el carácter de planteamiento que tiene la

primera parte de su evangelio. Y esta conflictividad está desde ahora presente en la vida y en la conciencia de Jesús, como parece reflejarse en los episodios que componen la segunda etapa de esa vida: crisis de Cesarea, opción de hablar en parábolas, de hablar menos o a círculos más reducidos de discípulos a los que preparaba, exigencia a éstos de una clarificación de posturas frente a él (Mc 8, 29; Jn 6, 67) y quizá enfrentamiento con otras posibles opciones¹⁴ que luego la tradición tipificaría como «tentaciones». En todos estos rasgos parece que nos acercamos (por debajo de la cuestionabilidad de las anécdotas) al sentido exacto de los hechos y a lo que E. Schillebeeckx llama «autenticidad jesuánica». En cambio, me parece que Schillebeeckx trivializa en exceso la conflictividad de la condena y de la muerte de Jesús, haciéndola digerible desde los datos martiriales del Antiguo Testamento y el precedente de la muerte del Bautista. Pero lo decisivo es que al Bautista lo mató Herodes, y ello permitía leer su muerte como martirio. A Jesús no lo mató Herodes, sino los representantes de Dios y con ellos todos: unos en nombre de la *pax romana*, otros en nombre de la ley divina, otros en nombre de la independencia judía..., pero todos coinciden en la condena. Juan muere por una apuesta absurda e inmoral y Jesús por una blasfemia verosímil. En todo caso, me parece al menos que la «preparación» que Jesús pudo hacerse para su muerte debe ser distinguida del modo como la vivió *in situ*. Por eso creo que tiene más razón Moltmann cuando habla de esa muerte como «refutación de su pretensión». Y eso desborda las mismas categorías que luego se le aplicarán (del Profeta o del Justo sufriente) mostrándolo como el «antitipo» o el *fin* de aquellas figuras y pasando su muerte a otro nivel que ya no es el de la conflictividad o el rechazo por los impíos y los injustos, sino el rechazo por Dios a través de los hechos: el nivel religioso del abandono de Dios, para el que no encuentro mejor traducción en la conciencia de Jesús que la palabra «duda»: el desmoronamiento de aquellos «contextos nuevos» desde los que vivía Jesús (cf. el gran grito de Mc 15, 37). Una duda que no es la duda del hombre inseguro de sí (pues la seguridad de Jesús parece total), sino la duda de la realidad misma, que ya no deja nada en pie como no sea la fidelidad al elemento de relación personal, filial, vivido en ella, y que Lucas ha plasmado en aquel salto desde el abandono de Dios (de Mt-Mc) hasta las manos del *Abba*. Jesús llega a ser «figura del hombre sufriente» porque su destino no es integrable

14. Cf. huellas de eso en la idea del poder (Jn 6, 15) y en la del signo aparatoso (Mc 8, 11).

ni asimilable. Luego, es cierto, se hablará de esa muerte como necesaria (*edei*, etc.); pero esto se dice más bien como expresión de que no se podía entender antes, de que esa muerte se asume pero no se asimila, se entrega pero no se integra.

Si hay algún ámbito de la experiencia humana desde el que pueda sernos accesible este cuestionamiento de Jesús sería seguramente ese sino largo y fatal de nuestra historia —que también nos negamos a reconocer— y por el que, en nombre de la libertad, se han sancionado las esclavitudes mayores (desde la *pax romana* hasta la *pax capitalista*), en nombre de la justicia se han bendecido las injusticias más atroces (hasta convertir el *summum ius* de Marx en la *summa iniuria* de alguna de sus realizaciones concretas), en nombre del hombre se han cometido todas las inhumanidades y en nombre de Dios las más increíbles atrocidades (desde los sacrificios humanos hasta la Inquisición). Ese destino fatal que revelan, a la vez, la historia y la cruz, y que no es más que el reverso de lo que en otra ocasión formulamos así: «Cuando los hombres nos ponemos a construir absolutos no hacemos más que crucificar al Absoluto». Por aquí debe ser accesible el grado de conflictividad que supone la vida de Jesús, y que él debió soportar como su propia *puesta en cuestión* por la realidad de Dios, plasmada en la categoría del abandono, y que lleva comprensiblemente al grito de la agonía: «Lejos de mí este cáliz» (Mc 14, 36).

III. CONSECUENCIAS

1. *Dolor de Jesús y dolor del mundo*

De la exposición anterior se deducen algunas consecuencias:

a) El dolor de Jesús aparece como un dolor no egoísta, no centrado en sí y, por ello, nada enfermizo, aunque pueda ser sumo. No gira en torno a sus propios traumas, sus propias frustraciones, sus fijaciones... Por eso tampoco es obsesivo ni quita la capacidad de goce o de interés. No cierra en sí, aunque abate y destroza. Y creo que sólo aquí pueden tener cabida las alusiones a la providencia en el sermón de la montaña, que, tomadas en un contexto de religiosidad general, sonarían a cinismo, a ingenuidad o a opio del pueblo: los lirios siguen floreciendo y los pájaros siguen cantando también cuando yo sufro, y el mundo puede seguir siendo bello cuando para mí es objetivamente horroroso. Y eso significa que mi dolor *no da la medida valoral del mundo* (como tampoco la da el goce privado), pese a que la experiencia del dolor es esencialmente

experiencia del mundo como falta de sentido. Lo que se llama «aceptación cristiana del dolor» quizá no pueda significar más que eso: aceptar que la propia subjetividad no es el centro o la clave de interpretación del mundo y, en este paso, comenzar a «existir para». En este sentido, y pese a estar escritos desde la pascua, es llamativo el interés de los evangelios por subrayar que el centurión, o el ladrón se convierten no al ver que Jesús *los* salva y se salva, sino al ver cómo sufre Jesús (cf. Lc 23, 39-42; Mc 15, 39). ¿Cabe barruntar desde aquí por qué Yahvé le responde a Job con toda aquella incomprensible cosmología? (Job 38-40).

b) Porque el dolor de Jesús no se inserta en el cierre sobre sí, sino en la apertura al otro, es por lo que la tradición pudo resumir el recuerdo del encuentro de Jesús con los hombres agobiados, mediante aquellas palabras de Isaías: «Tomó sobre sí nuestras dolencias» (Mt 8, 17). Y por el potencial liberador de esa identificación de Jesús con el hombre que sufría pudo poner en sus labios aquellas otras palabras: «Venid a mí los que andáis agobiados, que yo os aliviaré» (Mt 11, 28). Después, cuando esta apertura solidaria al dolor humano se convierta en la aparente derrota a manos de ese dolor que, en algún momento de toda vida humana, se revela como más fuerte que nosotros, será fácil reformular lo anterior de manera más amplia: «Sufrió *por* nosotros» (en favor nuestro o en lugar nuestro, es igual), dando al dolor de Jesús (y al dolor humano) una especie de sentido redentor, trascendente. Cabe discutir los pasos lógicos de este proceso. Pero lo que no cabe negar es que los hombres que vivieron con Jesús de Nazaret se acostumbraron después a mirar el dolor humano desde la experiencia de él y como «dolor de Cristo»: se muere con Cristo y se sufre con él o con su mismo dolor¹⁵. Y así cabe poner en labios de Jesús una serie de textos que hablan del dolor como salario de su seguimiento¹⁶ y que luego justifican ese salario desde la revelación de la verdad más profunda del hombre (la ley del grano de trigo: Jn 12, 23 ss).

2. *De la aceptación del dolor a la necesidad del dolor*

La carta a los Hebreos parece conservar íntegros los pasos de este proceso, que, para el autor de la carta, es elemento constitutivo de la unicidad irreplicable del sacerdocio de Cristo. El proceso es más fácil de seguir si se recorren en orden inverso los datos que da el autor:

15. Cf. 2 Tim 2, 3,11; 1 Pe 4, 13; Col 2, 20, más las citas de la nota 3.

16. Cf. Mt 10, 22; 16, 25; Lc 14, 26, etc.

1) La descripción global de la vida de Jesús, que viene dada por su vía dolorosa: teniendo ante sí el gozo soportó la cruz sin tomar en cuenta su ignominia (Heb 12, 2).

2) En ese sufrimiento «aprendió a obedecer» (5, 7-9), es decir, aprendió el destino humano que sólo se realiza en la aceptación. El término «obediencia» intenta dar un matiz personal y esperanzado, que permite superar la aceptación meramente estoica, reavivada hoy por tantos militantes ateos. (Y nótese que éstos son los dos sentidos del dolor citados anteriormente: el dolor como apertura al otro y como aceptación de un destino superior).

3) «Por haber sufrido puede ayudar» (2, 18). Tesis que se declara a continuación: su total identificación con la debilidad humana (2, 14) le hace *compasivo* y *digno de fe*. Y éstos son los rasgos que necesita el hombre en un auténtico sacerdote (2, 17).

4) Y como conclusión clama el autor, no sin asombro: «Tenía que ser consumado (consagrado sacerdote) por el dolor» (2, 10).

Proceso que, de forma más moralizante, reproduce 1 Pe señalando estos rasgos en el dolor de Jesús: inocencia, identificación con nosotros, valor para nosotros y ejemplaridad (1 Pe 2, 21.25; 3, 18; 4, 1.13).

IV. JESÚS Y LA ÉTICA DEL DOLOR

Como figura de hombre sufriente, Jesús ha de poder decir algo para una «ética del dolor», la más difícil de todas las éticas, y la más difícil de todas las palabras que uno puede atreverse a pronunciar sobre el dolor.

Tanto en los análisis anteriores, como en una lectura tranquila de los evangelios, sobresalen tres rasgos que nos pueden dar una pauta para la enseñanza que andamos buscando: Jesús — como ya dijimos— nunca o casi nunca habla de su dolor; Jesús, en su trato con los enfermos y dolientes, parece no atribuirse las curaciones que hace. Y finalmente, no puede negarse que los evangelios están como superpoblados de presencias dolorosas.

1. La no utilización del dolor ajeno

Comencemos por el segundo de los rasgos enumerados. Es curioso que, en unas narraciones compuestas con una clara preocupación cristológica y que pasan por ser más «milagreras» de lo que fue la vida real de Jesús, se nos haya conservado una forma

de hablar de Jesús que nunca dice: «yo te he curado» o algo similar. Es curioso porque los evangelios, por otra parte y aun prescindiendo de Juan, han dejado constancia de una pretensión inaudita de Jesús respecto a su propio yo: «se os dijo en la ley, pero yo os digo»; «el que *me* confiese o se avergüence de *mí*, se verá reconocido o rechazado en la hora de la verdad última»; «hay que dejarlo todo por *mí*»... etc. Y quien así hablaba, nunca resumió su actuación ante una persona sufriente diciendo: *yo* te he salvado, sino que siempre formula diciendo: *tu* fe te ha salvado, o: nadie te ha condenado, etc. Jesús ve al enfermo como el verdadero autor de su propia salud, y ésta puede que sea una de las lecciones más maravillosas con que se encuentra uno en esos libritos a veces aburridos y aparentemente insignificantes.

A la luz de esta observación cae uno en la cuenta de cuán expuesto está el egoísmo humano a cometer insensiblemente la mezquindad de utilizar el dolor del otro como forma de afirmación de sí mismo: hay una forma de compasión indiscreta que parece tener más de exhibicionista que de solidaria, hay una manera de ayudar que parece gozarse más en la propia imagen de salvador que no en el alivio del hombre sufriente, hay una forma de capitalizar políticamente algunas muertes absurdas y trágicas, de la que en España hemos sido testigos en estos últimos años, y que bastaría para desenmascarar qué es lo que cabe esperar de quienes así proceden; en definitiva, una pérdida de respeto al dolor ajeno en la que el hombre se puede descubrir insensiblemente enredado... Y esa insólita tentación de masturbarse con el dolor ajeno —valga la expresión— a la que los hombres somos tristemente proclives, parece ausente del hombre de Nazaret y nos enseña algo muy definitivo sobre la ética del dolor. Quizás sea por eso por lo que sólo de Jesús ha podido atreverse alguien a decir aquella palabra que nunca más hemos visto puesta en labios de otro: «Venid a mí todos los que andáis agobiados y yo os aliviaré».

Porque, por otro lado, Jesús tampoco cae en el escollo opuesto de un falso respeto al dolor ajeno que, en realidad, significaría desentenderse de él. Aquel hombre que era sensible a la gratitud como cualquier otro (cf. Lc 17, 11 ss) y que sin embargo nunca dijo: «yo te he curado», es el mismo de quien se nos describe que «pasó haciendo bien» (Hech 10, 38), el mismo que, pese a su resistencia al milagro y pese al temor de que le busquen sólo por él, toma muchas veces la iniciativa ante alguna situación dolorosa sin esperar a que se lo pidan, sea por cariño, sea para denunciar públicamente las estructuras o los sábados opresores del hombre.

2. La no utilización del dolor propio

En segundo lugar, hemos dicho antes que Jesús prácticamente nunca habla de su propio dolor. Si el hombre no debería intentar autoafirmarse con el dolor ajeno, tampoco debería tratar de mendigar con el propio. El Jesús de los evangelios, aunque es capaz de acoger todas las atenciones que se le ofrecen, parece saber como nadie que, cuando se llega a según qué temperatura dolorosa, el hombre siempre sufre solo, y que quien dice: «estoy contigo», o no sabe lo que dice o sólo ofrece su propia impotencia camuflada.

Y sin embargo, tampoco esto le lleva al escollo opuesto que, en este caso, sería enorgullecerse o endurecerse con el dolor propio. Todos los sinópticos pintan, en el huerto, una sencillez que no trata de disimular el propio dolor, ni desdeña reconocerlo, ni pretende representar papeles de héroe («mi alma tiene una tristeza mortal»), y que vaga como alma en pena de la oración a los hombres con la espera de algún apoyo sensible que no parece producirse sin culpa de nadie: simplemente porque los hombres somos débiles, y el sueño nos vence y, en realidad, vivimos siempre como dormidos ante la dimensión trágica de la vida.

Ni autoafirmarse con el dolor ajeno ni desentenderse de él; ni mendigar con el dolor propio ni endurecerse con él. Entre ese doble escollo parece serpear la senda estrecha que perfila la ética jesuánica del dolor, al nivel personal. Y una vez establecido esto, podemos puntear un tercer aspecto que subraya más los elementos «estructurales» o comunitarios de una ética evangélica del dolor. Quisiera exponerlo de forma bien provocativa, porque quizás contiene una seria palabra de crítica del evangelio a nuestro mundo occidental. Aunque, por supuesto, tampoco es una palabra exclusivamente evangélica, sino que va siendo sentida, cada vez con más preocupación, por muchas teorías críticas de nuestra sociedad.

3. No enmascarar el dolor del mundo

En mi opinión, desde que el hombre ha matado a Dios y se ha hecho cargo del mundo, hace aproximadamente dos siglos, está dedicándose a difundir la conciencia de que el mundo va cada vez mejor y se está arreglando cada vez mejor y pronto se arreglará aún mejor. Y en esto parecen coincidir capitalismo y mar-

xismo, aunque puedan diferir en los momentos —presente o futuro— o en los lugares —occidentales u orientales— de esa conciencia.

El hombre debe preguntar en algún momento si eso es realmente así. Aunque nosotros nos horroricemos de la barbarie de los antiguos que cortaban manos de prisioneros o quemaban herejes vivos como si nada, sin embargo se ha dicho ya de nosotros que ningún siglo de la historia ha producido tanto dolor humano como el siglo XX. Naturalmente que una afirmación de este tipo tan general es incomprobable. Pero debería servirnos al menos como advertencia. Al menos sí que parece verdad que hoy no existe menos dolor ni más dicha profunda: sólo existen más calmantes, más pastillas y más drogas. Y hasta ahí es hasta donde ha podido llegar la humana providencia.

Fuera de eso, la tendencia del hombre de la Ilustración ante el sufrimiento y la muerte ha sido la misma que la de sus antepasados ante los leprosos: condenarlos a estar fuera de las ciudades, escondidos. Hoy eso ya no se hace con leyes, porque los *mass media* son mucho más eficaces que las leyes para conseguir de los hombres lo que se quiera, y además sin que se enteren. Pero en el fondo se hace exactamente lo mismo: oficialmente el dolor y la muerte no existen; la vida nos la van montando como uno de esos monstruosos programas de televisión salpicados de risas de fondo, que pretenden disponer hasta de la risa del espectador, obligándole a reír lo quiera o no, y condenándole si no a ser el único extraño y el único idiota en medio de una carcajada general. Hasta ese nivel se dispone «libremente» de nosotros, y así se nos va montando la vida. Si en algún momento el dolor o la muerte se vuelven inescandibles, como uno de los antiguos leprosos que aparecía impertinentemente desde la soledad de sus cuevas, entonces se les da la forma de un *per accidens*, de un percance imprevisto y que pronto será previsible. Y hasta, si conviene, se los capitaliza políticamente como decíamos antes, para conseguir que depositemos nuestra confianza en algún poder. Pero el dolor no merece ser capitalizado por otros: sólo merece respeto, condolencia y silencio.

Si desde esta versión «oficialmente autorizada» de nuestro mundo y de la humana providencia, volvemos los ojos a los evangelios, llama la atención la continua presencia en ellos de elementos dolorosos o sufrientes. Allí al dolor se le declara *vencido* y (por eso) vencible, pero no se le declara *inexistente*: circula por sus páginas, sin quedar escondido «fuera de la ciudad» y fuera del alcance de la conciencia humana, ni relegado siquiera a un discreto

carril de «sólo Bus». Allí circulan pobres, prostitutas, enfermos y leprosos: y los unos recobrarán la salud y los otros oirán la buena noticia, pero, de entrada, todos circulan con pasaporte válido. Y puede que esto nos enseñe algo sobre el verdadero camino hacia la solidaridad: para hacer un mundo algo más humano deberíamos tener el valor de poner sobre la mesa de la familia humana todo el dolor que hay en el mundo: que el dolor esté más a la vista, que nos moleste menos, que se muera más en familia, que el hambre o el paro estén presentes en la misma zona residencial, no en el suburbio al que nunca se accede y que constituye la variante «democrática» del gueto de los nazis (por más que esté muy bien visto entre demócratas el escandalizarse de los nazis), que los terceros mundos estén dentro de los primeros y no a miles de kilómetros de distancia. Que, en definitiva, deje el mundo moderno de parecerse a los palacios de los antiguos emperadores romanos, en cuyos espacios visibles brillan jaspes, antorchas, fuentes y hermosas mujeres, y se escuchan poemas de vates mediocres, pero en cuyos sótanos y mazmorras se ven manchas de sangre de esclavos y se escuchan quizás sus gemidos. Y que, al dejar de presentarse así, también nuestro mundo se reconozca más como lo que antaño se confesó que era: «este valle de lágrimas». Hoy ya ninguno de nuestros tecnócratas modernos se atrevería a definir así al mundo: eso suena a anticuado o a carga, y se lo desautoriza con un gesto de escándalo o con una sonrisa de perdonavidas. Los «piadosos de la modernidad» toman ante esa expresión del valle de lágrimas la misma actitud que antaño tomaban las gentes «piadosas» ante los tacos: lo malo es *pronunciar* la palabra, el que exista o no la realidad que la palabra designa, eso no los afecta...

Por supuesto que, si lográramos (y para que pudiéramos) poner sobre la mesa de la familia humana todo el dolor del mundo, entonces tendrían que pasar muchas cosas: quizás no habría viajes a la luna, o quizás no habría apartamentos en la costa, o quizás no habría multinacionales o no habría bancos en Suiza ni hoteles de cinco estrellas. En el otro platillo de la balanza se pone la posibilidad de que a cambio de todo eso hubiera un poco más de solidaridad (y tampoco nos hagamos ilusiones de ninguna armonía preestablecida: sólo algo más de solidaridad). Pero es que la fraternidad —en esto coinciden creyentes e incrédulos— va siendo cada vez más el único valor que nos queda por el que valga la pena vivir. Y la alternativa a ella va siendo cada vez más el célebre «mundo feliz» de A. Huxley. Un mundo sin dolor, y sin figuras de hombre sufriente.

«Dios le resucitó y nosotros somos testigos de ello» (Hech 3, 15)

Para cada una de las charlas intento buscar el enfoque que me parece de utilidad más inmediata. Al hablar de la pasión insistí en que había que dar a la charla un cierto tono de meditación; al tratar la vida de Jesús decíamos que era necesario pasar por la crítica histórica sobre los evangelios; el primer día intentamos hacer una descripción de situaciones con ciertos pinitos sociológicos... Y hoy, entre tanto como hay que decir sobre la resurrección de Jesús, vamos a hacer algo que se parece un poco a la desacreditada «apolo-gética». Desde luego, no es lo estrictamente apologético lo más interesante de lo que se puede decir sobre la resurrección, y por eso intentaremos darlo entremezclado con otras consideraciones. Pero puede que hoy sea necesario si buscamos una fe que, siendo libre y personal, sea a la vez adulta y responsable: ¡es tremendamente difícil creer en la resurrección! También aquí han cambiado cosas y representaciones, también aquí tiene algo que decir la crítica histórica: las narraciones de los evangelios son totalmente inarmonizables y no tiene sentido andar haciendo combinaciones para lograr ensamblarlas; pero esto nos sitúa ante la objeción de que los testigos de que disponemos parecen no coincidir...

Por todas estas razones, aunque en *La humanidad nueva* seguí otro enfoque (que fue desarrollar un poco el concepto de «utopía humana» como aquello de que se habla en la resurrección de Jesús), aquí vamos a hacer algo hasta cierto punto complementario: intentaremos contar, o recorrer un poco, la historia de la fe en la resurrección de Jesús; seguir los pasos de lo que parece que ocurrió desde el momento en que dimos por acabada la charla de ayer. Es verdad que no será ésta una mera narración fría, porque

está mezclada con intentos de comprender y de penetrar en lo narrado. Pero no por ello debemos dejar de recorrer los pasos cuya huella ha quedado grabada sobre las arenas de la historia.

I. HISTÓRICAMENTE LLEGAMOS HASTA LA FE DE LOS APÓSTOLES

1. *Desaparición y reaparición de los apóstoles.* *Ida a Galilea y vuelta a Jerusalén*

Situémonos para arrancar en el impacto causado por la muerte de Jesús: su vida había sido, a la vez, ambigua e interpeladora. En los evangelios sería posible hacer como una doble lista de pasajes que describen o aluden a la reacción ante Jesús: unos pasajes que llevan a decir un *sí* rotundo a su persona y otros que llevan a dejar la respuesta en el aire: la vida de Jesús se convertía así toda ella en una gran pregunta; una pregunta a la que los apóstoles, poco a poco y mal que bien, iban respondiendo afirmativamente llevados por la irradiación personal de Jesús que se iba revelando como más fuerte que todas las ambigüedades y dificultades (cf. Jn 6, 68).

En esta vida que es, toda ella, una única pregunta, se presenta ahora la muerte de Jesús. La muerte de Jesús irrumpe de golpe como la respuesta definitiva y tajante: y es una respuesta *negativa*, es la desautorización oficial de Dios a aquella vida. Por las circunstancias concretas y la forma concreta como ocurrió y a las que aludimos ayer, la muerte de Jesús tiene inevitablemente ese carácter de respuesta.

Y esto supone que la muerte de Jesús constituía para los suyos un escándalo insuperable: al Bautista le mató Herodes, a Jesús no; como ayer dijimos, le mataron los «buenos», los oficialmente buenos, la justicia de este mundo. El Bautista murió la muerte del mártir y por eso, tras su muerte, podía seguir adelante su causa, regada incluso con la sangre martirial. Jesús no murió la muerte del mártir, sino la del condenado.

Y a todo esto viene a agregarse un nuevo factor agravante: la causa de Jesús no podía seguir adelante sin él, dada la forma como Jesús había enfocado las cosas: por su insistencia en la cercanía (mejor: en la inmediatez) del reino a su propia persona y su propio anuncio del reino, por la vinculación de ese anuncio a su propia experiencia del *Abba* que tenía carácter único, por todo esto, Jesús no había anunciado meramente unas ideas que podían seguir adelante sin él (por la verdad o nobleza de esas ideas, etc.)

sino que había anunciado *la vinculación de esas ideas a su persona*. Por este motivo, la causa de Jesús no podía seguir al hundirse él; tratar de llevarla adelante sin él sólo equivalía a falsificarla, convirtiéndola en lo que no era: en una nueva filosofía o una nueva enseñanza moral. «Muerto el perro, se acabó la rabia», y perdonen si el refrán les resulta poco reverente, pero es que cuadra perfectamente a la situación que intento describir.

Y los hechos también parecen cuadrar con esta interpretación. Lo que aparece como históricamente más probable, tras la muerte de Jesús, es la total dispersión de los apóstoles (quizás ya antes de esa muerte, tras el prendimiento). Los apóstoles regresan a Galilea y ponen punto final a aquella vana aventura con aquel hombre extraño. Vuelven a sus antiguas profesiones, no sabemos si con el deseo de olvidar lo pasado, pero ciertamente sí que sin el menor deseo ni plan de montar ningún tipo de «tinglado». Estos parece que son los hechos.

Este dato del «regreso a Galilea» lo considera la crítica como un dato firme. En capas de tradición posteriores, el dato se irá teologizando y se convertirá en un mandato de ir a Galilea que da el ángel, exegeta del sepulcro vacío: «Mirad que va delante de vosotros a Galilea» (Mt 28, 7 y Mc 16, 7). ¿A qué viene ese mandato de ir a Galilea? Los evangelistas, por supuesto, no piensan algo así como que haya que hacer una excursión para ver al Resucitado... La única manera de explicar ese extraño mandato es que es una forma de justificar el hecho de la marcha de los apóstoles a Galilea: «Los once discípulos se fueron a Galilea» (Mt 28, 16). Y en escritos aún más tardíos, Lucas que, por sus peculiares intereses teológicos, desea colocar las apariciones en Jerusalén, no se atreve sin embargo a abandonar el dato de Galilea, y lo único que hace es cambiarlo de sentido: «Acordaos de cómo os anunció cuando estaba en Galilea, que el Hijo del Hombre, etc.» (Lc 24, 6). Por debajo de todas estas elaboraciones posteriores, nos quedaría el dato desnudo del regreso a Galilea, cuyo significado no es de triunfo sino de fracaso y abandono: si los apóstoles se vuelven a Galilea es señal clara de que no piensan «montar» nada.

Y he aquí que, al poco tiempo (un tiempo cuya extensión no podemos determinar muy bien, pero que para una medición histórica resulta en cualquier caso mínimo), aquellos hombres están otra vez por Jerusalén; y están predicando. Y aún más extraño: están predicando, no exactamente la doctrina de Jesús o sus milagros o el sermón del monte (en todo caso, eso empezará a predicarse algunos años más tarde y como consecuencia de esta predicación primera); sino que están predicando «lo que les había

pasado» durante aquella breve estancia en Galilea. Es lógico argüir que una simple «conversión» o una toma de conciencia del valor de la enseñanza de Jesús pese a su muerte (si es que esto era posible) les habrían hecho predicar esa misma enseñanza de Jesús. Pero tal como hemos dicho, no predicaban eso sino «lo ocurrido» en Galilea. Hasta el extremo de que podemos decir irónicamente que en eso que «les había pasado en Galilea» se apoya el cristianismo, aunque no sepamos muy bien qué fue.

Y con esta pregunta sobre qué es lo que ocurrió termina el primer capítulo de nuestra historia. Vamos a seguir a los apóstoles en su regreso a Jerusalén.

2. ¿Vacía la tumba?

Parece ser que, al regresar los apóstoles a Jerusalén, se encuentran con que circulan por allí rumores o tradiciones sobre el hecho de que el sepulcro de Jesús está vacío. Y sólo entonces reciben estos rumores una interpretación autorizada, a la luz de lo que anuncian los apóstoles que les había ocurrido en Galilea: sólo entonces y no, como lo presentan los evangelios, en el mismo día y momento de su presunto descubrimiento. La crítica se inclina a decir que hechos pascuales y sepulcro vacío son, en realidad, dos tradiciones independientes: la primera, de origen galileo, estaría vinculada a los apóstoles y desemboca en la fe; la segunda, de origen jerosolimitano, estaría vinculada a las mujeres y desemboca más bien en la angustia. Pero se trata de dos tradiciones independientes que sólo más tarde se han fundido en los evangelios.

Los apóstoles, pues, se encuentran a su regreso a Jerusalén con las tradiciones del sepulcro vacío. Y ello nos obliga a nosotros a detenernos un momento en este tema. ¿Qué valor tienen esas tradiciones? ¿Qué posibilidades de comprobación? ¿Se encontró o no se encontró una tumba vacía?...

La respuesta a esta pregunta no es unánime entre los exegetas. Por eso yo me voy a limitar a exponer los argumentos que he podido hallar, tanto a favor como en contra. Mi interés no se centrará tanto en la respuesta a esa pregunta, cuanto en una contrapregunta que se le puede hacer.

a) Argumentos en contra

En contra de la historicidad del sepulcro vacío se aducen generalmente estos tres argumentos:

1) La mención de la tumba vacía no parece hallarse en los estratos más antiguos: por ejemplo, los sermones de los Hechos (que algo recogen de estos estratos) y, sobre todo, el importante y antiquísimo credo de 1 Cor 15 que comentaremos después. Aunque algunos exegetas se empeñan en ver una alusión al sepulcro vacío en las palabras «y que fue sepultado» (1 Cor 15, 4), es más honrado decir que tal alusión no existe.

2) Da la impresión de que no sólo es un dato algo posterior, sino que además se va «hinchando» como la bola de nieve que rueda, conforme se propaga: en Marcos no hay más que un joven en el sepulcro. En Lucas son ya dos hombres. Mateo parece conocer dos versiones distintas: una según la cual es un «ángel» lo que se aparece en el sepulcro (en Juan ya serán dos ángeles), y otra según la cual ya el propio Jesús se presenta junto a la tumba; y esta última versión la conoce también el cuarto evangelista. Esta continua hinchazón hace sospechoso el dato.

3) Y finalmente, si nos atenemos a la versión que podemos considerar más antigua (Mc 16, 1 ss), es innegable que el planteamiento de los hechos que hace esta narración carece de lógica y no puede responder a la realidad: no tiene sentido que unas mujeres compren aromas para ungir por su cuenta a un cadáver ya sepultado, ni aunque se apele al hecho de que no se le habían tributado los debidos homenajes cuando se le enterró; tampoco tiene sentido que se pongan en marcha hacia el sepulcro, sabiendo que está sellado por una piedra inamovible, contentándose con decirse: a ver quién nos la quita... En todo caso, y frente a este extraño planteamiento de Marcos (¡y de Lucas!), tendría más sentido la versión de Juan (y de Mateo) que resulta esta vez más verosímil por menos ilógica; aquí no hay ningún plan absurdo para ungir a un Jesús inasequible, sino que simplemente: «El primer día de la semana, muy de mañana, cuando todavía estaba oscuro, María Magdalena va al sepulcro y ve quitada de él la piedra. Entonces echa a correr»... (Jn 20, 1).

b) Argumentos a favor

A su vez, quienes sostienen la ya famosa conclusión de Campenhausen: «lo más probable es que se encontrara efectivamente un sepulcro vacío», suelen apoyarse en alguno de estos cuatro argu-

mentos que, por estar ordenados a probar positivamente, más que a deshacer, requieren una elaboración mucho más minuciosa:

1) En la antigüedad (y que me perdonen las feministas que me escuchan) la mujer estaba descalificada como testigo. Presentar como testimonio de un hecho a una mujer, era carecer de testigos. Y los evangelios presentan como testigos del sepulcro vacío sólo a mujeres. Parece evidente que una narración que hubiese sido totalmente *compuesta* con fines apoloéticos no habría caído en un desliz tan burdo y tan contraproducente, sobre todo supuestas las oscilaciones que hay en los nombres de las mujeres. Magdalena es la única común a los cuatro. Pero aunque luego se cambien los otros nombres, siempre se trata de un grupo de mujeres (Juan parece hablar de sólo la Magdalena pero inmediatamente a continuación pone en sus labios un plural: «se han llevado al Señor y no *sabemos* dónde le han puesto»: 20, 2). Más aún: en los mismos evangelios se nota, pero que muy bien, la tremenda incomodidad que les produce el tener que presentar como testigos a solas las mujeres, y de ahí los desesperados esfuerzos por paliar ese dato: al ángel se le llama «un hombre», cosa más bien rara, y en los evangelistas posteriores se narra ya una ida de algunos apóstoles al sepulcro con la idea de suplir la falta de autoridad del testimonio de las mujeres. En Lucas se trasluce muy bien esa dificultad: «No las creyeron. Y entonces fue Pedro a ver»... (24, 11.12). Pero todos estos esfuerzos, como digo, no hacen más que poner de relieve esa terrible incomodidad, tan distinta de lo que habría imaginado una mentalidad apoloética: el dato del sepulcro vacío estaba ahí y no se disponía más que de unos testimonios inservibles.

En plan curioso, y para que se hagan una pequeña idea de lo que era esa dificultad de presentar a mujeres como testigos, voy a leerles un fragmento de un apócrifo que seguramente no tiene valor histórico, pero sí tiene el valor de ser reflejo de una mentalidad. En el llamado *Apócrifo de María Magdalena*, del que se nos ha conservado solamente un pequeño papiro (griego y copto), María Magdalena está explicando a los apóstoles algo que le ha dicho el Señor y cuyo texto prácticamente no se ha conservado. Pero sus palabras provocan, en el fragmento que conservamos, la siguiente reacción de Pedro que se dirige a los demás apóstoles y les dice ultrajado en su honor machista: «¿qué os parece, hermanos? ¿Pero es que preguntado el Señor sobre estas cuestiones iba a hablar a una mujer ocultamente y en secreto para que todos

la escucháramos? ¿Acaso iba a querer presentarla como más digna que nosotros?»...¹.

Dios perdone a ese Pedro o al autor de ese papiro, a quien otro apóstol corrige a continuación diciéndole: «Si el Señor la ha juzgado digna, ¿quién eres tú para despreciarla?»... Pero lo que nos interesa a nosotros es la mentalidad que traduce sobre el valor de la mujer como testigo y que hará que los evangelistas acaben por transmitir el dato del sepulcro vacío, no desautorizando a las mujeres (a eso ya no se atrevieron ellos) pero sí haciendo mediar la autoridad de los apóstoles.

2) Los estratos más antiguos del relato del sepulcro vacío no hacen de él ningún uso apoloético. Lo cual contradice a la hipótesis de que se tratara de un dato construido con fines apoloéticos.

Como ejemplo de esta afirmación vamos a tomar Mc 16, 1-8. Tenemos aquí una narración, del primer evangelista, que es la más primitiva de cuantas nos han quedado, y que además parece contener un material premarcano, anterior a la redacción de Marcos, pues si se fijan verán que las mujeres que enumera aquí no coinciden con las que Marcos ha citado en el verso inmediatamente anterior (15, 47) como testigos de la sepultura. Lo cual sería indicio de que Marcos encontró esa narración ya así compuesta.

Y ¿qué dice este pasaje?

Terminado el descanso del sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamar a Jesús. El primer día de la semana, muy de mañana, recién salido el sol, fueron al sepulcro. Se decían unas a otras: «¿quién nos correrá la losa de la entrada del sepulcro?». Y al levantar la vista observaron que la losa estaba corrida; y era muy grande. Entraron en el sepulcro, vieron a un joven vestido de blanco, sentado a la derecha, y se espantaron. El les dijo: «No os espantéis. Buscáis a Jesús Nazareno, el Crucificado. Ha resucitado, no está aquí. Mirad el sitio donde lo pusieron. Y ahora, marchaos, decid a sus discípulos y a Pedro que va delante de ellos a Galilea. Allí lo verán como les dijo». Salieron huyendo del sepulcro del temblor y el desconcierto que les entró, y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían (Mc 16, 1-8).

Realmente, si esta narración es verdad tal como está contada, entonces hay para descalificar a las mujeres, tal como decíamos en el punto anterior. Y el ángel tampoco resulta ser un pedagogo muy exitoso. El hecho es que la narración es casi casi la ilógica pura: se da a las mujeres un mensaje de alegría increíble y salen hu-

¹ Los evangelios apócrifos, Madrid 1956, 107.

yendo de miedo. Se les da un mandato importantísimo para los apóstoles, y no dicen nada. Como digo, el ángel no ha cumplido aquí en absoluto con la clásica misión angélica (según la Biblia) de aclarar y distender una situación: no ha conseguido más que agudizarla al máximo. Quizás por eso, la versión posterior de Mateo (28, 8) corrige punto por punto la conducta de las mujeres que presentó Marcos.

Pero quizás no hace falta que pensemos que es que ni los ángeles pueden con las mujeres. Vamos, por un momento, a leer esta misma narración, con la sospecha de que algunas de sus frases sean un añadido posterior. El texto nos quedaría más o menos así:

Terminado el descanso del sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé, muy de mañana, recién salido el sol, fueron al sepulcro. (Se decían unas a otras: «¿quién nos correrá la losa de la entrada del sepulcro?»). Y al levantar la vista observaron que la losa estaba corrida; y era muy grande. Salieron huyendo del sepulcro del temor y el desconcierto que les entró, y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían.

Leída así, la narración resulta mucho más coherente: tanto la huida como el silencio responden psicológicamente al pavor provocado por el descubrimiento de la tumba abierta. Y por eso hay exegetas que descubren que más o menos así debió ser el primer estrato en la transmisión de nuestro texto. Sólo que así no constituye lo que llamaríamos un texto «del género literario evangelio»; y este dato es el que nos interesa: en sus primeros estratos de transmisión, la noticia del sepulcro vacío no es utilizada apologéticamente, no provoca fe sino desconcierto, no «prueba» nada. Y de esto todavía hay huellas en los otros evangelistas. Por tanto, no se puede haber transmitido por ese tipo de razones apologéticas. Sólo en estadios posteriores (siguiendo el estilo literario «evangélico») se le ha añadido a la noticia su interpretación autorizada, mediante el clásico recurso bíblico del ángel: ese dato que tanta perplejidad causa, significa en realidad una buena noticia: el sepulcro está vacío porque Jesús, el Crucificado, ha salido de él.

3) El dato del sepulcro vacío es conocido por los enemigos de la resurrección, los cuales no niegan el dato sino sólo su significado.

El evangelista Mateo (el que parece dirigirse a un medio más judío) se ha sentido obligado a crear una narración (28, 11-15) que sólo la trae él, la cual habla de una petición de guardias para el sepulcro (petición que parece falsa porque los judíos no la habrían hecho *en sábado*, ni aduciendo una esperanza de que resucitase

al tercer día, que no se daba en los apóstoles), y habla también del soborno de la guardia del sepulcro por los ancianos, para que dijeran que el cuerpo había sido robado mientras dormían los guardias. La narración concluye con estas palabras: «Y esta versión ha corrido entre los judíos hasta el día de hoy». Si Mateo se ha sentido obligado a componer una refutación de una versión determinada, añadiendo que esta versión «corre hasta el día de hoy» es, evidentemente, porque esa versión corría. Y el que esa versión corriera supone que el dato del sepulcro vacío era aceptado como tal dato. Lo que se contradecía era la interpretación que daban de él los apóstoles: la tumba no estaba vacía porque Jesús hubiera salido de ella, sino porque «alguien» había robado el cuerpo. Ese «alguien» parecen ser, según Mateo, los discípulos (y es verosímil que esa versión circulara). Pero quizás no fue esta la única versión, puesto que el cuarto evangelista parece conocer (y polemizar con) otra versión, según la cual sería el mismo jardinero, quien, harto de ver pisotear su huerto (Jn 19, 41) por los continuos visitantes del sepulcro, habría optado por quitar de en medio la causa de aquel destrozo. Aunque esto no es seguro, podría aludir a ello el razonamiento de Magdalena (que, si no, resulta bastante ilógico y gratuito): «ella creyendo que era el jardinero le dice: señor, si tú te lo llevaste dime donde lo has puesto y yo lo recogeré» (Jn 20, 15). Y no se trata aquí de una conjetura de exegetas modernos bien dotados de imaginación, sino que esa hipótesis la conocen ya algunos de los primeros escritores cristianos como Tertuliano: quien concluye su tratado *De spectaculis* con una alusión al Señor, en la que, con su ironía habitual, se lee:

Este es aquél cuyo cuerpo robaron a escondidas los discípulos para decir que había resucitado, o lo escondió el hortelano para que la abundancia de visitantes no le estropeará sus lechugas (PL I, 736, c).

4) Finalmente, hemos dicho antes que la tradición sobre la tumba vacía era una tradición de origen jerosolimitano: el mismo imperativo de «ir a Galilea» al que aparece vinculada, nos indica claramente que nace fuera de Galilea. Por otro lado, eran muy corrientes en la antigüedad las visitas a la tumba de grandes personajes (este dato estaba implícito en todo lo que acabamos de decir sobre el jardinero) y el autor de los Hechos todavía cree que la tumba de David «se conserva entre nosotros hasta el día de hoy» (2, 20). En estas condiciones resulta muy difícil suponer que la tradición de la tumba vacía se hubiese mantenido en pie en Jerusalén, ni un solo día, si existía la posibilidad de ir a desmentirla con la prueba fehaciente de los hechos.

c) La verdadera cuestión

Estos serían, en mi opinión, los puntos más salientes de la discusión, ya que no la totalidad de ella. Ustedes quédense con la postura que les convenza más, pero también con la idea de que el factor decisivo en la cuestión del sepulcro vacío no es la conclusión a que podemos llegar sobre su historicidad, sino esta otra pregunta que, por el momento, dejaremos simplemente formulada: ¿estamos tan seguros de que la resurrección de Jesús, tal como debe entenderse según el Nuevo Testamento, *implica necesariamente* la realidad de la tumba vacía igual que la implicaba, por ejemplo, la resurrección de Lázaro? ¿o más bien falsificamos la resurrección al responder que sí? ¿hasta qué punto la analogía que utiliza Pablo (la de la semilla que se pudre en la tierra para «resucitar» en esa novedad que es la planta) no permitiría otro tipo de respuestas a esta cuestión?...

Más adelante retomaremos esta pregunta que ahora dejamos colgada. Regresemos a nuestra historia: cuando los apóstoles retornan a Jerusalén y comienzan a predicar, se encuentran con la existencia de unas tradiciones que hablan sobre el sepulcro vacío de Jesús.

Vamos a pasar por alto el análisis de esta predicación, a la que podríamos acercarnos algo a partir de los sermones del comienzo de los Hechos. Aun cuando su redacción sea seguramente posterior, parecen reflejar fielmente ese rasgo de la primerísima predicación al que ya he aludido: los apóstoles no predicán la vida de Jesús, ni sus milagros, sus parábolas o el sermón del monte... De una u otra forma, y con mil variantes, predicán siempre, simplemente esto: aquel Jesús a quien vosotros matásteis, Dios lo ha resucitado y nosotros somos testigos de ello. Este único contenido estructura después la composición oratoria de los discursos, que en este dato sí que parecen reflejar lo que fue la primera predicación. Lo mismo parecen reflejar algunas frases hechas, o aclamaciones (quizás a veces de origen litúrgico) del tipo de «Jesús murió y resucitó» (1 Tes 4, 13; Rom 14, 9), o la famosa de Lucas: «el Señor resucitó de verdad y se apareció a Simón» (Lc 24, 34), que fueron luego insertadas por los autores del Nuevo Testamento en sus escritos. Ellas nos permiten hacer la transición hasta el paso siguiente de nuestra historia: a los pocos años de esa predicación apostólica, existe ya un credo elaborado y oficial, referente a la resurrección de Jesús, que algunos han calificado como «el primer credo cristiano».

3. El «credo» de 1 Cor 15

Este credo nos lo ha conservado san Pablo, en el capítulo 15 de la primera carta a los Corintios, a partir del verso 3 (localizar exactamente su final es mucho más difícil, puesto que Pablo lo ha entretreído con expresiones propias, fundiéndolo así con el resto de la carta). El origen no paulino de estas frases está abonado por los siguientes argumentos:

a) el texto, en sus escasas palabras, contiene aramaismos y giros lingüísticos no paulinos (como «nuestros pecados» en vez del paulino «el pecado»; «según las Escrituras» en vez del paulino «como está escrito»; la expresión «al tercer día» que nunca aparece en Pablo como tampoco la mención de «los doce» etc., etc.);

b) el texto está introducido por dos expresiones técnicas que subrayan su carácter «oficial»: Pablo dice que es el texto que él «recibió» y que a su vez «transmitió» (v. 3) utilizando para ello expresiones que aluden a una transmisión autorizada de la tradición; precisamente por eso, el texto debe ser conservado «de la misma forma» o «con las mismas palabras» (2b: la expresión es difícil de traducir) con que fue anunciado;

c) Muy claramente, el credo está estructurado de una forma rítmica que facilite su memorización:

murió	por nuestros pecados	según las Escrituras
	fue sepultado	
resucitó	al tercer día	según las Escrituras
	y se apareció	

Y también las listas de testigos (aunque aquí es más difícil establecer el texto original, porque Pablo ya las funde con la carta y se cita a sí mismo) parecen estructuradas según el esquema: una persona (Pedro, Santiago), un grupo pequeño (los doce, los «apóstoles») y un grupo mayor (los quinientos...).

Todas estas razones autorizan a concluir el origen no paulino y, por así decir, «oficial» de nuestro texto. Y una vez establecido éste podemos aproximarnos de la siguiente manera a su datación:

La carta a los Corintios está escrita hacia el año 54 ó 55. En ella alude Pablo a su primera predicación en Corinto, cuando «transmitió» el texto que comentamos (cf. Hech 18, 1 y 11), unos cinco o seis años antes. Finalmente, ese texto que Pablo «transmitió» hacia el año 49 ó 50, él lo había «recibido», bien cuando su conversión (hacia el 36) o en alguno de sus contactos posteriores

con los apóstoles, en Jerusalén o en Antioquía (hacia el 40 ó 42). Estas referencias obligan a datar el texto entre la mitad de la década de los treinta (así Dibelius) y la mitad de la década de los cuarenta. Aproximadamente unos diez años después de la muerte de Jesús, existía por tanto este credo oficial sobre su resurrección, extendido por diversas iglesias y de procedencia posiblemente judeo-cristiana (como permite sospechar la frecuente mención de las Escrituras). Su contenido coincide con el de la predicación primera: no anuncia los hechos o las enseñanzas de Jesús, sino su muerte y resurrección. Y aunque el objeto de este credo es la resurrección de Jesús, sorprendentemente Pablo no lo aduce en la carta para probar la resurrección *de Jesús*, sino *la nuestra*. Esta extraña forma de argumentar es capital para comprender qué significa y qué es la resurrección de Jesús. Después espero que se verá esto más claro.

Algunas observaciones rápidas sobre el texto de este credo:

a) El dato de la muerte de Jesús, de acuerdo con una constante típica de toda la predicación cristiana, se transmite ya interpretado teológicamente: no como dato desnudo. Esa muerte fue «teológica» (integrada en el plan de Dios; esto es lo que en definitiva quiere decir «según las Escrituras») y fue soteriológica («por nuestros pecados»). Desde aquí, la afirmación de muchos exegetas —que yo mismo he aceptado en otra ocasión— de que la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús es muy tardía, tendría que mirarse con cierta cautela.

b) La mención de la sepultura, como ya dijimos, no parece aludir en absoluto al sepulcro vacío. Si tiene algún sentido apolo-gético —cosa probable, dado el carácter oficial del credo— sería, más que la mención del sepulcro vacío como «prueba» de la resurrección, la mención de la sepultura como prueba de la realidad de la muerte. Pero no sabemos si ya en esta época tan temprana había comenzado a negarse la realidad de la muerte de Jesús, como ocurrió más tarde. También podría tener un sentido teológico: la sepultura como último paso de la solidaridad de Dios, como descenso hasta la profundidad última del morir.

c) El credo no dice que Jesús resucitó, sino que «ha sido resucitado» o «está resucitado»: es el único perfecto en una enumeración en que todo son pretéritos indefinidos (aoristos en griego), y probablemente habla con uno de esos pasivos arameos, sin sujeto explícito, con los que se quiere aludir a Dios, como agente, pero sin pronunciar su nombre. El paralelismo con la frase referente a la muerte (paralelismo que en la alusión a las Escrituras se convierte en repetición) nos permite sospechar que la expresión

«al tercer día» quizás no es ningún dato cronológico: podría ser una alusión a Os 6, 2 («en dos días nos hará revivir y al tercer día nos restablecerá») dado que la traducción griega de los Setenta y algunas traducciones arameas (o *targumim*) leían ahí «nos resucitará», lo que había dado pie a que algunos comentarios judíos (por ejemplo, el *Midrash Rabbah*) explicaran: «el tercer día, es decir, el día de la resurrección de los muertos». De acuerdo con esto, «el tercer día» no significaría pasado mañana, sino la llegada del fin de los tiempos. Pero podría ser también una frase hecha que significa «un poquito después», o bien podría aludir a una concepción de la biología judía, según la cual la corrupción definitiva del cadáver comenzaba el cuarto día (véase Jn 11, 39) o —caso de que se le quiera ver alguna referencia cronológica— podría aludir al día del descubrimiento del sepulcro vacío (aunque esto es muy problemático). Y ya no me atrevería yo a precisar más.

d) La expresión «se apareció» (*ophthê*) es la más importante de todo este credo. Primero por el lugar que ocupa: el central del credo y además como contrapunto clarísimo del «fue sepultado». Pero sobre todo por la expresión en sí misma. Se trata de un giro acuñado como expresión técnica por los autores del Antiguo Testamento para cuando querían expresar que Dios se manifiesta a sí mismo por propia iniciativa y no por iniciativa (a veces contra la iniciativa) del oyente. El judío Filón explica este giro con el comentario siguiente: «No fue Abrahán quien vió a Dios sino Dios quien se hizo ver de Abrahán». Y en algunos de sus usos veterotestamentarios (como Jue 6, 12 y 21-22; y 13, 3 y 21b) el vidente sólo se da cuenta de que se trataba de una presencia divina cuando ésta ya ha desaparecido. Nuestro credo echó mano de esta expresión ya acuñada, para aludir a las apariciones del Resucitado. Además, el griego bíblico había recurrido para acuñar esa expresión a una especie de incorrección gramatical que nuestras traducciones no se atreven a conservar. Al pie de la letra habría que traducir: fue visto *para* Pedro, Santiago, etc... Es decir, se trata de una de esas clásicas pasivas hebreas cuyo sujeto es Dios; pero en este caso, y para subrayar más eso, no se expresa al vidente como sujeto agente en ablativo o genitivo (fue visto *por* Pedro, etc.), sino mediante un dativo de provecho que, en cuanto tal, intenta excluir la iniciativa del sujeto y que, en griego, parece un calco de la construcción hebrea (*uayerá el...*). De modo que la traducción para mí más correcta sería esta: «fue dado a ver a Pedro», o bien: se hizo presente, o hasta: «se le impuso» a Pedro, etc. A todos estos recursos ha de acudir el lenguaje para dar expresión a lo que, de

otra manera, no la tiene acuñada en nuestro lenguaje habitual. Y tales recursos solamente funcionarán si luego un elemental respeto no abarata esas expresiones excepcionales, usándolas con demasiada facilidad. Y precisamente esto es lo que nos encontramos en Pablo. Por ejemplo: cuando en la segunda carta a los mismos Corintios (cap. 12) alude a todas sus visiones, revelaciones y raptos al tercer cielo, jamás utiliza la expresión que hemos encontrado aquí. También de Ananías se cuenta que ha tenido una visión, pero no se la designa con este verbo (Hech 9, 10). En cambio sí que lo usa Pablo para aludir a su experiencia del Resucitado (1 Cor 15, 8 más Hech 13, 31 y 26, 16, siempre en labios de Pablo) en la cual exclusivamente se funda su autoridad, no en otras visiones. Como si con eso se quisiera marcar una clara distinción entre las apariciones del Resucitado y todo otro tipo de visiones, reales o posibles, me es igual ahora.

e) La lista de testigos es diferente de las que ofrecen los diversos evangelios y, sin ningún lugar a dudas, es más fidedigna que aquéllas. Es curioso que la aparición que todo el mundo tiene como históricamente más garantizada (prescindiendo de cómo se la interprete después) y que aquí es por eso citada en primer lugar la aparición a Pedro, es precisamente la que prácticamente no mencionan los evangelios. Ello nos da un punto de referencia sobre el grado de intencionalidad histórica de las narraciones evangélicas. El inciso o comentario de que «algunos todavía viven» parece claramente añadido por Pablo que, de esta manera, funde ya el texto del credo con sus propias palabras y prepara así la referencia siguiente a sí mismo. Finalmente, aunque a nosotros nos suenen igual, los «apóstoles» de la segunda enumeración no coinciden con «los doce» de la primera: el término apóstol tenía un significado más amplio en la iglesia naciente y, en él, aprendemos también algo: condición indispensable para ser apóstol, como vemos en la elección de Matías, era el ser «testigo de la resurrección»; no precisamente testigo de la vida, de los hechos o de las palabras de Jesús, ni tan siquiera testigo de los valores éticos por los que Jesús había vivido y que los apóstoles intentaban encarnar ahora. Si se piensa fríamente, yo creo que este rasgo es llamativo precisamente por lo que parece tener de arbitrario. Pero esa aparente arbitrariedad es, otra vez, muy orientadora sobre el carácter excepcional que tiene «aquello» que ha ocurrido entre el regreso de estos hombres a Galilea y su nueva reaparición como predicadores en Jerusalén. Es curioso notar cuán exactamente coincide este credo con unas frases de Lucas que son quizás el resumen más puro que conservamos de la teología y de la predicación pri-

meras, y que Lucas las inserta en su evangelio con este comentario: «esto es aquello de lo que sois testigos vosotros» (cf. 24, 46-48).

¿Qué se saca de este largo análisis de aquel primer credo? Sencillamente estas dos cosas:

a) Aquellos hombres estaban convencidos de la resurrección de Jesús. El «ha resucitado» se nos presenta como la clave que aclara lo misterioso que había ocurrido en ese intervalo tantas veces mencionado, entre su desaparición y su posterior reaparición en Jerusalén.

b) Aquella convicción de que había resucitado poseía para ellos un carácter constitutivo, o fundador de su forma de existencia; hoy diríamos: ella y sólo ella era lo que los hacía cristianos. Por eso es el único objeto de su predicación y se acuña además en una formulación normativa. De modo que la resurrección no sólo no es un simple accidente o un *happy end* adecuado; tampoco es «un dogma más»: es el todo del cristianismo, puesto que sólo por aquella convicción de aquellos hombres hubo Nuevo Testamento e iglesia y hay hoy creyentes. En este sentido, creer en Jesús sin creer en su resurrección es un tipo de fe posible (hoy la pregonan algunos) pero todavía no cristiana: es estar todavía en el Antiguo Testamento, por decirlo de algún modo.

Estas dos conclusiones nos suscitarán inmediatamente una nueva cuestión: ¿podemos tener alguna garantía de la verdad o de la credibilidad de aquella convicción de aquellos hombres? También esta cuestión la dejamos colgada de momento, para volver más tarde sobre ella. Sigamos ahora contando nuestra historia, que es la historia de esa fe.

4. Las narraciones evangélicas de apariciones

En los años siguientes y durante la predicación del cristianismo, se escriben reflexiones teológicas diversas que van articulando el significado de ese hecho creído de la resurrección. El Nuevo Testamento está más o menos salpicado, o mejor transido de tales reflexiones («fue entregado por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación», o todo el mismo capítulo 15 de 1 Cor al que antes hemos aludido...). Pero otro testimonio del hecho sólo volvemos a tenerlo años más tarde, cuando se ponen por escrito los evangelios. No habría tiempo ahora de analizar mínimamente todas esas narraciones, como hemos hecho con el credo de 1 Cor. Repitamos que son narraciones muy dispares y que no existe posibilidad de armonización a nivel geográfico, cronológico etc.,

a pesar de que es obligado suponer que sus autores conocían todos el «credo» de 1 Cor 15; por lo que la tranquila libertad con que construyen sus datos frente a él, nos orienta sobre la intención con que escriben. Por eso no hay que buscar coincidencias geográficas, cronológicas o nominales, sino más bien si hay algún rasgo común en medio de esa disparidad. Naturalmente hay un género literario común, en cuanto que tratan de ser narraciones populares de una experiencia humanamente indescriptible (quien ha leído un mínimo de escritos de autores místicos se habrá encontrado cuántas veces, después de narrada alguna de sus experiencias, vuelven atrás para decir que, en realidad, lo han descrito mal, que no era exactamente así, pero que no saben cómo decirlo...). Aquí ocurre mucho más que eso y por eso, porque la experiencia resulta indescriptible, la composición de las narraciones parece inmediatamente más atenta a corregir efectos equivocados o impresiones erróneas del oyente, que a describir la experiencia.

Este género literario es un cierto rasgo unificador, pero todavía insuficiente. Si las comparamos con el lenguaje paulino, encontraremos también algo que las unifica: mientras Pablo da la impresión de que, para aludir a sus apariciones, ha echado mano de los esquemas de la «visión-misionera» del Antiguo Testamento, los evangelios dan la impresión de haberse servido del esquema de la «comida con Jesús» que no sería raro que en realidad procediera, no de sus propias comidas con el Señor, sino de las comidas del Señor con los publicanos y pecadores o marginados. Como rasgo unificador, ésta ya tiene un cierto mayor interés, aunque todavía insuficiente: empalma la experiencia pascual con lo que es, a la vez, más inconfundible y más escandaloso, del Jesús terreno. Aquí hay algo que es ya teológicamente significativo.

Pero todavía es posible encontrar algún rasgo común mayor. Me voy a servir, para su exposición, de las tres características que X. Léon Dufour presenta como típicas de las narraciones evangélicas: iniciativa, reconocimiento y misión. Una palabra sobre cada una

a) *Iniciativa*. (En paralelismo con el *ophthê* antes citado). Esto quiere decir que el Resucitado es propiamente desconocido o no cognoscible. Si llega a ser conocido es debido a una decisión suya de manifestarse. Gráficamente han expresado esto los evangelios con ese rasgo tan repetido de que Jesús está allí, en medio de ellos y no se le reconocen. Hace falta algún gesto ulterior, alguna ulterior iniciativa de él (partir el pan, o llamar a María por su nombre) para que «se les abran los ojos». Pero él ha tomado toda la iniciativa, no sólo la de *estar* allí, sino también

la de darse a conocer en su estar allí. Y esto nos dice algo sobre la clase de aquellas experiencias: nos las quieren presentar como algo que no tiene analogía con las formas de visión que conocemos: ni con las objetivas (donde el objeto sólo necesita estar presente, sin ninguna ulterior iniciativa, para ser visto), ni con las subjetivas (donde la iniciativa puede estar en el subconsciente del sujeto).

b) *Reconocimiento*. (En paralelismo con el sujeto del *ophthê* que no era Dios o su ángel, sino el Jesús que murió). Pese a esto no se ve a Dios, a un ángel o a un ser de otro mundo..., sino a aquel Jesús terreno, el mismísimo de antaño. Pese a toda la transformación que le hace incognoscible salvo que él se comunique, hay una continuidad tal que obliga a decir: es *aquél* mismo. De ahí el empeño de los evangelios por subrayar que «no era un fantasma», o la exclamación: «¡es el Señor!» de algunas de estas narraciones, o la constatación de que «ya sabían quién era y no se atrevían a preguntárselo», etc. Esta es la perenne verdad de las descripciones del «cuerpo» de Jesús (comida, llagas, gestos...) que se ven obligados a hacer Lucas y Juan: era él mismo, ni siquiera «su espíritu». Era *él mismo*, aunque no era *el mismo*, con un expresivo juego de palabras. Ese reconocimiento, fruto de la iniciativa del Señor, se repite hoy en el reconocimiento a que alude aquel canto conocido: «con vosotros está y no lo conocéis». Es el Señor, en el que pasa hambre, en el que tiene sed y está en la cárcel. Y muchos que se llaman cristianos no lo saben, y pasan de largo y, como las mujeres, siguen dando vueltas alrededor de sepulcros que a lo mejor ni siquiera están vacíos.

c) *Misión*. Lo que funda la misión no es *el hecho* de haber tenido una aparición, sino *el contenido* de ésta: a la larga o a la corta todas las apariciones tienen algún mandato misionero, o de anunciar aquello. Pero este mandato no es algo exterior a la aparición que, por así decir, «aprovecha la ocasión» de ese encuentro para dar una orden ajena a él; sino que este mandato es una manera de expresar que lo que está ocurriendo en la aparición ocurre para ser comunicado, es algo que exige ser comunicado y reclama ser conocido, que no se puede callar. Este rasgo de las apariciones del Resucitado es el que explica la primera predicación de los apóstoles y el que fundamenta la misión cristiana: ésta no se fundamenta en la vida de Jesús, ni en la misión de los apóstoles durante esa vida, sino en las experiencias pascales (aunque este fundamento, evidentemente, responde a aquella vida y sus cuestiones).

¿Por qué son misioneras las apariciones? Esta pregunta, como las otras que hemos ido dejando colgadas, se nos aclarará en la segunda parte de esta charla, en la que vamos a pasar, de la constatación del hecho de la fe en la resurrección, a un mínimo análisis del contenido de esa fe.

II. CONTENIDO DE ESA FE

1. Contenido de la expresión «Jesús resucitó»

En el Nuevo Testamento fueron muchas las expresiones que se utilizaron para designar lo que hoy nosotros llamamos «resurrección» de Jesús. Esa variedad de expresiones se puede clasificar en estos dos (o tres) tipos de lenguaje:

a) lenguaje que se llama «de exaltación» (Jesús ha sido exaltado, sentado a la diestra de Dios, constituido Señor, consumado...);

b) lenguaje que se llama «de resurrección» (Jesús ha sido resucitado, o levantado —o despertado— del sueño de la muerte, etcétera), y en este apartado entraría también (si no preferimos considerarlo como un nuevo apartado) el lenguaje de que Jesús «vive», «ha sido visto», etc.

Aunque los exegetas puedan discutir si ambos lenguajes tienen orígenes geográficos diversos (Galilea-Jerusalén) o adscripciones personales diferentes, lo cierto es que ambos son igualmente neotestamentarios e igualmente legítimos. En este sentido la existencia de ambos lenguajes ya nos orienta sobre su carácter metafórico, insuficiente. Y la comparación entre ellos descubre fácilmente el peligro de cada uno: ambos giran alrededor de la oposición vida-muerte, entendiéndola el segundo de manera más física y el primero de manera más moral. Por eso el uno (el lenguaje de vida y resurrección) tiene peligro de ser más craso y el otro de ser más irreal. Con el uno se malentendería la resurrección de Jesús asimilándola a la vuelta de un muerto a esta vida; con el otro se la malentendería reduciéndola a una especie de «homenaje póstumo» sin más realidad que la sociológica. Por eso, ambos lenguajes han de entenderse uno por el otro: la vida que vive el Resucitado es su exaltación, y su exaltación consiste en el hecho de que vive. Esa vida exaltada es la vida escatológica de Dios y por eso la resurrección de Jesús desborda todas nuestras posibilidades de expresión, igual que rompió todos los modelos previos que había en la teología judía y que tampoco resultaron aptos para

expresarla (la inmortalidad o la vindicación para el justo, y la doble reviviscencia de justos y pecadores para premio o castigo). No tenemos analogía ninguna para describir, ni para imaginar siquiera, lo que es un hombre viviendo la vida de Dios. Ni siquiera tenemos posibilidades de acceso a una realidad semejante. Hay gentes que imaginan en su inconsciente que es una lástima el que Jesús resucitara hace mil novecientos años. Porque si los hechos de su muerte acontecieran hoy que disponemos de reporteros, de grabadoras, de cámaras fotográficas y filmadoras, quizás habría sido mucho más posible tener algún testimonio fehaciente de su resurrección. A lo mejor, y por si las moscas, el *Time* y el *Inter-viú* o el Canal 13, habrían desplazado hasta allí sus equipos para el tercer día... y quién sabe. Por eso acogen con ilusión las investigaciones de la NASA sobre la sábana de Turín, esperando que ellas les saquen definitivamente de dudas. Pero esto es un sueño equivocado: si no tenemos testimonios fehacientes de la resurrección no se debe a una mala suerte de la historia (como quizás ocurre respecto del asesinato de John Kennedy) sino que se debe a *la naturaleza misma del hecho*. Para que de un hecho podamos tener documentación histórica, o para que un hecho pueda ser llamado histórico (es decir: accesible de por sí a la ciencia histórica) se requieren dos cosas: se requiere que ese hecho esté conectado en la cadena de causas y efectos que constituye la trama de nuestra realidad, y se requiere que ese hecho sea del mismo tipo que otras entidades conocidas por la historia, de modo que ésta pueda conocerlo por analogía con ellas. La resurrección de Jesús no cumple ninguno de estos dos requisitos: no conecta causalmente con la muerte de Jesús, ni con el sepulcro vacío, ni con alguna presencia terrena ulterior de Jesús entre nosotros... ni puede ser entendida en analogía, por ejemplo, con la resurrección de Lázaro o con la del dios Mitra. Querer hablar de ella es algo así como si un físico quisiera describir la cuarta dimensión: ¿qué podría decir? Cuanto más pretendiera convencernos de que la ha visto y describirnosla, más nos convenceríamos de que nos estaba engañando; cuanto más callara más honrado nos parecería. Y esto es lo que marca la diferencia entre los apócrifos (que intentan *describir* la resurrección para convencernos de ella) y los evangelios (que han resistido honradamente a esa tentación, a pesar de que toda su razón de ser es darnos testimonio del Resucitado).

Y una vez establecido ese desconocimiento necesario de lo que significa realmente un hombre viviendo la vida de Dios, es el momento de retomar una cuestión que antes dejamos pendiente:

si eso es lo que significa la resurrección de Jesús ¿estamos tan seguros de que ese tipo de resurrección implica necesariamente la existencia de una tumba vacía? Yo ciertamente no lo estoy, como tampoco de lo contrario. Creo más bien que se trata de una pregunta a la que la honradez exige decir que no podemos contestar. Y por eso el asunto del sepulcro vacío no es, en absoluto, una cuestión dogmática: es una cuestión meramente fáctica que debe dejarse a los historiadores y a los exegetas. Y aunque estos nos probaran que *sí*, tampoco nos habrían dado con ello una prueba de la resurrección: el sepulcro vacío es un dato que puede significar mil cosas y no implica necesariamente que Jesús hubiera resucitado en el sentido que la fe lo confiesa. Y porque podía significar tantas cosas es por lo que los evangelistas (que escriben «para que creáis») sintieron la necesidad de indicarnos cuál es la interpretación auténtica de aquel dato, mediante el clásico recurso literario de la presencia o las palabras del «ángel», intérprete autorizado.

Y volvamos a nuestro tema: es inevitable que, a pesar de todo, nos sigamos preguntando qué es realmente eso de «un hombre viviendo la vida de Dios» o, al menos, qué significa eso para nosotros. Un hombre viviendo la vida de Dios; transformado por Dios para ello pero sin dejar de ser hombre. ¿Qué es eso?

Datos curiosos, para nuestra información, tenemos muy pocos, y san Pablo, cuando le hacen una pregunta semejante, trata de estúpido al preguntante. Podríamos, no obstante, atisbar algo a partir del hecho innegable de que hay en nosotros, hombres, un anhelo estructural, quizás no concienciado pero actuante, de vivir una vida *divina*, anhelo que por ser estructural y preconsciente puede actuar de las mil maneras más diversas: desde el rechazo y el suicidio hasta la búsqueda de la revolución más radical. Pero un anhelo que no lo tiene el animal, el cual, por eso, ni se suicida ni hace revoluciones. Precisamente por eso la fe debe *necesariamente* soportar la duda de si no será una mera proyección del anhelo humano. Pues sólo a costa de esta sospecha puede la fe tener verdadero carácter de respuesta a este anhelo humano. (La crítica de Feuerbach al cristianismo puso definitivamente el dedo en el nervio, al afirmar que éste era una proyección del anhelo humano. Pero lo curioso y lo absurdo de Feuerbach es que, luego de hecha esa crítica, se quedara él con otra religión —la del amor y del hombre— que también era eso mismo, sin sospechar siquiera que pudiera ser otra proyección del anhelo humano).

Pero volvamos a la resurrección: si pretendemos entroncar con esa esperanza estructural del hombre, hemos de darnos cuenta

de que las formas concretas en que se encarna esa esperanza estructural varían según las culturas y las épocas. Así, por ejemplo, en otras épocas la idea de una «victoria sobre la muerte» y de una victoria *definitiva*, podía servir para expresar con cierta viveza algo de lo que la resurrección significa. Pero hoy quizás no: hoy la muerte impresiona poco y por tanto el triunfo sobre la muerte impresiona poco, al menos a nivel sociológico. Y eso es así porque vivimos una cultura *joven*. El joven es, *eo ipso*, el gran valor cultural que respiramos, el valor que dicta e impone comportamientos, y el valor al que se sirve y se pretende conquistar. Y es innegable que los ancianos son uno de los grandes marginados de nuestra sociedad (a veces sin culpas personales: no estoy haciendo ahora juicios de valor, sino tratando de entender mentalidades). En estas condiciones la muerte es un poco el gran desconocido (salvo que se trate de alguna muerte que no debió ser, por ejemplo: una muerte violenta, la cual no habla *por sí misma* de la muerte, sino del carácter indebido de aquella muerte concreta, que será inmediatamente capitalizado para alguna causa cualquiera). La muerte es pues el gran desconocido: ya no se muere en casa, se muere muchas veces sin testigos, en la soledad de un hospital y, desde luego, sin publicidad. Y en nuestro mundo *lo que no tiene publicidad no tiene existencia* (piensen ustedes esto muy seriamente: hoy las cosas ya no existen por su propia existencia, sino por la existencia que les da la publicidad; no hay rebajas en el Corte Inglés por el hecho de que hayan bajado los precios, sino porque allí se oye un magnetofón que machaconamente repite que las hay; no importa —como me ha ocurrido a mí— que a 100 metros se encuentre exactamente el mismo artículo y de la misma marca a 1.300 ptas. en vez de 1.600; a pesar de todo sigue habiendo rebajas porque allí está la voz interminable que repite: «precios increíbles», etc., etc.). Pues bien, todo esto significa que la muerte hoy no tiene existencia (y añado que quizás por eso, a nivel meramente personal, hay algunas veces que sorprende tanto y traumatiza tanto: porque era la Gran Desconocida. Pero ese nivel de lo meramente personal no es constitutivo de lenguajes, ni por tanto de valores ni de pautas). Y si todo esto es así, se comprende que el anuncio de la resurrección como victoria sobre la muerte no nos diga de entrada gran cosa. Esa victoria ya la hemos conseguido nosotros de otra manera más sencilla que consiste en desconocer al enemigo.

Hoy, pues, desconocemos la experiencia del ir-muriendo, del ir-acabándose, de la vida sin futuro (y no cabe duda de que esto nos empobrece humanamente), pero en cambio quizás somos más sensibles a la idea de una vida no problemática, no fallida en su

realización, o no degradable si se ha realizado; a la idea de una vida simplemente «posible» de vivir como vida, y digna de ser vida, de una vida en que la comunicación, la igualdad, la libertad, la sencillez o la paz no sean como pompas de jabón que uno las tiene delante y ha visto su realidad, pero, no sabe cómo, en cuanto intenta alcanzar eso real se le desvanece y se le esfuma sin dejar huella, para volver a aparecer y repetir el mismo proceso en otra burbuja.

De acuerdo con esto, quizás más que la categoría «vida» o no-muerte, puede impresionarnos otra categoría neotestamentaria: la del «cuerpo espiritual». Esta expresión no significa —como quizás les sonará a ustedes— algo parecido a «materia inmaterial» o algo así, sino que en el «cuerpo» está la idea de la persona y en el espíritu está la idea de lo divino. Más exactamente: en el cuerpo está la idea de la persona en cuanto es posibilidad de comunicación y en el espíritu está la idea de Dios en cuanto es comunicación. No voy a aburrirles ahora con análisis lingüísticos, pero pueden quedarse al menos con la idea de que la fórmula parece expresar una contradicción y, al expresarla, nos habla de una contradicción *superada*, resuelta en una armonía que no es mutilación o sacrificio. Y esta contradicción resuelta abarca muchas contradicciones particulares, pero en definitiva quizás la podemos traducir como «personalidad comunitaria»: la existencia del Resucitado es una existencia en la que lo personal y lo comunitario, lo subjetivo y lo natural coinciden: por eso es la existencia divina.

Esto significa que la existencia del Jesús resucitado, siendo la existencia de Jesús, es también la del «hijo del hombre» universal, es la del Cristo total; dicho de otra manera: su resurrección *incluye* necesariamente y por su misma naturaleza, no por algún tipo de concesión o de «aplicación de méritos» exterior a ella, nuestra propia resurrección y la de todo el género humano. El nuevo nombre del Resucitado (o Cristo) ya no le define a él solo, sino a él a y «su cuerpo» que somos todos nosotros (Cristo total). Y esto es tan serio que, por eso, los apóstoles no pudieron menos de pensar tras la resurrección de Jesús, que el fin del mundo (es decir: la resurrección universal) era inminente y por eso les costó tanto entender que el fin del mundo no viniera. Pero este aspecto vamos a dejarlo ahora para fijarnos más bien en que, lo que llevamos dicho, quizás nos ayuda a entender una de las preguntas que antes habíamos dejado colgadas.

En efecto: quizás ahora se entiende mejor por qué dijimos que las apariciones eran necesariamente misioneras y que así pare-

cían presentarlas los evangelistas. Si la resurrección de Jesús incluye la nuestra, la aparición del Resucitado no puede ser meramente la visión de un objeto exterior al vidente y que no lo engloba, sino que, de la forma que sea, tiene que ser también la experiencia que el vidente hace de sí mismo como resucitado (y de toda la resurrección universal). O formulado con el otro lenguaje que llamamos «de exaltación»: la experiencia pascual consiste en «ver» a Jesús «constituido Señor y Mesías» (cf. Pablo: ¿no he visto al Señor? I Cor 9, 1). Y ambos títulos implican no sólo la transformación de Jesús, sino la relación a *nosotros* de ese señorío (que es un señorío especial: consiste en nuestra participación en su señorío sobre toda fuerza esclavizadora del hombre) y nuestra apropiación de su mesianismo. Las apariciones implican, pues, del modo que sea, la experiencia no sólo de Jesús resucitado sino de nuestra participación en su resurrección. Por eso es algo que pide ser comunicado y por eso son misioneras las apariciones.

Esto significa que la novedad total (tan total que con ella ya no puede haber más novedad posible) que los teólogos suelen llamar la escatología, irrumpe en la historia y la marca. Y este elemento de «marcar la historia» o de relación a *nuestro* mundo es lo que hay de irrenunciable, para mí, en la expresión clásica de resurrección *corporal* de Jesús. Se ha dicho con verdad que un cuerpo es un centro de relaciones con el universo. La resurrección «corporal» implica que todo el conjunto de relaciones del universo queda transformado hacia la vida de Dios. Por eso la historia queda «marcada», o dicho de otra forma: la resurrección no afecta sólo a Jesús: Jesús, por así decir, *ya* resucitó, pero Cristo resucitado es *todavía* futuro para sí mismo. Y la resurrección marca a la historia en el sentido de que la pone para siempre bajo esta norma que es su norma definitiva: ¿qué es hoy y aquí, en este momento y en esta situación, lo más favorable a la instancia escatológica? Sobre esto volveremos luego al hablar del acceso a la fe en la resurrección. Ahora concluyamos este apartado empalmado nuestro tema con las charlas de los días anteriores.

2. Significado de la resurrección de Jesús

Creo que, a la luz de lo dicho, se ve cómo la resurrección es realmente la realización del reino predicado por Jesús como inminente. Realización distinta a la imaginada por Jesús, pero que confirma su anuncio, su pretensión y su vida. Y por tanto, como ya he dicho en otras ocasiones, es el *sí* irrevocable de Dios

a Jesús y a la vida de Jesús, desautorizando el *no* de sus representantes. La vida de Jesús podía parecer blasfema o ambigua o loca... Pero Dios estuvo con él y ahora se elimina esa ambigüedad y con ello queda la resurrección como «realización» de aquella vida e ininteligible sin ella, como el fin de la historia (el reino) anticipado y sembrado en ella, y como puesta en vigor irrevocable de la promesa: al decir que es irrevocable aludimos al «ya» de la escatología, a que es realización de la promesa. Al decir «puesta en vigor» aludimos a que todavía sigue siendo promesa, al «todavía no» de la escatología. Es una situación que se podría ilustrar quizás con la de Abrahán tras el nacimiento de Isaac: la promesa ya se ha cumplido porque Isaac es «el hijo de la promesa», pero todavía no, porque esa descendencia no ha heredado aún la tierra.

Esto es lo que da razón de un hecho que ha preocupado mucho a la exégesis y a la crítica histórica: cómo es que entre los evangelios (en cuanto son testimonios del Jesús terreno) y el Nuevo Testamento (posterior a ese Jesús terreno) se pasa del «Jesús predicador» al «Jesús predicado». O el Nuevo Testamento es infiel a Jesús, o ese tránsito ha sido posible porque el contenido de las experiencias pasculares no era meramente que «la causa de Jesús sigue adelante» (ya que esto no habría producido ese paso del predicador al predicado, sino que habría obligado a repetir y continuar la predicación del predicador, sin cambiar su contenido), sino que era algo más, que podríamos formular así: la «causa de Jesús» ha pasado a ser irrevocablemente el propio Jesús.

En cuanto confirmación de la pretensión de Jesús, la resurrección es además confirmación de la pretensión que «es» el hombre. Y una vez esbozado así el contenido de la fe en la resurrección nos queda un último punto que intente explicar todo lo que esto último supone en la autocomprensión de nosotros mismos como seres humanos, y de esta nuestra historia concreta.

III. NUESTRA FE EN LA RESURRECCIÓN

1. Sentido de la fe en la resurrección

A la luz de todo lo dicho podemos ver lo que significa para nosotros la fe en la resurrección de Jesús: creer en la resurrección no es más que coger toda la dinámica humana del principio-esperanza y situarla en un marco de plenitud de sentido y de coherencia.

Llamo dinámica humana del principio-esperanza al hecho de que el hombre sea un ser buscador, esencialmente buscador. Las manifestaciones concretas de este principio-esperanza variarán según épocas y culturas. Unas veces buscará el hombre el amor y la plenitud de la comunicación, otras buscará la revolución y la construcción de un mundo digno de los hombres, otras buscará la paz, o el perdón o el porqué de las cosas, o el sentirse realizado como hombre, o buscará sin saber lo que busca... pero el hecho es que es un ser buscador y casi diríamos que cuanto más buscador, menos embotado humanamente nos parece.

Y yo creo que ante este hecho del principio-esperanza le caben al hombre tres posturas:

a) La primera consiste en negar sentido a esa dinámica. Ese dinamismo es un absurdo al que no conviene dar pábulo y hasta, si un día fuese posible, convendría eliminarlo de la constitución del hombre, aun a costa de manipular en él todo lo que hiciera falta para ello (y déjenme apuntar la sospecha de que quien procediera así quizás lo haría en el fondo movido *por la dinámica y por la esperanza* de dar un poco de paz al hombre y hacerlo un poco menos inquieto). Pero, en fin, si esa dinámica no tiene ningún sentido, el hombre será, como ya se ha dicho en más de una ocasión, «una pasión inútil». Esta postura equivale a afirmar que la última palabra de la existencia la tiene lo negativo: el peso de lo ya existente, el mal, la derrota, la caducidad o la muerte. Debemos tener la honradez de confesar que nuestra misma vida parece muchas veces empeñada en demostrar la validez de esta postura y que, por tanto, esta postura es algo más que una oportunidad para que, quienes juegan al cínico, se burlen y se rían de quienes esperan algo de su vida.

b) Otra postura consiste en afirmar que esa dinámica humana del principio-esperanza tiene en sí misma y por sí misma su plenitud de sentido: ella es la verdad del hombre y ella es, por consiguiente, infalible; no puede quedar burlada. Naturalmente que para poder pensar tranquilamente así hay que tener quince años, o hay que cerrar los ojos a todo lo que veíamos ayer. Por eso, quienes se aferran a esta postura suelen desvincular su respuesta afirmativa del presente, remitiéndola a un futuro (no sabemos si muy lejano o muy cercano, pero en cualquier caso) intrahistórico. Esto mismo los convierte un poco en «buscadores de culpables» para el presente y para el hecho de que en el presente aún no esté en vigor esa plenitud de sentido del principio-esperanza (este puede ser su mérito, por otro lado, pues es innegable que quien busca culpables muchas veces encuentra culpas y, por tanto, encuentra

cosas que arreglar, aunque quizás no encuentre la clave de arreglo de todo). De esta forma, esta postura puede mantenerse en pie, a pesar de la experiencia que la contraría, en cuanto que ha remitido su verificación a un futuro. Pero aun así, debe soportar la siguiente cuestión que la amenaza tácitamente: ¿por qué la justicia, y la humanidad y la vida van a tener la última palabra en el futuro sobre la injusticia, la inhumanidad y la muerte, cuando no la han tenido hasta ahora? ¿o es que creemos que nuestros tiempos son cualitativamente distintos de todos los anteriores, simplemente por el hecho de ser los nuestros, por el hecho de que nosotros vivamos en ellos? ¿no es eso un narcisismo adolescente e inconsciente? ¿o una incapacidad inmadura de renunciar a las ilusiones?

c) La tercera postura le pone un matiz muy importante a esta segunda. Consiste en afirmar que esa dinámica del principio-esperanza tiene efectivamente un sentido, aunque confiese que no puede «probar» eso ni sabe dónde ni cómo se da ese sentido. Esta postura tiene por tanto un carácter de *apuesta*: ante las experiencias de sentido, de comunión o de libertad que la vida suministra o sugiere, se dice a sí misma que la muerte y la inhumanidad no pueden tener la última palabra y que *se debe optar* porque no la tienen aun cuando no se sepa por qué ni dónde ni cómo no la tienen: pero *no pueden* tenerla. Y en cuanto, en su misma estructura, es una difícil apuesta por la victoria de la libertad y del sentido sobre la frustración y la injusticia, esta respuesta es una respuesta *creyente*. Su afirmación es una afirmación de fe, aunque la llamemos fe virtual, o anónima o implícita o imperfecta o como ustedes quieran llamarla. Y en cuanto creyente, esta postura mantiene necesariamente abierta la pregunta, o la escucha de la pregunta, acerca de dónde pueda estar o dónde se habrá manifestado el sentido de esa dinámica del principio-esperanza, que ella presupone que existe aunque no sabe dónde. Si se cerrara a esta pregunta acabaría por caer en una de las dos posturas anteriores.

Y quiero notar que en esta descripción no entro para nada en la cuestión de si ese dinamismo del principio-esperanza es un dinamismo infinito o no, sino en la negatividad que parece amenazarlo: la duda que le suscita al hombre su propio dinamismo no es meramente que buscando realizaciones infinitas sólo obtenga realizaciones finitas, sino el que hasta estas mismas parecen vencidas por la injusticia, la maldad o la muerte.

Pues bien, frente a esas tres posturas, la fe en la resurrección de Jesús es una cuarta postura que equivale a afirmar que ese dinamismo humano del principio-esperanza acontece en un marco

de plenitud de sentido y de coherencia que lo funda como tal dinamismo. Y ese marco es la realización de la definitividad humana contra la muerte y la injusticia en la resurrección de Jesús: yo creo (no: «yo sé») que la muerte y la injusticia y el sinsentido no tienen la última y la verdadera palabra porque acepto a Jesús como resucitado y como el Cristo (este sería el significado último de la palabra «Cristo»); hasta tal punto lo acepto que ya no le llamo Jesús, sino Jesucristo, haciendo de ese significado de su ser su nombre propio. El cristiano es creyente como el hombre de la tercera postura, pero con una fe que está como más explicitada y más ampliada que ésta, puesto que no solamente cree que en algún lugar *tiene que darse* el sentido de ese principio-esperanza, sino que además cree que ese lugar es el acontecimiento de Jesús de Nazaret. Creer en Jesús, como dijimos en otro momento, supone aceptar que la realidad se ha hecho futuro.

Y todo esto es muy importante para nuestra autocomprensión como cristianos: si eso es lo que significa creer en la resurrección de Jesús, entonces —exactamente igual a lo que dijimos que acontecía con la confesión de Dios como *Abba*, y con el Padrenuestro— creer en la resurrección de Jesús *sólo puede significar compromiso por el reino de Dios* y por el «hoy» de ese reino. Y sólo desde ese compromiso por el reino es posible realmente la fe en la resurrección: si habéis resucitado con Cristo, vivid ya ahora como resucitados, es el resumen que viene a hacer Pablo de la existencia cristiana. Y a la luz de esto, la iglesia debe preguntarse muy seriamente si muchas veces, predicando la resurrección y echando al vuelo las campanas el día de pascua, ha estado anunciando realmente la resurrección *de Jesús* o ha estado anunciando un mito piadoso. Muchas formas de «existencia por el reino» (celibato por el reino, pobreza por el reino, opción de clase por el reino...), prescindiendo además de que cada cual puede tener su carisma en estos campos, se convierten en esclavitud de la ley cuando dejan de ser expresión de esta fe en la resurrección. O —lo que es peor— acaban convirtiéndose en formas de existencia por un reinado que ya no es *el de Dios*, sino el nuestro.

A la luz de esto, yo pienso que las relaciones entre escatología y acción intrahistórica (uno de los temas más difíciles de la teología de hoy), deben ser planteadas, por así decir, no de abajo arriba, sino de arriba abajo: *Dios da lo inasequible*, lo «utópico» del hombre, en la resurrección de Jesús. Y este es el dato primero y el punto de partida: lo primero no es el esfuerzo del hombre que luego se trasciende a sí mismo, o merece ser coronado por Dios, etcétera, y por eso comienza a preguntarse sobre los cómo de esa

autotranscendencia. No. Lo primero es el don de Dios. Y ese don *crea la llamada a hacer lo asequible* (en cuanto que, por ejemplo: ni siquiera los límites inalcanzables del trabajo humano pueden servir de excusa para la pereza intrahistórica). Y porque la llamada, o la dinámica creadora del hombre, no es más que el reverso, o el efecto del don, *entre ambas cosas hay una proporción* aunque haya un salto cualitativo. Desde aquí, como formulamos en otra ocasión, el cielo no puede ser nunca ocasión para despreciar la tierra, sino que sólo puede ser el norte de la tierra. Ésta es la verdadera ascética y la verdadera cruz cristiana: pues es mucho más fácil despreciar esta pobre tierra, cuando se ha conocido el cielo, que seguir pacientemente amándola y pacientemente empuñado en bañarla en la resurrección de Jesús.

2. Acceso a la fe en la resurrección

Y ahora que tenemos todos los datos, estamos quizás en disposición de examinar un poco el cómo de nuestro acceso a la fe en la resurrección de Jesús.

La resurrección de Jesús no admite conocimiento directo sino *sólo fe*: en esto difiere de todos los demás datos intrahistóricos, los cuales, aunque yo me los crea porque alguien me los ha dicho, puede llegar un día en que yo los compruebe y deje de creérmelos (como he comprobado, por ejemplo, que en el Yucatán hay ruinas de la civilización maya). O, al menos, hubo algunos que no necesitaron creer aquellos datos, porque ellos constituían su propia experiencia. Con la resurrección de Jesús no ocurre eso: sólo es accesible por la fe, y esta fe puede ser doble: la del testigo y la nuestra.

La del testigo en primer lugar. El testigo de la resurrección es también un *creyente*, aunque sea un creyente «privilegiado» por su oficio de testigo y su responsabilidad misionera. Esto debería quedar claro de las explicaciones que hemos dado antes sobre las experiencias pascuales. La resurrección no admite ese tipo de «testigo neutral» que es lógico que exista ante cualquier otro hecho (incluso ante un hecho milagroso) y que intenta «ceñirse a los hechos», limitarse a éstos sin comprometerse con ninguno de sus posibles significados (este hombre ha recobrado la salud: si esto significa milagro, fraude, autosugestión, o poderes medicinales desconocidos... ¿quién puede saberlo? O este hombre se ha marchado de casa: si esto significa falta culpable de cariño, exceso de sufrimiento, trastorno mental... ¿quién puede saberlo?). En

la resurrección de Jesús el hecho y el significado coinciden: aceptar el dato «ha resucitado desde los muertos a la vida escatológica de Dios» es aceptar esa fe en la plenitud de sentido del principio-esperanza, de que hablábamos antes. Por eso no es posible reducir la experiencia pascual a una pura visión objetual, en univocidad con todas nuestras percepciones visuales de un objeto. Ya santo Tomás había escrito que los apóstoles vieron a Cristo tras la resurrección «oculata fide»: con una fe ocular o con unos ojos creyentes o como ustedes quieran traducirlo; se trata de una expresión que intenta no reducir el acto de la visión a la pura experiencia del objeto, puesto que incluye en él la experiencia personal del sujeto, expresada por la fe. Si alguien cree que una tal visión creyente es menos que la pura visión objetiva, y lamenta este hecho y piensa que santo Tomás no hizo ningún favor a la apologética cristiana con esa frase, yo comprendo muy bien esa reacción; pero ese tal debería caer en la cuenta de que él no ha comprendido lo que significa que en la resurrección de Jesús *coincidan hecho y significación. Sigue concibiéndola en analogía con todos los demás hechos intrahistóricos, en los cuales perdura siempre la ambigüedad del hecho, y nos parece que podemos «separar» un hecho bruto de varias de sus interpretaciones posibles.* (Aunque esto en realidad tampoco será del todo exacto por lo que toca al presunto «hecho bruto»: éste es siempre ya un hecho con una dosis de interpretación; y no hay nada más temible que esas personas que vienen y nos dicen: «mira yo te voy a dar los hechos tal cual son...», o: «esto son hechos...»). Pero dejemos esto).

Por todo esto, el testigo del Resucitado no se puede remitir a su «aparición» exactamente como nosotros nos remitimos a cualquiera de las cosas que hemos visto, es decir, como a una prueba, repetible a voluntad, y que sólo necesitamos mirar hacia allí para volver a comprobar, porque el objeto sigue allí visible y disponible. Sino que el testigo está remitido a su experiencia de modo parecido a como nosotros estamos remitidos al testigo: como aquello que funda su fe. Porque luego de la experiencia pascual el testigo sigue siendo (o mejor: se ha convertido en) creyente.

¿Y nosotros? Nosotros no podemos decir sin más que creamos porque el testigo nos lo dice, ni aun cuando lográramos probar científicamente la veracidad y la honradez de ese testigo. ¿Cómo es esto así? Simplemente porque lo testificado por ese testigo desborda y supera lo que es testificable por un testigo humano. Puedo y debo dar crédito a un testigo humano cuya veracidad y cuya competencia me consten, cuando me testifica algo intrahistórico, pero ya no cuando me testifica el hecho escatológico. Eso trasciende lo que un testigo humano puede testificar.

Y esto nos hace ver que la fe en la resurrección es algo mucho más complicado que el mero acto de asentimiento a un testigo competente. El testigo es tan absolutamente necesario cuanto absolutamente insuficiente para la fe. En el acto de creer entran toda una serie de concausas que, al creer, se han situado de forma tal que se sostienen y se integran unas en otras como las piedras de un arco que, por sí solas, ninguna aguantaría el arco, pero, por la forma como están situadas y ensambladas lo aguantan entre todas sin que lo aguante ninguna. Y ese arco es la fe.

Entre esas concausas, que habría que analizar mucho más detenidamente, entran, por ejemplo: la transformación de la vida de los testigos que encontraron plenitud de sentido para sus vidas en aquello que anunciaban; entra el contenido de lo anunciado por el testigo, en cuanto respuesta *ofrecida* a la expectativa humana del principio-esperanza a que antes aludimos; entra la unicidad de lo testimoniado, que merece atención por sí misma, en cuanto que nunca más, en ningún otro sitio y de nadie más (y a pesar de los paralelismos que todas las palabras y hechos de Jesús pueden tener en otros documentos de la historia) se ha dicho de alguien lo que se dice de Jesús al afirmar —en el sentido que hemos intentado explicar— que «resucitó como primicia de entre los muertos»; entra el hecho de que tampoco otras explicaciones de los hechos pascuales se imponen como libres de toda inviabilidad y cualquier explicación que se acepte se acepta también por una opción; entra por supuesto lo que Tomás llamaba «el instinto interior» de la gracia o el trabajo interior de la gracia en nuestro corazón; entra el hecho de la iglesia, con todas sus ambigüedades, con todas sus persecuciones y con todo su pecado que, a veces, la hace parecer a ella misma como su máximo perseguidor y el máximo enemigo de lo que debe anunciar: pero que así y todo está ahí, y hasta a veces parece renacer de sus cenizas en la fe de muchos creyentes. ¿Qué diríamos si, por ejemplo, dentro de dos mil años, de entre todos los ajusticiados durante la época del franquismo (desde Grimau hasta 1975) resultara que *uno* de ellos, el que sea, se ha mantenido en la memoria de los hombres y ha creado un movimiento de seguidores que sigue en pie, mientras todos los demás ajusticiados se conservan sólo en el olvido o en los archivos de los historiadores? ¿cómo explicar un hecho con esta extrañeza? Pues algo parecido ha ocurrido con Jesús: muchos más, muchísimos más que los que hubo durante el franquismo eran los pretendientes mesiánicos y los mártires zelotes que caían ajusticiados entonces casi diariamente; y lo último que pudieron pensar los verdugos de Jesús era que aquel hecho tuviera más trascen-

dencia que la ejecución de tantos otros que habían pasado y pasarían por donde él, para ser olvidados luego. ¿Por qué precisamente este hombre extraño de entre todos aquellos, ha perdurado en nuestra memoria y ha perdurado de la manera en que perdura? No lo sabemos.

Y así, este conjunto de observaciones, y otras más que podrían enumerarse, actúan en nosotros como las piedras que en un momento dado, o en una determinada posición, se ensamblan y construyen el arco que aguanta el edificio de la fe. Nos ocurre como a los discípulos de Emaús que —según afirman algunos exegetas— es una perícopa compuesta para explicar precisamente eso: cómo se llega a la fe. Y la respuesta viene a ser que no por datos o pruebas nuevas. Aquellos hombres saben lo mismo antes que después de creer. Ya antes de creer tienen todos esos datos de que Jesús era un profeta poderoso en obras y palabras, de que aquél es el tercer día, de que unas mujeres han visto el sepulcro abierto, de que los apóstoles así lo confirman... y *con todos esos datos* les parece que *lo más natural* es no creer, hasta el punto de que toman la determinación de marcharse. De repente, en un momento dado, ante un gesto o situación determinada (aquí el partir el pan) ocurre que todas esas piezas se les ensamblan, los datos se les sitúan en una posición en la que encajan todos y «construyen el arco» y ellos «ven» y de pronto se dan cuenta de que están creyendo, aunque en realidad Jesús ya no está entre ellos. Y entonces se ponen misioneramente en camino y *ahora* caen en la cuenta de que su corazón ardía ya antes cuando Jesús les explicaba las Escrituras. Pero antes no se habían dado cuenta.

Ensamblar los datos no quiere decir, por supuesto, responder a todas las preguntas. Al revés, ese tipo de fe precisamente es compatible con una ignorancia docta. Cómo resucitaremos —que es lo que le preguntaban los corintios a san Pablo— no lo sé ni seguramente puedo saberlo. Cómo se las habrá mi individualidad en una situación que no la aniquila pero sí la universaliza, es cosa que tampoco puedo saber, y siempre existirá el peligro de caer en imaginaciones que no son más que proyecciones de esta dimensión a la dimensión de la resurrección. Pero de una u otra manera, siempre deficientemente, podré siempre expresar lo que le confesaba a su mujer aquel pastor que se había pasado varios días luchando entre la vida y la muerte:

En estas últimas noches he examinado y repensado todo lo que sabemos y todo lo que se nos ha dicho acerca de lo que vendrá cuando lleguemos al fin. Y hay una cosa de la que estoy completamente cierto: *estaré a salvo.*

«Dios estaba en Jesús unificando al mundo consigo» (2 Cor 5, 19).

¿Qué ocurre tras la resurrección de Jesús?

Si tratamos de seguir narrando la historia que hemos ido recorriendo durante los días pasados llegaremos hoy a una especie de meta. Una meta que no excluye el que la historia continúe (inmediatamente voy a aludir a los problemas que se suscitan al llegar a esta meta, y que vuelven a desatar una nueva historia de reflexión). Pero sí una meta que corona toda la historia de estos días pasados. El trazado de la última etapa en esta especie de cristología genética nos viene dado por la frase del Nuevo Testamento que intitula este capítulo y que resume la confesión a que llegan aquellos hombres tras la pascua: que Dios estaba en Jesús, armonizando al mundo consigo (2 Cor 5, 19). El Nuevo Testamento dice «reconciliando»; pero no se trata meramente de una reconciliación en el sentido en que nos suena a nosotros la palabra (entre dos psicologías ofendidas), sino de algo más serio: entre dos ontologías diferentes. Por eso, en vez de reconciliar, traduzco por unificar o armonizar. Se trata pues, en esta última etapa, de la confesión de la trascendencia de Jesús, o lo que O. González califica con una expresión muy acertada como «la experiencia cristiana original: la vivencia de haber conocido a Dios». Aunque haya que añadir que ese conocimiento de Dios no ha tenido lugar meramente «en los cielos», sino en la historia ambigua y fracasada, provocativa y contagiosa de aquel hombre de nuestra tierra.

I. EL CONOCIMIENTO DE LA DIVINIDAD DE JESÚS

El hecho es que cuando ahora, desde la pascua, se vuelven los ojos a la vida de Jesús, se la ve toda ya no como extraña y ambigua, sino clara e iluminada y con todas sus piezas encajadas, como explicábamos en la charla de ayer: si Dios le manifestó como viéndolo su misma vida divina y, por tanto, como igual a sí, en la resurrección, es porque *antes* ya estaba en él, como razón de la interrogación que suscitaban la libertad y la solidaridad de Jesús. Y el comentario es lógico: ¡ahora sí que se entiende a Jesús! Ahora se entiende por qué ardía el corazón de los suyos durante toda su vida con él, se entiende por qué algo les llevaba a decir que no había otro lugar donde ir y que sólo él tenía «palabras de vida eterna». Esta es la conclusión a que lleva la pascua.

En esta deducción entra también la unicidad del hecho de la resurrección: si Dios ha resucitado de toda la historia sólo a Jesús (al menos en un sentido cronológico: como primicias sólo a Jesús) es porque sólo en Jesús se manifiesta Dios total y definitivamente. Y con esto tenemos ya expresada (aunque pueda expresarse con diversos grados de articulación) la confesión de la trascendencia de Jesús. Y tenemos textos suficientes en el Nuevo Testamento para poder afirmar lo que sigue: esa confesión de la trascendencia de Jesús no es algo exclusivamente tardío, de modo que pudiera ser *sólo* el efecto de un proceso de santificación. Es verdad que algo de este proceso se da, y que son muchísimos más los textos tardíos en que esa confesión se ha hecho explícita (basta con aludir como ejemplo al cuarto evangelio). Pero ya dijimos antes que los «grados de articulación» en la confesión de la trascendencia de Jesús, podían variar. Y tenemos además algunos textos de los más antiguos (y en alguno de ellos con clara alusión a la resurrección) en los que esa confesión se encuentra ya. Citemos como ejemplos Gál 4, 4 (Dios envió a su Hijo), el himno de Filipenses 2, 6 ss que es de origen arameo y anterior a Pablo, y que confiesa que Dios, al exaltar a Jesús le ha dado «el nombre sobre todo nombre» (es decir el nombre mismo de Dios ante el que «toda rodilla se dobla», etc.) y el comienzo de la carta a los Romanos que muchos exegetas consideran también como anterior a Pablo (y donde se habla del hijo de Dios «constituido Hijo según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos»). Gálatas es del año 56-57, Filipenses del 54-57, y Romanos del 58. Estamos pues en un período bastante anterior a la composición de los evangelios, en el decenio que sigue al *credo* de 1 Cor 15

comentado ayer. Y notemos que dos de esos textos son probablemente anteriores a la fecha de la carta en que aparecen. El mencionado proceso de mitificación se da, por tanto, como despliegue progresivo (¡y peligroso!) de la fe primitiva en la trascendencia de Jesús.

Pero esto significa también: la divinidad de Jesús es conocida desde la pascua. La piedad de la que procedemos ha solido pensar que ya antes de pascua las gentes que trataban a Jesús (al menos sus fieles) lo miraban como el Hijo de Dios. Y en los mismos evangelios hay pasajes que incitan a esa concepción. Pero esto no es así, aunque pudo haber sido así: Dios pudo haberse presentado durante toda la vida de Jesús más o menos en una forma como la que se nos narra en la trasfiguración y que suena a pospascual. Entonces su vida no habría sido ambigua pero tampoco habría sido como la nuestra, igual en todo menos en aquello que es la negación de lo humano y que el Nuevo Testamento llama el pecado. Y los pasajes de los evangelios que dan aquella impresión no quieren decir que ya antes de pascua las gentes le veían como el Hijo de Dios, sino que nosotros hemos de verle ya en su vida prepascual como el Hijo de Dios (cf. Mc 1, 1 y 15, 39). Esta es la intención de los evangelios: escribimos «para que creáis». Y ahí es donde concluye el acceso a Jesús.

II. LA SUTIL TENTACIÓN: HOMBRE Y DIOS, PERO «CADA COSA A SU TIEMPO»

Y aquí conviene que nos detengamos un momento a analizar una posible objeción, que rebrota y ha rebrotado constantemente a lo largo de la historia. Aceptemos que, después de la resurrección, aparece clara la divinidad de Jesús. Pero parece —o al menos nos lo imaginamos así nosotros— que la comunidad de creyentes se veía ante estas dos posibles opciones:

a) se confiesa la trascendencia de Jesús, pero sólo a partir de la resurrección: Jesús habría sido «hecho Dios», por así decir, en un momento dado: cuando Dios le resucitó levantándolo hasta su misma vida;

b) o bien: esa divinidad que se ha descubierto y confesado, se predica no sólo del Jesús resucitado, sino del Jesús terreno.

Y quizás nos parece que la primera opción era la más lógica o la única lógica. Y esta es la razón por la que este problema rebrota constantemente. Y sobre todo rebrota en épocas como la nuestra en las que se da un redescubrimiento del *hombre* Jesús.

Por eso lo toco aquí: sospechamos que todo es más fácil con la primera opción, que sólo ella permite salvaguardar la verdadera humanidad del Jesús terreno y su igualdad con nosotros, y que confesar su divinidad ya antes de la resurrección es proyectar la pascua a la vida terrena y no concederle al hombre Jesús sino, a lo sumo, una humanidad transfigurada. Y la historia del cristianismo muestra a veces cuán real es ese peligro (recuerden lo que dijimos el primer día al hablar del monofisismo latente y de la divinidad dictada).

Y sin embargo, la iglesia naciente se decidió por la segunda opción: la resurrección y la divinidad de Jesús significan que Jesús era Hijo de Dios ya antes de la resurrección. ¿Por qué?

Quizás matizando más deberíamos decir que la decisión no fue sólo por la segunda, sino por las dos: pues según varios textos del Nuevo Testamento aunque es verdad que Jesús era «ya antes» Hijo de Dios, es cierto también que «llegó a ser» o fue hecho Hijo de Dios. Pero en cualquier caso hemos de explicar por qué se incorpora también esa segunda opción a la respuesta, y se confiesa que el Jesús terreno era el Hijo de Dios.

Yo formularía así las razones que me parece que mejor dan cuenta de la opción de aquellos primeros testigos de la fe:

1. La primera atañe a lo dicho en otros momentos sobre la revolución en el lenguaje sobre Dios, y sobre el Dios conocido y experimentado en Jesús: el Dios amor. En Jesús aquellos hombres fueron llevados a decir algo así como que «Dios mismo ha vivido solidariamente nuestra vida». Y para ello hacía falta que Dios estuviera ya en el Jesús terreno reconciliando al mundo consigo. De lo contrario Dios no aparecería como solidaridad total, sino como mero poder, como «jugando con ventaja»: habría «afiliado» o divinizado al hombre Jesús cuando éste ya había bebido su cáliz, cuando la filiación ya no podía ser más que gloria, no cuando la filiación hubiera significado servicio y solidaridad. Y ciertamente tenemos indicios para afirmar que esta polémica entre la filiación como gloria o dignidad y la filiación como servicio o solidaridad se planteó claramente en la iglesia naciente. Es claro, sí, que la opción que hizo la iglesia era «la menos lógica», pero esa opción implicaba confesar (contra lo que habría dicho la «lógica» humana de los griegos) que Dios no se había desentendido en la cruz, que el aparente abandono no era mera tranquilidad o indiferencia sino «entrega» (otro término muy clásico del Nuevo Testamento).

2. La segunda razón afecta a lo que parece que hoy sabemos sobre la conciencia de Jesús. A pesar de su total humanidad, el

Jesús terreno había tenido una verdadera conciencia única de filiación divina, expresada en el *Abba*. (Insisto en que digo conciencia de filiación —mientras nosotros tenemos meramente fe en nuestra filiación— y no digo conciencia de divinidad, porque la conciencia es conciencia de la persona, no de la naturaleza: el término «conciencia de la divinidad» dicho de una naturaleza humana, es una contradicción). Y esta experiencia del *Abba* supone que ya en el Jesús terreno, su verdad última puesta a luz en la pascua, era su filiación divina. Y esta misma forma de argumentar vale respecto a la conciencia de la misión de Jesús (respecto al reino): si él no hubiese sido el Hijo de Dios, la interpelación y la demanda suscitadas por él, no quedaban satisfechas: habrían sido *realmente* blasfemas. Y Dios no podía ratificarlas en la resurrección, como no ratificará a nadie que pretenda que optando por él resolvemos nuestra suerte definitiva. La segunda opción, por tanto, aunque parezca menos lógica, era la que respondía mejor a la «ilógica de los hechos» vividos. Por eso fue la espontánea para la iglesia primitiva. Luego, cuando (como nos ocurre a nosotros) a Jesús ya no se le conoce desde su anonimidad interpretada en la pascua, sino desde su divinidad expresada en los evangelios, entonces, naturalmente, esa «ilógica de los hechos» se esfuma, y surge el peligro de caer en una de las dos «lógicas»: la de ver al Jesús terreno como «Dios paseándose por la tierra» (piedad católica) o la de verle como un simple hombre que *aún no* posee la trascendencia (reacción contra la anterior).

3. Y en tercer lugar, esa opción de la iglesia primera es la única que respeta verdaderamente la iniciativa salvadora de Dios. Si la resurrección es clave de intelección de toda la vida de Jesús, es porque nos lleva a la verdad más profunda de esa vida. Si Jesús resucitó y fue «divinizado» es porque había vivido y muerto como resucitado y como transparencia de Dios. Si Jesús resucitó como hombre universal, es porque había vivido como hombre para los demás. Pero si Jesús había vivido y muerto como gratuidad total, como entrega de sí (como «resucitado»), eso no está posibilitado si no es porque Dios estaba *ya* en él (cf. Heb 9, 14: «por el Espíritu de Dios»). Y pasando de lo ético a lo ontológico: nadie, ningún hombre puede llegar a ser consustancial al Padre, si no es porque el Padre le ha hecho previamente Hijo suyo en sentido pleno aunque histórico.

Con esto la iglesia se planteó un arduo problema, pues optó por la solución menos fácil. Ahora que, como decíamos, parecía concluir nuestra historia, surgen infinidad de preguntas: hay que ir articulando toda la riqueza del significado de esa trascen-

dencia de Jesús; habrá que explicar por qué no se la conoció antes y por qué Dios estuvo en Jesús con esa especie de anonimidad o ambigüedad que parecen lo más contrario a la divinidad; habrá que pensar qué significa esa divinidad de Jesús para el monoteísmo bíblico —que es irrenunciable para aquellos hombres— y cómo se compagina con él; y poco a poco, más lentamente, se irá entendiendo todo lo que significa esa divinidad de Jesús para una comprensión cristiana de lo que son las relaciones Dios-hombre.

Pero, aunque quedan abiertos todos esos y otros problemas, se ha conquistado una cierta meta que corona toda la historia que hemos ido recorriendo tan lentamente durante los días anteriores: *en Jesús de Nazaret Dios se ha dado a los hombres de manera personal, irrevocable, anónima e histórica.*

Esto supone que esa donación de Dios a los hombres (que solemos llamar la encarnación) es una dimensión personal (y, por tanto, mediadora por particularizada), universal, kenótica e histórica.

Sobre estos cuatro pilares se puede construir en realidad toda una síntesis cristológica, y así he intentado mostrarlo en el último capítulo de *La humanidad nueva*. Ahora en cambio nos vamos a fijar más bien en el último de los problemas que antes enumerábamos: el de las relaciones Dios-hombre; porque éste es, en realidad, el último de los problemas de toda la génesis cristológica que hemos descrito, y porque así preparamos el terreno para las charlas de los dos días siguientes.

III. LA VERDAD MÁS DIFÍCIL:

«ESTE HOMBRE ERA REALMENTE EL HIJO DE DIOS»

Confesar que aquel hombre encarnaba la total autocomunicación de Dios que nosotros, por llamar de alguna forma, denominamos Hijo o Palabra, obliga a dar razón de cómo lo divino y lo humano pueden ser pensados y afirmados simultáneamente. Pues no es nada evidente que esto sea posible, ni tampoco que sea posible explicarlo.

Naturalmente que esto supone (y aquí hay ya un primer acercamiento a la explicación que buscamos) que hay en el hombre una cierta condición de posibilidad para recibir ese don de Dios que es el mismo Dios. O con otras palabras: Dios puede dar su carácter absoluto al hombre, pero no a otra creatura del mundo; Dios pudo encarnarse en un hombre, pero no en otra creatura

del mundo. A esa condición de posibilidad del hombre es a lo que los antiguos llamaban la posibilidad de existir «enhipostasiado», con una frase que será muy profunda, pero de la que hoy ya no entendemos nada. Por eso la vamos a reformular con una frase que tampoco es que les vaya a resultar muy clara, pero al menos podremos intentar explicarla despacio a continuación. Y esta frase dice así: a la «diferencia» del hombre corresponde la «diferencia» de Dios. Ahora voy a ver si la aclaro un poco apelando a algunas experiencias elementales.

La «diferencia» del hombre. Se ha hablado infinidad de veces de que el hombre es un ser no-idéntico a sí mismo, siempre distante de sí mismo (e infinitamente distante), exterior o trascendente a sí mismo. De ello hacemos mil experiencias: el hombre será un ser más o menos limitado, pero es el único que *es capaz de darse cuenta de que es limitado*. Una vaca o un león están tan identificados consigo y con su mundo que no se dan cuenta de sus límites. El hombre sí. Y de paso piensen en la enorme importancia de esta afirmación: todo el esfuerzo por el tipo de hombre que pretenden conseguir nuestras sociedades imperialistas (USA, URSS y satélites de ambas) es el esfuerzo por un hombre tan identificado con su mundo que no se dé cuenta de sus límites: esa es quizás la mayor amenaza que pesa sobre el hombre de hoy... Pero volvamos a nuestro análisis: al darse cuenta de sus límites —y para darse cuenta de ellos—, el hombre, de alguna manera, los ha trascendido, se ha situado fuera de ellos. Este «darse cuenta» del límite es para el hombre causa de unos sufrimientos que desconocen la vaca o el león. Pero es también causa de que el hombre sea siempre superior a sí mismo, más grande (por consciente) que él mismo (que sus límites).

Por esta trascendencia, el hombre es también el único ser que es capaz de pensar sobre sí, de preguntarse por sí mismo o por lo que es el hombre. Más aún: prácticamente él *es* esa pregunta por sí mismo. Y en esa pregunta, otra vez, se sitúa fuera de sí mismo, se trasciende a sí mismo: una vaca o un león no se preguntan qué es ser vaca o ser león. Y, de nuevo, la capacidad de hacer esta pregunta o, más aún, la necesidad e inevitabilidad de esta pregunta es para el hombre causa de infinitos sufrimientos que el animal desconoce; pero es expresión y ejercicio de su autotranscendencia. No ser idéntico a sí mismo es fuente de dolor y de grandeza, y la historia de los humanismos modernos da infinitos testimonios de ello. El hombre es el ser a quien se exige *más* de lo que puede dar, que se pregunta *más* de lo que puede saber y que pretende *más* de lo que puede conseguir. ¿Quién dudaría de esto?

Pues bien, a ese «no ser idéntico a sí mismo» es a lo que he llamado la «diferencia» constitutiva del hombre. Y lo que decimos aquí es que a esa diferencia del hombre le corresponde otra «diferencia» de Dios, aunque opuesta. Y que esta doble realidad nos puede servir para entender algo de lo que significa la divinidad de Jesús. Tampoco Dios es idéntico a sí mismo, pero en sentido contrario al hombre. El hombre —podríamos decir— es así por ser esencialmente *eros*: sale de sí como búsqueda. Dios es así por ser esencialmente *agape*: sale de sí como donación, como ternura, como solidaridad, como comunicación de sí. Con lenguaje de la tradición teológica: el hombre es el *finitum capax infiniti*; pero esto sólo es posible porque Dios no es, sin más, el ser infinito de la teodicea, sino el *infinitum capax finiti*. Esta idea de que Dios no es, sin más, idéntico a sí mismo, aunque en un sentido contrario a como no lo es el hombre, es fundamental para la revelación y la comunicación de Dios que acontece en el hecho de Jesucristo. Como «Palabra» de Dios, Jesús se inserta en esa diferencia, *es esa misma diferencia humana pero que se ha llenado a sí misma y, al llenarse, se aclara*.

En ese ser constitutivamente diverso de sí, el hombre es, a la vez, el ser que pregunta por el hombre, es también la pregunta de qué es ser hombre y es el acto de preguntar qué es ser hombre. y al revelar la llenazón o la identidad del hombre consigo mismo como plenitud e identidad escatológicas, Jesús es, en eso y por eso, la auténtica donación de Dios. Esto supone que así como el hombre es el que pregunta, la pregunta y lo preguntado, así Dios es (como Padre) el que responde a la pregunta humana, es (como Hijo) la respuesta a la pregunta humana y es (como Espíritu) el hecho de responder a la pregunta humana. Notemos que, para el Nuevo Testamento, la divinidad de Jesús es inseparable del hecho del Espíritu Santo; y si nosotros no lo vemos así y nos parece que una cosa no tiene que ver con la otra, es señal de que no entendemos la divinidad de Jesús como la entendían los hombres que nos la anunciaron.

Y desde aquí quizás podemos empezar a comprender o a barbruntar lo siguiente:

— Dios estuvo anonadado en Jesús porque Dios se ha hecho respuesta a la pregunta humana haciéndose esa misma pregunta; y esa misma pregunta tal como la vivimos ya nosotros: sometida a todas las oscuridades y a los falsos caminos de respuesta que le ha abierto a esa pregunta humana, toda la inhumanidad (o el pecado) sembrada por el hombre a lo largo y a lo ancho de la historia;

— Dios se ha hecho respuesta asumiendo en su mismo ser la pregunta humana porque esa respuesta de Dios es la respuesta de la solidaridad, y por eso no la median el poder o la majestad, sino el amor;

— y de esta forma, también, la divinidad de Jesús no se relaciona con su humanidad como un segundo piso, sino que es esa misma humanidad sólo que trascendida a sí misma, como la respuesta trasciende a la pregunta aunque estuviese contenida en ella.

Con esto intentamos situarnos en aquel esquema que anunciamos programáticamente en la charla primera como condición indispensable para hablar de la divinidad de Jesús (cf. p. 22).

Y ahora una consecuencia que me parece muy importante para hoy; precisamente por eso, afirmar la divinidad de Jesús no es una especie de exclusivización o de circunscripción de Dios, como si tuviéramos la pretensión soberbia de poseerlo, a nuestro alcance y disposición (en eso han caído muchas veces los cristianos, tanto de derechas como de izquierdas). Afirmar la divinidad de Jesús es afirmar la solidaridad de Dios, afirmar que Dios mismo ha vivido nuestra vida. Esa solidaridad precisamente que le vuelve incontrolable por nosotros: y por eso el Cristo-Dios se universaliza en todos los hombres y en todos los desposeídos de la tierra, en el «a mí me lo hicisteis» de Mt 25, 31 ss. Afirmar la divinidad de Jesús no es pues una forma orgullosa de poseer a Dios, sino un reconocimiento humilde de la imposibilidad de poseerle, en Jesús. Afirmar la divinidad de Jesús es aceptar la revelación de que es posible la plena unión del hombre a Dios, porque Dios no «crece» sino que *es* al darse a los hombres, y el hombre no se aliena sino que se encuentra al unirse a Dios. Lo cual es así porque Dios es donación de sí, y el hombre es trascendencia de sí hacia el otro y hacia Dios. Esta «revelación» —que no es una revelación intelectual sino oferta y programa de vida— puede describir la salvación aportada por Cristo y válida ya aquí. En este sentido Cristo nos libera sobre todo de todos los falsos dioses (lo cual se relaciona con lo que antaño llamábamos liberar del pecado: pues todo pecado es en el fondo idolatría) y nos libera para la libertad al liberarnos para Dios (pues Dios es la Libertad).

Y si Dios y el hombre se relacionan en Jesús de esa forma, entonces parece claro que Dios y el hombre se manifiestan, en Jesús, como magnitudes no competitivas. Quizás sea verdad que el hombre no puede concebir a Dios sino como un rival, como alguien que le hace sombra: si ya en la experiencia que hacemos de cualquier otro hombre entra —aunque no sea el único— ese elemento de rivalidad, de celos o envidia, de alguien que puede desplazar-

nos o quitarnos sitio o hacernos sombra..., cuánto más habrá de entrar ese elemento en la idea que el hombre se hace de Dios, aunque pueda ir acompañado de otros elementos de admiración, atractivo, miedo, etc. Quizás es verdad que el hombre sólo puede concebir a Dios como un rival. Pero es cierto también que, al confesar la divinidad de Jesús, se quiso confesar y se proclamó precisamente lo contrario, y más aún supuesta la opción «menos lógica» por la que, como antes hemos explicado, se decantó totalmente la iglesia. Y en este sentido quizás hay que decir que todos los ateísmos de corte humanista, que nacen de esa especie de rivalidad, al cristiano le han de sonar un poco a Don Quijote luchando con gigantes inexistentes. Aunque a lo mejor fueran los creyentes en Dios los primeros en construir esos gigantes...

De hecho, la historia que sigue al Nuevo Testamento, y que he contado más extensamente en otra parte, en cuanto historia del esfuerzo por pensar y afirmar simultáneamente lo divino y lo humano —pues a eso obligaba la experiencia de Jesús y la confesión de fe en él, como hemos visto— se caracterizó por la aparición inmediata de una (o muchas) derechas que se pueden definir como «la afirmación de Dios a costa del hombre», y de una (o muchas) izquierdas que se pueden definir como «la afirmación del hombre a costa —o al margen— de Dios». En *La humanidad nueva*, intenté hacer una tipificación detenida de esas posturas porque creo que ayudan algo para caracterizar a otras muchas izquierdas y derechas. Igual que la respuesta que se dé sobre la afirmación de lo divino y lo humano en Jesús, vale paradigmáticamente para otras muchas dualidades (¡no dualismos!) con que nos encontramos en la vida.

No es cuestión de repetir aquí lo dicho allí, sobre todo porque no tenemos tiempo para aducir los datos y las conductas concretas en que se reflejan esas caracterizaciones de la izquierda o la derecha. Pero sí que podemos resumir a grandes rasgos que la derecha, por afirmar a Dios de esa manera —a costa del hombre—, falsifica a Dios y acaba perdiéndole, o le manipula y acaba engriéndose. En la historia irá a dar por ello en la huida o en el fanatismo. Y no es que «la derecha» no tenga su aparente razón: a Dios hay que afirmarlo en contra del pecado, a costa del mal; y muchas veces es bien difícil distinguir entre el pecado y el hombre. Pero esta dificultad vale también para la misma derecha que es igualmente pecadora; y esto es lo que ella parece olvidar. Y entonces, por la seguridad de tener a Dios de su parte, se dispensa muchas veces de la honradez intelectual, o de tomar en serio los proble-

mas del hombre, y vive de fórmulas repetidas y muertas que cree que la salvan, porque no ha entendido ni quiere entender los problemas a que intentan responder otras fórmulas. Por afirmar a un Dios sin el hombre afirma a un Dios sin sentido, y acaba por confundir la «locura de Dios» (1 Cor 1, 25) con su propia irracionalidad. Otras veces piensa que, como defiende a Dios todo le está permitido porque Dios la necesita: y así se cree autorizada a la intriga sin el más mínimo escrúpulo, y sin saber que, so capa de defender a Dios, se está defendiendo a sí misma con esas intrigas... O tiende a condenar y a eliminar a todos, y hasta parece desesperarse si ve que Dios no procede así. Y en resumen: por afirmar a Dios contra el hombre acaba por perder a Dios. Así tenía que ser, si es que, como dijimos al hablar de la vida de Jesús, el Dios cristiano no es accesible fuera del reino (y por tanto del hombre).

A su vez, la izquierda, por afirmar al hombre sin Dios, acaba por cerrarlo, abaratarlo y empequeñecerlo aun sin querer y, con ello, pierde también al hombre. Sus riesgos son entonces la autosuficiencia y, a la larga, la superficialidad. Por afirmar al hombre no desde Dios, acaba afirmándose a sí misma, confundiendo aquello que M. Legaut llama la «fe en sí mismo» y que todo hombre necesita para ser tal, con la seguridad en uno mismo, la autoimposición y el sentimiento de superioridad. Y es que, buscando afirmar lo humano, tiende a hacer de su riqueza humana o de su esfuerzo y de su estudio motivo para ironizar o despreciar, o gozarse del escándalo de los otros, perdiendo con ello el sentido de lo real, de los otros y de sus propios límites. Y finalmente, al chocar, se endurece y empieza a asimilarse a la derecha; y en ese purismo ideológico acaba pisando a las personas. No ha comprendido hasta qué punto era Jesús tolerante en la práctica, sin menoscabo de la radicalidad de sus posiciones. En resumen, por afirmar al hombre contra Dios, la izquierda acaba por confundir lo humano con lo natural, y así acaba por perder al hombre.

Puede que esta rápida caracterización valga también —*mutatis mutandis* y con toda la complejidad que supone la intervención de otros factores diversos — para otras mil posiciones con que nos encontramos en la vida. Pero repito que aquí sólo podemos hacer una pintura muy rápida y que todo lo dicho hay que verificarlo en la historia de la cristología, viendo actuar a ambas posiciones cristológicas. Esta rápida síntesis se quedará injustificada e ininteligible sin el análisis que ha llevado hasta ella y para el que he de remitirme a mi cristología.

También allí he intentado mostrar más extensamente que, frente a ambas posturas, la ortodoxia (que aquí ya no será meramente

ortodoxia o doctrina correcta, sino también *actitud* correcta: ortopraxis) no consiste precisamente en un «centro» o en una compenenda, que sólo es tibieza, sino que consiste en la totalidad. Dicho *cristológicamente*: lo que experimentaron de Jesús los testigos de la fe, no es que fuese en parte Dios y en parte hombre, sino totalmente Dios y totalmente hombre, «consustancial» al Padre y «consustancial» a nosotros. Todo lo uno y todo lo otro, aunque esto no parezca posible. Las soluciones «intermedias» no son lo enseñado por los testigos, sino la ulterior falsificación que nosotros hemos hecho de ello. Así como el Jesús histórico no era asimilable por el establecimiento saduceo, ni por el reformismo fariseo, ni por la revolución zelote, ni por la huida esenia, así también ahora lo específicamente cristiano no es asimilable ni a izquierda, ni a derecha, ni a centro. Lo específicamente cristiano es la totalidad, de modo que, en cada situación y momento dados, parecerá palabra cristiana aquella que más nos recuerde lo que hemos olvidado de esa totalidad. Y esa totalidad sólo es afirmada como apuesta en la fe, pues la armonía de los dos elementos afirmados no se la ve posible a nivel de experiencia inmediata. Pero quizás es que sólo en Jesús podemos aprender un poco qué es ser Dios y que es ser hombre. De ahí el peligro de querer entender a Jesús con nuestros conceptos de lo que es Dios y lo que es hombre, previos a él. Por eso polemizamos contra ello el primer día.

IV. CONCLUSIÓN: LA VERDAD COMO TAREA

Concretando un poco más, se puede decir como resumen de toda la reflexión secular sobre este problema que, aunque Dios y hombre no son lo mismo, en Jesucristo no se puede sino afirmar a Dios sólo en el hombre y afirmar al hombre sólo desde Dios. Y que esta solución es programática para toda la vida del cristiano. Pero esta solución es una tarea más que una «verdad»: la tarea de una existencia humana que es humana pero es imposible, porque es la existencia para los demás, la tarea de una horizontalidad del cristianismo para quien el lugar de encuentro con Dios no es la iglesia, sino la construcción del mundo: la iglesia sólo es la comunidad histórica de los creyentes, servidora y sacramento de esa ciudad a construir. Pero una horizontalidad que no es reductora porque sólo es vivida como gracia y como misterio.

Y la enorme dificultad de esa tarea no radica tanto en la distancia infinita entre Dios y el hombre (que, por así decir, Dios toma la iniciativa de salvarla) sino que radica además, para los

hombres concretos que somos nosotros, en el pecado instalado en la historia y entretelado con ella. Una de las tareas más urgentes para la nueva cristología es recuperar ahora, desde unas formulaciones que sean inteligibles hoy, la experiencia del pecado *original* como punto de referencia de la cristología.

Porque lo que, dicho de Jesús, es el problema del *simul Deus et homo*, trasplantado al hombre se convierte en la pregunta de cómo pensar y afirmar a la vez el *simul iustus et peccator* que constituye para mí una de las definiciones más ricas y más profundas que se han dado del hombre desde la experiencia cristiana como veremos otro día. El hombre es, a la vez, maldad y bondad, pecado y santidad. Es esclavo: tanto de su autoafirmación como de unas estructuras demoníacas. Pero es también un llamado a la gratuidad y al amor, y a configurar el mundo desde ellas. Y hay que mantener ambas cosas. De tal manera que: a) por un lado podamos afirmar la vigencia de Cristo ya aquí, pero *sin desconocer por eso la pecaminosidad humana* (lo que acaba por suscitar la pregunta de cómo puede Jesús ser el Cristo si el mundo está como está), *sino siendo lúcidos a la enorme capacidad que tenemos los hombres para el autoengaño*, y sabiendo que precisamente esa capacidad es la fuerza del pecado. Pero, b) a la vez, sin que la sensibilidad para el pecado humano nos haga de nuevo *relegar la salvación* puramente a otra vida, de modo que Cristo, en el fondo, no pinte nada en ésta como Cristo, y este mundo quede condenado al desprecio y al anatema.

La experiencia de Jesús como el Cristo, en cuanto es una experiencia de absoluta novedad en las relaciones Dios-hombre, nos lleva, por tanto, a un profundo aprendizaje sobre cada uno de ellos, a una verdadera revelación sobre el ser de Dios y sobre el ser del hombre. Al decir revelación no queremos decir «una doctrina» que el hombre pudiera aprender de una vez para siempre: Dios y el hombre seguirán siendo misterios siempre inabarcables y siempre nuevos y es sólo en una vida minuciosamente vivida desde la experiencia de Jesucristo donde se irá verificando ese aprendizaje sobre lo que es Dios y sobre lo que es el hombre.

Pero aun cuando no se trate de una doctrina sobre Dios y una doctrina sobre el hombre, si que es posible, en un momento dado, formular con provisionalidad y para ese momento, algo de esa imagen de Dios y de esa imagen del hombre que se nos revelan en Cristo y que están subyacentes —necesariamente— a toda cristología. Esto es lo que vamos a intentar en los dos capítulos que siguen.

APENDICE

LA IMAGEN DE JESUS DE NAZARET EN LOS DISTINTOS EVANGELIOS

Insistíamos durante la charla segunda en que la comparación de los distintos evangelios entre sí puede ayudar a comprender la libertad con que (unos frente a otros, y no meramente frente a los hechos) manejan los datos con que trabajan, desde una determinada teología o desde una determinada experiencia de Jesús. Y dijimos entonces que esto podía resultar iluminador para comprender el género literario de los evangelios.

Y ahora, una vez hemos obtenido una cierta imagen de Jesús que intentamos anclar en los hechos, puede ser el momento de concluir con una palabra que nos haga ver cómo esa imagen se filtró y se refractó a través del prisma de cada uno de los cuatro evangelistas. Es una palabra que proviene, más que de un estudio científico y minucioso, de mi propia lectura despreocupada y de lo captado o vivido en esa lectura. Pero puede servir como introducción a esa lectura separada que recomendábamos en la charla segunda. Y puede servir también de matiz diferenciador a lo que este capítulo ha narrado en forma sintética y unificante.

Si, tomando los evangelios como una especie de biografía novelada, yo tuviese que poner un título a cada uno para presentarlos al Planeta, los intitularía más o menos así: Marcos: *El fracaso de la libertad*. Mateo: *El esperado que destruye las esperanzas*. Lucas: *El germen de Dios en la historia*. Y Juan: *La gloria de Dios en la solidaridad con lo débil*.

Marcos es el evangelista de la filiación (= libertad) en la anonimidad (= fracaso). Su Jesús es una figura indefinible para el ambiente en que nace: provocadora y libre a la vez. El drama de su evangelio es que la provocación que suscita triunfa sobre la libertad que ofrece. Y triunfa porque para Marcos sólo hay una manera de «comprender», de «ver» lo que esa libertad significa, y es la praxis de esa libertad, la ortopraxis, no una mera ilustración teórica sobre ella. Desde la ortopraxis se puede llegar a comprender la libertad de Jesús como filiación divina. Desde fuera de ella esa libertad es condenada y destruida y se realiza como filiación en la anonimidad. «Comienzo del evangelio de Jesús Hijo de Dios» y «verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» son prácticamente la primera y la última frase del evangelio y las dos únicas veces en que aparece expresada la filiación de Jesús. Entre medio de ellas se extiende la vida de Jesús como anonimidad de esa filiación, que ahora no tiene nombre pero que está presente en esa libertad provocadora y que exige de nosotros el que sepamos «ver», haciendo casi obsesivo para Marcos el tema de la incompreensión de los discípulos.

De Mateo se ha dicho muchas veces que escribe para judíos, y que su visión de Jesús gira alrededor de goznes veterotestamentarios: el nuevo Moisés, el verdadero Israel, el que cumple las promesas... Mateo es el autor que más profecías cumplidas cita; se dice que ha estructurado su evangelio en cinco grandes secciones que podrían corresponderse con los cinco libros del Pentateuco. Todo este enmarcamiento veterotestamentario permite hablar del Jesús de

Mateo como el Esperado. Pero a la vez, Mateo es el evangelista que trae más numerosas y más fuertes polémicas con los judíos. Su evangelio no es, sin más, una «adaptación» al judaísmo. Todos sus elementos adaptadores (como quizás la cláusula del divorcio) son elementos concretos en un marco mucho más amplio que es de ruptura: «se os dijo pero yo os digo», «ay de vosotros escribas y fariseos»... En esta ruptura Jesús ha destruido verdaderamente las esperanzas y por eso muere de forma tal que el pueblo asume la responsabilidad de su muerte: su sangre caiga sobre nosotros... Y es en esta responsabilidad que el pueblo creía poder asumir con tanta seguridad y tanta tranquilidad (porque aquel hombre destruía sus esperanzas) donde el pueblo se ha destruido a sí mismo.

De Lucas se dice que es el primer autor del Nuevo Testamento que ha abandonado la espera inminente escatológica y se ha enfrentado con la historia. En una parusía que no llega, y que junto a su *ya* ha marcado su *todavía no*, la historia se convierte precisamente en un *ir llegando* y la venida se convierte en ese «germen de Dios» que Lucas detecta en la historia: ese germen de Dios es la bondad y, por eso, Lucas es efectivamente el evangelista de la bondad de Jesús, el que señala todos los trazos psicológicos de esa bondad, primero en la persona de Jesús y luego en el sentido social de la historia como fraternidad e igualdad. Lucas es el evangelista de las parábolas de misericordia, como se las llama, y es a la vez el evangelista de lo que hoy llamaríamos «justicia social»: el del comunismo de las primeras comunidades cristianas, el de las terribles maldiciones e imprecaciones a los ricos, el de parábolas como el buen samaritano y Epulón y Lázaro. Los fariseos de Lucas no se enfadan con Jesús (como los de Mateo) porque destruye su judaísmo sino «porque aman el dinero» (16, 14). Y entre esa bondad de Jesús y ese sentido social del evangelio de Lucas, hay evidentemente una continuidad: una continuidad que viene dada por la noción lucana del Dios presente como Padre en Jesús y presente como Espíritu en la iglesia: el Dios que derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, el que despide vacíos a los ricos y colma a los hambrientos... Si Dios es así, entonces necesariamente, Jesús es así y la iglesia en la historia *ha de ser así*.

Juan es muchísimo más complejo, y hay infinidad de discusiones sobre él. Pero quizás está perfectamente resumido en una frase suya, con tal que la tomemos entera y no nos quedemos sólo con uno de sus dos miembros: «la autocomunicación de Dios se hizo debilidad humana, y vimos su gloria». En ese descubrir la gloria, la majestad de Dios en la miseria humana está la teología de Juan: porque cuando se descubre la gloria en la debilidad, es que se ha descubierto la gloria como solidaridad. Y esta es precisamente la definición que Juan dará de Dios: Dios no es majestad, sino entrega, amor. Y por eso su gloria no está en el brillo del poder y la majestad sino en la presencia débil del amor solidario. Desde esta intuición, Juan recupera todo el lenguaje religioso y lo aplica a Jesús, pero transformado por ese presupuesto. Su Jesús parece entonces el más divino y el menos humano de los cuatro evangelistas. Pero lo que nos quiere decir con ello Juan no es que Jesús fuera tan poco humano, sino que el evangelista está ejercitando (y ejercitándonos a nosotros en ello) el ver la gloria de Dios en aquel que era «hecho carne», «hecho debilidad humana». Por eso será también un evangelio obsesionado por el tema de la fe en Jesús: se ha escrito «para que creáis» pero a la vez sabe que la fe en Jesús es exclusivamente la «obra de Dios» (6, 29) y que nadie llega a Jesús sino porque le ha llevado el Padre. Y este llegar a Jesús se convierte literalmente en un «tragarse a Jesús» (cf. 6, 50) hasta el extremo de que aprovechará ese juego de palabras para derivar de ahí la eucaristía. «Tragarse» a Jesús es ver y reconocer la gloria de Dios en su donación hecha «carne» débil. Y esa es la dificultad última de la fe.

De acuerdo con esta rápida introducción, Marcos daría a Jesús sobre todo el título de Hijo. También el Jesús de Juan sería «el Hijo» aunque en un sentido algo distinto al de Marcos, y, en ambos casos distinto a una idea *general* de filiación divina: Hijo en la anonimidad e Hijo por la solidaridad. El Jesús de Mateo merece el título de mesías, pero luego de haberlo rechazado, luego de no haberlo tenido, que es lo que parece que sucedió en realidad. Y Lucas daría a su Jesús el título de salvador que quizás, a la luz de lo que hemos dicho de él, se entiende ahora mejor. Puede que si Pablo hubiese escrito un evangelio, nos saliera como balance de él el título de Señor para Jesús, pero Pablo ya no lo escribió... En cambio, el haber respetado en nuestra comparación el orden de antigüedad de los diversos evangelios (que no coincide exactamente con el del Nuevo Testamento) creo que nos permite caer en la cuenta de otra importante diferencia que se da entre ellos: ordenados *cronológicamente*, el primer evangelio (Mc) es el evangelio de la *fe*, de la divinidad oculta de Jesús. El segundo (Mt) es el evangelio del «verdadero pueblo» o del verdadero Israel, es decir, el evangelio de la *iglesia*. El tercero (Lc) es el evangelio del significado de la vida e historia de Jesús para los creyentes, es, si se quiere, el evangelio de la *praxis*. El cuarto es el evangelio de la divinidad ya manifiesta de Jesús, y por eso se le llama evangelio de la *escatología* realizada o anticipada. Naturalmente que todas estas caracterizaciones no son, ni mucho menos, exclusivos. Pretenden ser sólo guías de lectura. Ahora les toca a ustedes intentar una lectura de los diversos evangelistas con esta sencilla introducción, y probar a ver si efectivamente «funciona».

¿Qué Dios se nos revela en Jesucristo?

Hablar de Dios es siempre un poco blasfemo o un poco idólatra. Siempre tiene algo de tomar el nombre de Dios en vano. Y además es siempre una empresa inútil, pues no consigue hablar sobre Dios, sino sólo sobre un ídolo, sobre una falsa imagen de Dios. Santo Tomás decía que la última palabra que el hombre puede pronunciar sobre Dios consiste en afirmar que son mentira todas sus palabras anteriores, aun las más profundas, o que no ha dicho nada con ellas.

Por otro lado, no es sólo la absoluta trascendencia de Dios lo que dificulta el lenguaje sobre él, sino también el pecado del hombre. Los hombres no pueden concebir a Dios sino como *superior*. Y una vez visto Dios como superior, el hombre recae fatalmente en la mezquina actitud que adopta ante todos los poderes: la actitud servil: congraciarse a Dios, agradarlo para tenerlo de su parte, ponerlo en el propio bando y contra los propios enemigos, convertir la superioridad de Dios en un arma en favor propio... he aquí el pecado de toda actitud religiosa, ya desenmascarado por Pablo en la carta a los Romanos. En este sentido, debemos decir bien tranquilamente que las críticas de los marxismos a la religión tienen mucha verdad: los hombres de una clase se han servido de la religión para «tener razón» contra sus enemigos de clase, y encubrir así la imposición a que les someten. Por eso es tan peligrosa la utilización por parte de la iglesia del argumento del ateísmo contra los marxistas. Y sin embargo debemos añadir, con la misma tranquilidad, que esas críticas marxistas no recaen sobre el hecho mismo de Dios, sino sobre el hombre religioso (por eso, más tarde, se ha podido decir lo mismo del marxismo: que constituye el moderno opio del pueblo, y que es la cobertura

ideológica que enmascara y justifica situaciones de gran opresión. Y también eso es verdad: sólo que esa crítica no afecta tampoco al marxismo sino a los hombres marxistas).

Por todo esto se comprende también cómo, en teoría, una liberación de Dios puede suponer a veces (en un principio al menos) un motor para amar a los demás: liberado del superior, el hombre se siente libre de la necesidad de congraciárselo, de que le dé la razón que le disputan los otros, de atraerlo al propio bando.

Y, en este sentido, es igualmente cierto que la crítica de la religión empieza ya con el cristianismo mismo. No sólo con Romanos 2-3 sino con Jesús quien, pese a su experiencia de cercanía de Dios y pese a ser definible como el Obediente, nunca tuvo para con Dios la actitud servil, y enseñó a los suyos a no tenerla. ¡Ojalá la iglesia sepa seguir enseñando eso!

A pesar de todo lo dicho, puede que hoy más que nunca sea necesario hablar de Dios, no para envasar o encerrar en alguna palabra al que «no cabe ni en los cielos», sino para decirle al hombre algo sobre sí mismo, para descubrirle la dimensión más válida y más periclitada de su ser hombre, la dimensión que nuestra sociedad capitalista amenaza con eliminarle, hasta hacerle creer que al liberarse de esa dimensión se libera *como hombre*, cuando en realidad sólo se libera *de su ser hombre*. Pues el tipo de robots unidimensionales y contentos que nuestra sociedad es capaz de producir, casi no tienen de hombres más que el nombre.

I. NORMATIVA BÍBLICA PARA HABLAR SOBRE DIOS

La enorme dificultad de este intento necesario nos impone en primer lugar el máximo respeto al lenguaje bíblico del Nuevo Testamento que es el testimonio privilegiado sobre Jesucristo. Y el Nuevo Testamento nos da en este caso un consejo fundamental: a Dios nadie le ha visto nunca, pero el Unigénito que vive junto al Padre nos lo ha narrado. Es decir: de Dios no se puede hablar como de un objeto, como de algo que se ha visto y, al verlo, se posee. De Dios no se puede hablar como Él es en sí; sólo se puede hablar de sus obras, sólo se puede *narrar* lo que ha hecho, y dejar que en esa narración se trasluzca algo de Dios. El lenguaje sobre Dios, que de esta manera debería hacerse infinitamente modesto, infinitamente sencillo e infinitamente respetuoso, se convierte así en el último capítulo de una teología narrativa.

Y ese principio del Nuevo Testamento está en continuidad con otra característica del lenguaje veterotestamentario, que cons-

tituye lo más diferenciante del Antiguo Testamento frente a todo otro lenguaje sobre Dios de los que han aparecido en la historia de los hombres, y que constituye el balance de toda una evolución en la que el Antiguo Testamento no sólo desmitifica a las religiones circundantes sino que se va purificando y desmitificando a sí mismo. Podemos decir que tampoco hay acceso al Dios veterotestamentario por la línea de la contemplación, sino sólo por la línea de la audición; no a través de la imagen sino de la palabra. A la imagen la vemos, la captamos y, de esta manera, la poseemos y la integramos en el horizonte de nuestro mundo; mientras que por la palabra somos interpelados, nos posee ella, queda exterior a nosotros y nos saca de nuestro mundo. En este «ser poseídos» se da la posibilidad de acceso experiencial a Dios, en contraposición con todas las demás cosas que el hombre puede experimentar al poseerlas.

Y esa interpelación a que nos somete la Palabra es, para el Antiguo Testamento, doble: es llamada a *salir de sí* y a *saberse amado*. Intentar amar es salir de sí, aceptando al «otro» como a sí mismo y sobre ello se dice en la Biblia que conocer a Dios es practicar la justicia. Saberse amado es realizar esa salida de sí con confianza, con sensación de ser acogido, con «fe», no meramente como efecto de un imperativo ético, en cuya realización todavía puede el hombre buscarse sutil y profundamente a sí mismo y no acabar de salir de sí. Al Dios veterotestamentario no hay pues acceso a través de argumentos o sacrificios, sino a través de esa doble experiencia de justicia y de confianza *incondicionales* que responden a la «misericordia y fidelidad», los dos adjetivos ya clásicos con que el Antiguo Testamento describe a Yahvé, y que el Nuevo Testamento ha utilizado para explicar lo que se nos reveló en Jesucristo: «Moisés sólo logró dar una ley, la “misericordia y la fidelidad” nos han sido donadas por Jesucristo» (Jn 1, 17). Doble experiencia que, a su vez, empalma con la bipolaridad reino-*Abba* que ya señalamos como típica de Jesús.

Huelga decir que, a la luz de todo esto, no sería ocioso preguntarse cuántos de aquéllos que hablan de Dios (y lo utilizan a lo mejor como un arma para tener ellos razón) creen de veras en el Dios bíblico. Y digo que no sería ocioso porque precisamente la consecuencia que de lo dicho se deriva, para el Dios del Antiguo Testamento, es que su gran interés diferenciador no radica en distinguirse del ateísmo, sino en distinguirse de la idolatría. Esto quiere decir que de Dios es mucho más enemiga la falsa imagen que la negación pura (con tal de que sea verdaderamente pura). Pensamos quizás que esa actitud veterotestamentaria ya no tiene

aplicación para nosotros porque nos imaginamos que el ídolo es meramente un muñeco de barro o de madera y nosotros ya no fabricamos esas cosas ni menos las llamamos Dios. Pero no es así: idolatría significa propiamente *adorar lo que se ve*; y sorprendentemente reincidimos con ello en lo que acabamos de decir del acceso a Dios no por vía de la imagen y de la visión, sino por la audición y la interpelación. Y lo que nos revela el Dios bíblico en su polémica con la idolatría es que todos los hombres somos idólatras, que esa es nuestra mala raíz más profunda, que, como decía Lutero, el hombre puede definirse negativamente como «el ser que fabrica ídolos», y esto vale aunque no los llamemos Dios, y hasta para el que dice que no cree en Dios. Tendemos imparablemente a adorar lo que se ve y esta es una de las profundas raíces de nuestra inhumanidad: adoramos el dinero, nos adoramos a nosotros mismos, adoramos el sexo o el partido, o la patria, o nuestra idea de la revolución, o al papa o a una imagen de María. Es igual. El objeto de la adoración es lo de menos, porque de lo que se trata, y lo que importa combatir, es de la actitud idolátrica. Aprender a no adorar nada de lo que se ve, sin dejar por eso de amarlo, es uno de los más difíciles aprendizajes humanos. Y aunque pensamos lo contrario, quizás no hemos avanzado mucho en esto con respecto a los hombres primitivos: nos creemos más cultos pero puede que sólo seamos más inconscientes o más sutiles que ellos en nuestra idolatría.

II. EL DIOS QUE SE MANIFESTÓ EN JESÚS

Bien, todo lo dicho sería para mí aquello del Antiguo Testamento que perdura a través de la revelación de Dios en Jesús. Es decir: la *forma* de hablar de Dios: por sus obras, y por esa obra que las describe a todas: la llamada y la promesa al hombre. Pero en Jesús acontece también una novedad y hasta una cierta ruptura con el Antiguo Testamento. Si dijimos que la vida de Jesús se había convertido en una polémica sobre Dios con sus representantes «oficiales», esto quizás signifique que en todo el hecho de Jesús hay una cierta puesta del revés de la imagen de Dios, incluso de la veterotestamentaria. Ahora, pues, debemos intentar acercarnos al Nuevo Testamento, conservando lo que llevamos adquirido y, sobre todo, tratando de hablar, como establecimos al principio de esta charla, de manera «narrativa», es decir, describiendo cómo Dios actuó en Cristo. También creo que, para ser lo menos subjetivos posible, el punto de referencia de nuestro lenguaje no debe-

ría ser tanto lo que Dios es en sí, cuanto lo que el Nuevo Testamento dice, y lo que esto supone para la experiencia de nosotros mismos como hombres y como historia humana. Con estos puntos de referencia podríamos hablar del Dios «que entregó a su Hijo», del Dios «que resucitó a Jesús» y del Dios que «amó al mundo» y «está por nosotros». Las tres expresiones son del Nuevo Testamento y a través de ellas accedemos a una comprensión de nosotros mismos y de nuestra historia como autonomía del mundo, como razón para la esperanza y como experiencia de un amor nuevo. La primera nos pedirá la fe y las otras dos completarán ese tríptico de actitudes, que la tradición cristiana llamó con sorprendente acierto «teologales». Estas son las tres cosas más importantes que yo quiero decir sobre el Dios que se nos reveló en Jesús: el Dios entregado, el Dios Espíritu y el Dios amor.

1. El Dios entregado

Hablar de un Dios «a merced del hombre» parece a primera vista lo más inepto y absurdo que se pueda decir sobre Dios. Y sin embargo algo de eso se nos revela en Jesús. El Nuevo Testamento ha intentado perfilar o matizar esa afirmación tan extraña, de modo que entendamos que Dios no está a merced del hombre porque el hombre sea más fuerte que él, sino porque él se entrega a los hombres, o entrega algo de sí que, con la palabra menos torpe que hemos encontrado, llamamos su Hijo. Dios se define, pues, en primer lugar, como «aquél que entrega a su Hijo»: «el que ni siquiera escatimó darnos a su propio Hijo sino que nos lo entregó» (Rom 8, 32), el que «tanto amó al mundo que le entregó a su Hijo» (Jn 3, 16). Encontrar estas dos frases tan iguales en dos mundos teológicos tan distantes geográfica, cronológica e ideológicamente, como el paulino y el joanneo, es una cosa bien extraña. Una extrañeza que nos remite a algún rasgo muy original del acontecimiento que llamamos Jesucristo.

Y la extrañeza de esa coincidencia entre Pablo y Juan se agudiza por la extrañeza de su disidencia respecto de la literatura religiosa de la humanidad. Permítanme que les lea un texto muy conocido y que pone esto de relieve:

La proposición de que Dios entrega a su Hijo es uno de los dichos más inauditos del Nuevo Testamento. Tenemos que entender el «entregar» en sentido estricto, sin suavizarlo en «envío» o «regalo». Aquí ocurre lo que Abrahán no necesitó realizar. Cristo es entregado por el Padre a todos los poderes de la perdición, sean éstos el hombre o la muerte. Con

palabras de la dogmática antigua se podría decir: la primera persona de la divinidad arroja y destruye a la segunda. Aquí se expresa la *theologia crucis* con una radicalidad insuperable¹.

Lo inaudito de esta proposición, que tenemos que penetrar un poco más aún, se destaca no sólo frente a nuestra idea espontánea de Dios, sino incluso frente a toda la revelación veterotestamentaria, hasta el extremo de que la terrible pregunta que se ha hecho célebre en nuestros días: si es posible hablar de Dios después de Auschwitz, es en realidad una pregunta vieja: la pregunta de si es posible hablar de Dios después del Gólgota. El texto que he citado alude ya, como a algo paradigmático, al caso de Abrahán; pero creo que puede ser útil ampliar más esta contraposición con la idea veterotestamentaria de Dios. Tenemos además un escrito del Antiguo Testamento que nos resulta muy práctico para hacer esta comparación: me refiero al libro de Daniel. Allí se habla del Dios que han de vivir los judíos, no en la situación de «cristiandad» del pueblo establecido en Palestina, sino en una situación como la nuestra, en Babilonia, en un mundo pluralista, hostil quizás, paganizado e indiferente. Y el primer dogma de esa teología es la seguridad de que Dios, en esta vida, nunca abandona a los que creen en él.

Ya en el capítulo primero nos encontramos con tres muchachos judíos obligados a hacer algo que tienen prohibido por su ley: comer unos manjares que ellos consideran contaminados. Los judíos se niegan y piden al jefe de la corte que los dispense de ello; éste teme porque «si el rey mi señor os ve más flacos que vuestros compañeros me juego la cabeza». La respuesta confiada de los muchachos es: vamos a hacer la prueba durante diez días. Déjanos comer sólo los alimentos permitidos por nuestra ley. Luego compara nuestro aspecto con el de los demás, y trátnos según el resultado. «Al cabo de diez días tenían mejor aspecto y estaban más gordos que los jóvenes que comían de la mesa real» (Dan 1, 14). Dios vela por aquél que le obedece confiadamente.

Poco después Nabucodonosor obliga a todos sus súbditos a postrarse ante una estatua suya, lo mismo a que hoy siguen queriendo obligar todos los poderes, en cuanto se consideran salvadores. Los jóvenes judíos se niegan y son arrojados al horno. Pero Dios vela por los justos que le son fieles: el fuego no les afecta y Nabucodonosor termina confesando: «Bendito sea ese Dios que envió un ángel a salvar a sus siervos que, confiando en El,

1. W. Popkes, *Christus traditus*, 286 ss.

desobedecieron... porque no existe otro Dios capaz de librar como ése» (3, 28-30).

Lo mismo ocurre con Daniel a quien, para desbancarle, le tienden sus colegas la trampa de obligarle a orar a Darío; Daniel se niega públicamente y es arrojado al foso de los leones. Estos sin embargo no le atacan, Daniel sale vivo del foso, en el que son arrojados sus calumniadores, y Darío reconoce que «el Dios de Daniel salva y libera» (6, 28).

Más adelante nos encontramos con la historia de Susana, inocente y sometida por dos poderosos a un chantaje de los más habituales: o te acuestas con nosotros o te calumniamos. Susana, sin salida, acepta no obstante la difamación antes que la claudicación. Cuando va a ser condenada, Daniel sospecha algo, interroga por separado a los dos acusadores, les coge en mentira y la salva. «Entonces toda la asamblea se puso a gritar bendiciendo a Dios que salva a los que esperan en él» (13, 60).

Cuando uno es fiel, Dios acude a salvarlo. Esa misma lección intenta dejar todo el libro de Tobías. Léanlo si no, si tienen tiempo, cuando lleguen a casa: Tobías se carga de contratiempos por obedecer a Dios y dar limosna, hasta el extremo de que su propia mujer le echa en cara su desastre: «¿Dónde están tus limosnas y tus obras de caridad? ¡Ya ves lo que te pasa!». Pero Dios vela por el justo y no le abandona: poco a poco los problemas de Tobías se van solventando, por una combinación de pequeñas casualidades, detrás de las cuales está «la presencia» de Dios. Y Tobías termina cantando: «Si os volvéis a Dios de todo corazón y con toda el alma, siendo sinceros con El, El volverá a vosotros y no ocultará su rostro» (13, 6).

Siempre es la misma lección la que se le predica al israelita que vive fuera de su ambiente: no temas, cuando uno es fiel, Dios acude a salvarlo y no le oculta su rostro.

Pues bien, esta profunda convicción veterotestamentaria es la que, en buena parte, al nivel al menos de lo palpable, queda puesta del revés por el lenguaje de la «entrega» del Hijo. Dios no solamente no acude a salvar al Justo, sino que le entrega; y el justo no encuentra el «rostro» de Dios sino su silencio que suena a abandono. Y no sólo al justo, sino a su propio Hijo. Los judíos parecían tener razón cuando al pie de la cruz decían: acuda Dios a salvarle y creemos en él. En esta frase hay una apelación a toda la religiosidad judía veterotestamentaria. Y como respuesta a ella, inmediatamente a continuación de ella según la construcción de Marcos-Mateo, Jesús sólo puede decir: Dios mío ¿por qué me has abandonado? (cf. Mt 27, 43. 46 y Mc 15, 32.34).

Dios no ha enviado un ángel a salvar a su Hijo, como con los muchachos en el horno; no libera al inocente como Susana; ha ocultado su rostro... También en el pasaje de las tentaciones, el diablo parece argüir desde una determinada concepción (veterotestamentaria) de Dios como protector de los suyos, que Jesús rechaza.

Estamos aquí ante algo que es terriblemente serio para nuestras vidas: ahora comprendemos quizás lo inaudito de la proposición de la entrega del Hijo, y comprendemos también lo insuperable del escándalo de la cruz para un judío piadoso. En adelante, ya no podemos hablar de Dios sin incluir en nuestro lenguaje este silencio misterioso del abandono. Quien quiera creer en Dios, no deberá contar con el destino de Daniel o de Tobías, sino quizás con el destino de Jesús. Y esto significa: el absurdo del dolor y de la injusticia no es un obstáculo que haya que iluminar o resolver primero, para creer luego, dando razón de él; sino que es en el seno de ese abandono como se cree en el Dios de Jesús.

Y sin embargo, cuando el Nuevo Testamento sustituye la expresión del *abandono* por la de la *entrega*, nos está diciendo que aquel incomprensible silencio de Dios ante el destino injusto y cruel de Jesús, no era sólo un escondimiento de Dios, sino una revelación, una manifestación de Dios: en él se revela Dios como aquel que está a merced del hombre en la historia, de modo que, como escribimos en otro lugar, en adelante ya no tiene ni sentido el preguntar por qué Dios no interviene en las grandes calamidades de la historia (como Vietnam o Biafra) supuesto que ni siquiera «intervino» en la muerte de su Hijo. Que no tenga sentido la pregunta no quiere decir, por supuesto, que tenga respuesta: sólo quiere decir que, en adelante, ya no es Dios el llamado a evitar el sufrimiento del hombre, sino que el hombre es el llamado a evitar el dolor de Dios en la historia. Porque en el drama de Jesús surge la revelación de lo que significa esa no intervención de Dios: significa entrega del Hijo por el Padre y, más genéricamente, entrega del justo y del fiel por aquel que le ama. Y esa entrega evidentemente la «sufre» también el Padre. Y en ese sufrirla se nos vuelve a revelar Dios como aquél que está «a merced de los hombres»; y este «estar a merced» es la condición de posibilidad de que luego el Nuevo Testamento pueda ver el dolor de la historia como dolor hecho a Dios: Saulo cae del caballo por la revelación de que no estaba persiguiendo a los hombres sino «a mí», al Señor. Y el evangelio de Mateo generalizará esta experiencia paulina en la frase que todos ya conocemos: «a mí me lo hicisteis». Esta frase del célebre pasaje sobre el juicio final no es meramente una forma piadosa de motivar moralmente, sino que es primaria-

mente una revelación sobre Dios: nos dice que Dios es de tal manera que se me puede hacer accesible (¡se me hace accesible!) en el dolor del hombre y sin que yo mismo lo sepa. *Dios es de tal manera que no intervendrá en el mundo para cambiar la acción del hombre: lo único que hace (o la única forma en que interviene) es aceptar el someterse a las consecuencias de esa acción humana.* De esta manera el dolor del mundo es dolor de Cristo («a mí me lo hicisteis»), pero es también dolor del Padre por la entrega o por la pérdida de los suyos. Y por esta línea de reflexión hemos de llegar a entender, contra los judíos al pie de la cruz, que Jesús no bajó de la cruz, no *a pesar* de ser el Hijo de Dios, sino precisamente *porque* lo era.

Lo que se deriva de esta «entrega» de Dios, para nuestra visión de nosotros mismos y de la historia, es una comprensión de la total autonomía de la historia: la historia está totalmente en manos del hombre y Dios ha aceptado someterse a ese poder dado al hombre, de modo que, en adelante, la «ausencia» de Dios en la historia no es lejanía, sino cruz o, con lenguaje más neotestamentario: es presencia «anonadada». Algo así como el enfermo o el moribundo que agoniza a nuestro lado, no está lejano a nosotros aunque nos parezca ausente por su mismo dolor. La historia está totalmente en manos del hombre. Aquí es ocioso discutir ahora si existe algún tipo de intervenciones «especiales» de Dios en la historia, en el sentido de lo que llamamos milagros. Es suficiente con que digamos que el milagro, o la intervención «especial» de Dios, nunca será para *arreglarnos* la historia (como lo esperan todos los amantes de apariciones, en cuyo descargo hay que decir que, dentro de su inmadurez, lo único que hacen es ser lógicos hasta el final, con una determinada imagen religiosa de Dios). Si se produce esa determinada intervención «especial» de Dios será sólo para darnos un *signo* o una esperanza; pero la historia sigue estando totalmente en manos del hombre. La autonomía de la historia es total; lo único que ocurre es que, dentro de su totalidad como autonomía, esa autonomía adquiere un significado propiamente *teológico*: la autonomía del mundo y la historia es real, pero en ella, paradójicamente, no está en juego *sólo* el mundo y la historia. Y por este significado teológico, la autonomía del mundo y de la historia no excluye la posibilidad de vivir a Dios o de encontrar a Dios en ella: excluye ciertamente al Dios solución o al Dios remedio, o al Dios respuesta, pero no al Dios compañero, en quien precisamente debe capacitarse el creyente para cargar con esa autonomía total, que pesa abrumadora sobre el hombre y le tienta por eso con el recurso a los «ídolos idealis-

tas» como el de la seguridad de un mañana ideal (los cuales no dejan de ser idealistas por el hecho de formularse con alguna etiqueta material). Por paradójico que resulte, para poder creer en Dios después de Jesús es preciso haber pasado por esos momentos en los que la narración de la historia de Jesús se convierte en narración de la *propia* historia, en los que se clama al cielo sin obtener respuesta, en los que se gime «pase de mí este cáliz», sin que el cáliz pase, en los que parece palpase la incapacidad de la propia oración para atravesar los espesos muros que encierran al hombre, y en los que uno se apropia la palabra de Jesús: «Dios mío ¿por qué me has abandonado?», o el hermoso verso de A. Machado: «Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar». Desde este punto de vista, y dada la hipertrofia de nuestra mentalidad tecnicista, creo yo que es preciso corregir provocativamente el célebre título de González Ruiz, y decir de entrada: Dios es gratuito y superfluo... Sólo luego de haber pasado por ahí, es posible como entrever que, en otro sentido nuevo, es verdad que «el Señor no abandona a los suyos»; y entonces se va aprendiendo a conocer en ese «Dios a merced del hombre», en esa autonomía de la historia de que hemos hablado, un par de atributos de Dios que nos marcan el resto de nuestro desarrollo: Dios como solidaridad y como protesta ante la historia.

2. El Dios Espíritu

Entonces ¿es Dios simplemente el Ausente que sólo puede ser vivido como tal? ¿hemos de decir, con uno de los personajes de I. Bergmann, que «Dios es el silencio»? Paradójicamente, no o, al menos, no sólo eso. Según el Nuevo Testamento, esa entrega de Dios a merced de los hombres, es «por nosotros» (Rom 8, 32), es expresión del «amor de Dios al mundo» (Jn 3, 16), lo cual sólo puede significar que la debilidad del Dios entregado y su estar a merced de los hombres no son sino expresión de la relación que Dios ha querido entablar con el hombre: una relación que no esté mediada en absoluto por la fuerza y el poder, o mejor, que no esté mediada por otra fuerza que la del amor. El silencio de Dios no es, entonces, lejanía o desentendimiento, sino que es la paciencia y la discreción de Dios. Pero, en esa discreción y esa paciencia, Dios sigue apostando y esperando en los hombres y en el mundo. Y su cólera no es la cólera del amo o la del superior o la del poderoso, sino sólo la pasión o el dolor del amante. Por todo ello, el silencio de Dios no significa que Dios no interviene

en absoluto en el mundo, sino que sólo interviene con la llamada y la oferta y la interpelación de su amor. Sólo hará haciendo que los hombres hagamos. Y es de esta forma como apuesta y apunta hacia la verdadera liberación del hombre: porque vencer al mal, sólo le vence el bien; la fuerza puede contenerlo en algún momento pero no le vence. Y esta lección que tantas veces y tan aparatosamente nos ha enseñado la historia (por ejemplo, en la forma impresionante en que se quiebran como espuma los presuntos imperios de bien que a veces intentó construir el hombre a la fuerza), esta lección quizás nos marca la diferencia radical entre Dios y los hombres. ¿Dónde está esa diferencia? Pues en que, en definitiva, el hombre no puede, ni ha podido nunca, renunciar a una cierta dosis de fuerza, so pena de autodestruirse de alguna forma. El hombre se ve obligado a contener el mal, a controlarlo, porque no puede eliminarlo, porque no puede conseguir el bien; igual que se ve obligado a regular la libertad porque no puede liberar la libertad. Y de acuerdo con esto deberíamos decir que la diferencia entre Dios y los hombres no radica en que Dios es la fuerza y los hombres la impotencia, sino más bien en que Dios es aquél que puede renunciar a la fuerza, mientras que el hombre no puede.

Todo esto se nos revela en Jesucristo de manera como paradigmática, precisamente porque Jesús supone la victoria de Dios, y la victoria de Dios a través de ese inmenso respeto al hombre. Junto al lenguaje del Dios que entrega a su Hijo, el Nuevo Testamento acuñó también el lenguaje del Hijo que se entrega a sí mismo, marcando así una radical identidad del hombre Jesús con Dios, en aquello mismo que parecía separarle de Dios: en su entrega por el Padre. A mí me resulta muy iluminador comparar esa entrega de Jesús con una frase asombrosa de Ezequiel, en la que Dios parece lamentarse de sí mismo y de su forma de tratar a los hombres, y dice: si les hubiera dado horror (dándoles leyes malas y exigiéndoles el sacrificio de los primogénitos) ya sabrían que yo soy el Señor (cf. 20, 26). Aquel extraño profeta que vivió desconcertado entre estos dos temas del conocimiento de Dios y de la maldad del hombre, atisbó aquí algo importantísimo que quizás luego no fructificó en su obra y que se hizo realidad en Jesús. Pues Jesús fue aquél a quien Dios nunca «horrorizó» (recordemos una vez más el *Abba*) y que sin embargo reconoció absolutamente a Dios (recordemos el reino y la fe de Jesús) hasta el punto de merecer el título de obediente. Según explicaba la soteriología tradicional, podemos reformular diciendo que Jesús es aquél en quien la única fuerza que Dios quiso tener frente al hombre —la fuerza del amor— no le ha fallado a Dios. Es aquel hombre en quien la respuesta al

amor de Dios coincide con la oferta del amor de Dios, y, por eso, es absoluta en medio de su libertad, de modo que el proyecto de Dios sobre el hombre salió a flote y triunfante en él. En él encontró Dios al único justo de Sodoma por el que estaba dispuesto a perdonar a toda la población. El amor de Dios «se las arregló», si vale la expresión, dándole al hombre su mismo Espíritu en Jesús, y el hombre no falló a la llamada de ese amor. Así podemos como reformular muchas intuiciones de la soteriología tradicional que criticamos en otro lugar. Y por eso esa soteriología se expresaba diciendo que Jesús respondió u obedeció «por nosotros». Es una manera de decir que la vida de Jesús hizo irreversible el amor de Dios —cosa que se manifestó al resucitar Dios a Jesús— en cuanto que Dios ya no tiene motivos para desanimarse o dejar de esperar en los hombres, puesto que de hombre fue la vida en plenitud de respuesta que vivió Jesús; y, en este sentido, esa vida cambia definitivamente la situación del hombre ante Dios.

Bonhoeffer decía, en la cárcel y en plena guerra mundial, que hay una razón definitiva para seguir amando a esta pobre tierra, y es que ella produjo a Jesús. Podríamos decir nosotros, con todas las correcciones y analogías que exija el lenguaje sobre Dios, que algo de esa argumentación le vale paradigmáticamente a Dios; y esto es lo que quería significar todo aquel lenguaje, que en otro momento criticamos, de la reconciliación del hombre con Dios por Jesús, o de la plena satisfacción dada por los hombres a Dios en Jesús. Y, desde Dios, vale para nosotros también: nosotros tenemos una razón para seguir amando a los hombres y seguir creyendo en ellos a pesar de todo, y aunque la vida nos enseñe que no son dignos de nuestra confianza, sin caer por eso en el «odio al género humano» o en un amor capillista, particularista y cátrato, que se limita al grupito de escogidos, de los cuales no sabemos si es que nos han respondido y son dignos de fe, o si es que simplemente han congeniado nuestras psicologías respectivas. Y esa razón que tenemos para creer en el hombre, es que Dios no deja de amar al hombre y de creer y esperar en él. Pero esta razón no es una especie de mandamiento absurdo, como si Dios fuera un inexperto que no sabe lo que manda ni por qué apuesta, sino que, si Dios sigue amando al hombre, es porque el hombre es digno de ser amado (o es hecho digno de ser amado) a pesar de todo; de modo que se hace verdad aquello que escribió Camus, y que a veces deseáramos que fuera verdad, aun sin atrevernos del todo a soñarlo: que en los hombres hay, a pesar de todo, más cosas dignas de admiración que de desprecio. Y que nadie está definitivamente excluido de que eso pueda ser válido para él.

El Dios ausente de la historia, el Dios que no era una ventaja para el fiel, se nos hace así presente en la historia, como *la apuesta por la libertad del hombre que marca a la historia*. Apuesta por una libertad que no sea lo único que hasta ahora ha sido la libertad para nosotros: una excusa para el egoísmo (cf. Gál 5, 13), o un encubrimiento ideológico de la opresión, como Marx dijo con razón. Dios como apuesta por la libertad, es también la crítica de una determinada imagen de Dios, ya lo dijimos: la imagen del Dios-poder. Pues el poder de Dios no es coercitivo sino sólo sugestivo. Y a esa forma de poder que apuesta, o a esa forma de presencia de Dios en la historia, la llama el Nuevo Testamento Espíritu Santo o Espíritu de Dios, definiéndonoslo como Espíritu de amor y de libertad. En su testimonio sobre Jesucristo, el Nuevo Testamento nos dice claramente que ésa es la forma de presencia de Dios después de Jesús (cf. Jn 7, 39, Lc 24, 49; Hech 1, 4). Y debemos deducir de ahí que, si sabemos hablar tan poco de Dios, se debe a que no sabemos hablar del Espíritu Santo.

Con el término de Espíritu Santo se expresa, en primer lugar, que esa interpelación de Dios de que estamos hablando en este apartado, no es algo meramente exterior a nosotros, sino que brota de nosotros mismos: el Nuevo Testamento dice claramente que el *Espíritu Santo está derramado en nuestros corazones*. Y el hombre puede reconocerlo en aquello de sí mismo que descubre, a lo vez, como lo más suyo (porque es lo más humano y lo más verdadero de sí) y como lo menos suyo (porque es lo más periclitado y lo más inseguro e imposible de sí): la experiencia de un amor nuevo y de una libertad liberada, de que hablaremos en la charla de mañana, o la esperanza de un mundo otro. Esto es a la vez lo más nuestro y lo menos nuestro y, en cuanto tal, nos llama y nos solicita, pero desde nosotros mismos.

Por eso, en segundo lugar, con el Espíritu se expresa también la trascendencia del hombre respecto a sí mismo, a la que tantas veces hemos aludido. El hombre es más de lo que es *porque* a su definición pertenece el Espíritu de Dios (y Dios con él) en la forma de esa novedad humana a que aludíamos antes. Novedad del amor y novedad de la libertad pertenecen a la definición del hombre como aquello que el hombre no tiene y, por eso —con expresión del Nuevo Testamento— como «gemido» del Espíritu o como «testimonio» del Espíritu. El Espíritu Santo es a la vez presente y ausente en nosotros: ahí está si no, como razón para seguir confiando, esa inextinguibilidad del anhelo y de la esperanza humana, y la incapacidad del hombre para pactar definitivamente con su maldad, pese a que él no es más que maldad. Ese es el Espíritu

de Dios, presente por la victoria de Dios en Jesús, o «derramado» en la resurrección de Jesús como dice el Nuevo Testamento. Aunque luego, otra vez, por la debilidad del Dios entregado a nosotros, podamos falsificar a ese Espíritu. Y en captar toda esta dialéctica está, para mí, la posibilidad de captar a Dios y de captar el sentido cristiano del hombre, de que hablaremos mañana.

Y, finalmente, con el Espíritu Santo se quiere aludir, en tercer lugar, al hecho de que, si somos capaces de reconocer a Dios en la historia ambigua y fracasada de Jesús, esto sólo puede ser porque Dios mismo lo reconoce en nosotros, con esa percepción que es, a la vez, como hemos dicho, profundamente nuestra y totalmente recibida. Los testigos de Jesucristo, curiosamente, se sintieron obligados a dejar constancia de que si alguien dice «Jesús es el Señor», o «tú eres el Hijo de Dios vivo», eso sólo puede ser por iluminación del Padre (Mt 16, 17), o, lo que es lo mismo, en el Espíritu del Padre (1 Cor 12, 3). Con eso se cierra todo el proceso que llevó a hablar de Padre, Hijo y Espíritu, y que los testigos neotestamentarios lo vivieron en el acontecimiento concreto de Jesús, y nosotros lo podemos teorizar de la forma siguiente: Dios es tan diferente de nosotros que no se nos puede dar en ninguna mediación no divina. Mis palabras no son yo, pero son suficientemente humanas y suficientemente mías como para que yo me pueda comunicar verdadera (aunque imperfectamente) en ellas. Esto no vale para Dios respecto de nosotros: Dios sólo se nos puede dar o manifestar si el medio de esa manifestación es también Dios; sólo si hay una palabra de nuestro lenguaje que, siendo palabra de nuestro lenguaje (porque de lo contrario no la entenderíamos), sea a la vez totalmente Palabra de Dios (porque si no ya no sería él quien se comunique)². Esta palabra es el hombre Jesús, en su vida y en su persona. Pero esa palabra sólo podrá ser captada como Palabra de *Dios* si Dios mismo la capta en nosotros, como facultad receptiva nuestra. Esa captación por Dios en nosotros es el Espíritu Santo y así entendemos las dos frases del Nuevo Testamento a que acabamos de aludir.

Con todo esto quizás entenderemos el proceso por el que, a la ausencia de Dios que se crea en la muerte de Jesús y en la entrega del Hijo a merced de los hombres, sigue la presencia de Dios que

2. La idea de un «representante» de Dios, tal como parece propugnarla H. Küng en *Ser cristiano*, me parece a mí que, o dice exactamente lo mismo que la de Hijo, y en este caso no había para qué contraponerlas tan triunfalmente, o no puede referirse al Dios vivo de Jesús que ha de ser conocido de esa forma, sino sólo a un dios más o menos a imagen del hombre.

se produce en el derramamiento del Espíritu sobre toda carne. El Espíritu de Dios en el hombre permite apostar desesperadamente (*contra spem*) por el hombre, por la sencilla razón de que si Dios está de esa manera con nosotros y por nosotros ¿qué habrá que pueda estar definitivamente contra nosotros? ¿qué habrá fuera de nosotros, o en nosotros mismos, que pueda separarnos de ese amor de Dios, hecho algo más que carne de nuestra carne: hecho yo de nuestro yo, alma de nuestra alma y Espíritu de nuestro espíritu?

La experiencia de Dios hecha en este sentido, como experiencia del Espíritu de Dios en nosotros, es, si queréis, una experiencia agónica, combativa, cansada, terriblemente cansada, porque es experiencia contra este mundo y esta realidad, siempre viejos y siempre lastrados por la vetustez humana: es el cansancio de lo nuevo de cada nunca frente a lo viejo de cada día y de cada instante. Pero es, a la vez, experiencia de una definitiva paz inamovible, por cuanto es experiencia de seguridad y de sentido *último*, y de una esperanza contra toda desesperanza. Hemos de volver a subrayar que esa seguridad de un sentido último que el Espíritu de Dios alimenta y cultiva en nosotros, nunca elimina los sinsentidos penúltimos, cubriéndolos religiosamente. Y estos sinsentidos es mejor compartirlos con el otro que tratar de quitárselos iluminándolos o enmascarándolos (y en el fondo queriendo así dejar a salvo una «ortodoxia» para que no nos afecten a nosotros). Por ejemplo: el que haya una vida futura de plenitud puede superar *últimamente*, pero no elimina el absurdo del hecho de morir, etc. Lo único que podemos decir es que, a la vez que ninguna plenitud es ya posible, ninguna negatividad es *definitiva* y *totalmente* cerrada.

Y el hecho de haber descrito a Dios en la entrega del Hijo y en la protesta del Espíritu nos lleva, como a origen último, a describir la fecundidad última del ser, que se manifiesta en el amor del Padre.

3. El Dios amor

Acabamos de decir, en el apartado anterior, que Dios, pese a su brutal ausencia de este mundo, era experimentable en eso que Pablo llama «el amor de Dios (o el Espíritu de Dios) que ha sido derramado en nuestros corazones»; es decir: en esa novedad de amor que el hombre sabe que no es suya, en esa capacidad de amar de una manera nueva, que el hombre descubre como algo que le es dado, aunque a la vez sienta que es lo más íntima y más verdadera-

mente suyo. En la medida en que el hombre se deje llevar por esa novedad, Dios irá dejando de ser un desconocido para él.

Esa experiencia fue la que llevó a la conocida definición de Dios, que quizás es la más famosa y la más original de toda la Biblia, y que está en continuidad con la «misericordia fiel» del Antiguo Testamento: «Dios es amor». En este ratito que nos queda tendríamos que intentar explicar qué significa esa frase, y por qué la Biblia no dice (como habría dicho cualquier persona «razonable»): Dios es alguien que ama, sino Dios es amor. Sin más.

Antiguamente nuestras Biblias traducían: Dios es caridad. Y aunque esa traducción resulte hoy desgraciadísima, ya nos pone en la pista sobre la necesidad de una cierta novedad de lenguaje (que responde al original griego), y de una cierta contraposición con el uso habitual de la palabra amor: lo que se trata de expresar es el elemento de total *novedad* de ese amor. Y yo creo que esa novedad se contiene en dos matices que posibilitan las dos traducciones siguientes: Dios es ternura (o solidaridad) y Dios es fecundidad. El fondo último del ser, y la clave de bóveda de todo posible existir y de toda realidad nos viene así caracterizado por este doble trascendental: ternura y fecundidad. Digamos una rápida palabra sobre cada uno en los minutos que nos quedan.

a) El ser como ternura

Para expresar lo que aquí queremos decir, existe en la historia del pensar humano una contraposición ya clásica entre dos palabras griegas que ambas significan amor: *eros* (la habitual) y *agape* (la usada por san Juan). Pues se da el curioso fenómeno lingüístico de que en todos los escritos griegos aparece infinidad de veces la palabra *eros*, y casi nunca la palabra *agape*. Mientras que en el corto espacio literario correspondiente al Nuevo Testamento, la proporción se invierte totalmente, y el *agape* se lleva la supremacía.

A grandísimos rasgos, el *eros* es aquel amor que ama al otro por lo que recibe de él, es un amor necesariamente posesivo. Platón lo pintó en su celeberrimo mito como «hijo de la necesidad». El *agape*, en cambio, no ama al otro por lo que pueda esperar de él, sino aunque no pueda esperar nada de él; su alegría no es lo que recibe del otro sino que se alegra en el otro mismo, en el mero hecho de que exista. Por eso no es un amor posesivo: no espera recibir nada, ni siquiera el título de bienhechor y el reconocimiento de él.

Aunque esta pintura haya sido muy rápida, basta para nosotros ahora. Quiero añadir que, entre nosotros los hombres, no deberíamos extremar ni esgrimir demasiado esa contraposición, aunque nos sea imprescindible. El hombre es un ser terrible e increíblemente necesitado, y dejar de reconocer esa tremenda pobreza propia puede ser un signo no de *agape*, sino de orgullo. Por otro lado, en nuestra existencia humana se dan ambas realidades como mezcladas, no siempre como totalmente opuestas: un *eros* bien llevado puede llegar a convertirse en auténtico *agape*, en verdadera ternura; mientras que un presunto *agape* puede degradarse en un *eros* orgulloso y sutilmente camuflado. El mismo amor sexual deja ver una de sus facetas más bonitas en su capacidad de suscitar compasión, en el sentido más positivo del término: cierta como incapacidad del hombre para ver sufrir a la mujer, y de la mujer para ver dolorido al hombre. Con todo, es verdad también que no hay nada más terrible que «ahogar» a otro queriéndolo, o diciendo quererle, ni nada más trágico que no saber darse cuenta de eso (ya dice el refrán que hay amores que matan). El verdadero amor siempre es creador y donador de libertad, mientras que el *eros* puede privar de ella en más de un momento. Pero, a pesar de todo eso, la psicología humana es infinitamente compleja para que creamos poder despacharla con cuadros sinópticos.

Pero, aunque no funcione del todo para los hombres, esa distinción nos es muy útil para darnos un cierto acercamiento a la conducta (y a través de ella al ser) del Dios revelado en Jesús. Dios es ternura: esta es la conclusión sencillísima a que llegó el apóstol Juan (o el autor de la carta que lleva su nombre) tras años de reflexión sobre el acontecimiento de Jesús. Dios es solidaridad: lo que ha aparecido en Jesús (dice también el Nuevo Testamento) es la benignidad y el amor a los hombres de Dios (Tit 3, 4). Y ello permite afirmar que Dios es tal que, en él, el puro dar implica más riqueza ontológica que el recibir (cf. Hech 20, 35). A esa conclusión de Juan la precedieron dos experiencias: la de la persona de Jesús y la de sus hechos.

La experiencia de la persona de Jesucristo. Ya notamos en la otra charla cómo el cuarto evangelio se resumía en la idea de que la gloria de Dios reside, y se manifiesta, no en la majestad y el esplendor, sino en que su capacidad comunicativa se hace «carne», poquedad de nuestra poquedad y ambigüedad de nuestra ambigüedad. La máxima expresión de Dios como solidaridad no es sólo el haber «venido» a nosotros, el haberse hecho «uno de nosotros». Es, aún más, el haber asumido y haberse identificado con esa ley de nuestra historia por la que al profeta

se le mata y al justo se le rechaza. Haberla asumido él, que es precisamente la Protesta y la Justicia por excelencia (nosotros, que no somos el profeta ni el justo puros, siempre estamos un poco o un mucho eximidos de esa ley, aunque también entre los hombres haya profetas y justos...). Al identificarse del todo con esa ley (y sólo Jesús podía identificarse así porque es el que no conoce pecado, es decir, no conoce esa ley, no la ha creado ni ejercitado nunca) y al encarnarla en sí, es como Jesús nos la ha revelado y ha desenmascarado esa trágica ley que transita la historia y que nosotros desconocíamos o nos negábamos a reconocer: con ello ha realizado el mayor servicio a los hombres (el mayor acto de profetismo y de justo). Y por eso es «el siervo de Dios» que ahora se realiza en haber servido a los hombres. En esa solidaridad del servicio brilla la gloria de Dios. Y esa gloria que resplandece en el abajamiento y en la identificación con la miseria humana no es, evidentemente, la gloria del *eros*, sino la del *agape*: la de la ternura de Dios.

Y a esa experiencia de la persona de Cristo la ha precedido la conducta del Jesús histórico. También aludimos, en la charla segunda, a que, en toda la polémica de Jesús relativa al escándalo insoportable que provocan su trato y sus comidas con los marginados, está latente una experiencia de Dios: esa era la razón que viene a dar Jesús en sus célebres parábolas de misericordia: Dios es así y por eso actúo yo así. En esa forma de responder, Jesús pone de relieve que creer en Dios no es meramente pronunciar un juicio teórico, sino actuar de una manera concreta. Y añadimos también, en aquella charla, cómo entonces se nos descubriría la experiencia de Dios en la humanidad del hombre que se realiza, en el cautivo que descubre la libertad, en la prostituta en la que renace la mujer. Dios está en el pobre que se libera y eso supone que Dios está en el pobre para que se libere, como estuvo en el «pobre» Jesús (2 Cor 8, 9) ya cuando éste era profeta y justo sufriente, y no sólo cuando fue victorioso. Piensen ustedes lo que esto significa si tratamos de tomarlo en serio, aunque luego, evidentemente, no sabremos qué hacer con ello. Significa, por ejemplo, que los millones de hombres famélicos y sin futuro en nuestro mundo, esos hombres que los técnicos americanos, en recientes estudios y planificaciones económicas, consideran que hay que dejar morir en paz para salvar al capitalismo porque ellos nunca podrán ser un mercado de interés para una economía capitalista..., esos hombres son exactamente el verdadero templo de Dios, del Dios que volverá a ser crucificado en ellos para salvar el capitalismo, nuestra divinidad de Estado. Esto es trágico, como trágica

es la historia humana, y, sin embargo, quiero recordar que esta experiencia de Dios era para Jesús una auténtica experiencia de alegría. No es por tópico o por recurso literario, sino por una enorme dosis de vivencia acumulada, por lo que en los evangelios toda esta temática va entrelazada de menciones constantes a la alegría: la alegría del pastor con la oveja perdida, la del padre del pródigo, la alegría en el cielo por un pecador que hace penitencia, y la exultación incontenible de Jesús porque Dios se ha revelado a los pequeños y ha escondido esta revelación a los tecnócratas y poderosos. Esta alegría es una de las pocas cosas que en el evangelio no parecen ser «para todos»: está «reservada» (por ejemplo, a los pequeños o a la vuelta del pródigo) y está «escondida» a otros. Y es que esa alegría es la expresión de la parcialidad de Dios. Aquí debería estar siempre el punto de conflictividad de la iglesia — anterior a todas sus neutralidades ulteriores y necesarias— porque aquí está la conflictividad de Jesús y la conflictividad de Dios. Y cuando la iglesia rehuye el conflicto de esa parcialidad, como iglesia de los pobres, y predica una reconciliación que deja intacto el estado opresor de cosas existente, sólo queda repetir con Jesús: «te bendigo Padre porque escondiste estas cosas a los poderosos...».

Y volvamos a nuestro tema: ya se ve cómo esta doble experiencia de la persona y de los hechos de Jesús empalma con lo que decíamos al comienzo de esta charla, sobre la manifestación de Dios en el Antiguo Testamento: pues la primera (y aún elemental y deficiente) experiencia «oficial» de Dios se dio en la liberación de unos esclavos en el éxodo de Egipto. Y esto, a pesar de la cadena de infidelidades y de retrocesos, marcó toda la vida del pueblo depositario de esa manifestación. Por ello debemos decir que, para el Dios de Jesús, el lugar teofánico privilegiado es la historia, por encima, por ejemplo, de la experiencia de la naturaleza o de la interioridad propia que no son excluidas (entre otras razones porque sin interioridad no hay comunión posible ni historia posible, contra lo que creen tantos mecanicismos baratos), pero han de ser contrastadas por aquélla otra. Pero con tal que se entienda bien nuestra frase: la historia sólo es lugar teofánico privilegiado en cuanto se la concibe como historia de la comunión humana universal en construcción, o al menos como vocación a eso. No lo es en cuanto historia de la tecnología (que ha avanzado tantas veces no en servicio sino a costa de la comunión humana), o historia de la auto-afirmación de unos pueblos o unas clases contra las otras.

Finalmente, este apartado se corona con lo que dijimos de la reflexión teológica que se origina tras la resurrección y en la dogmática cristológica: aquella respuesta que se dio al problema de cómo pensar y afirmar a la vez a Dios y al hombre, tenía como presupuesto la revelación de Dios en su actuación en Jesucristo. Contra toda concepción racional o religiosa que concibe al absoluto como excluyente o como rival, Dios nos apareció en aquella historia, no como enemigo del hombre, sino como condición de posibilidad del hombre; o el absoluto no como excluyente de todo otro absoluto, sino como donación de su carácter absoluto. Esto es lo que significa la confesión del hombre Jesús como unigénito y consustancial al Padre.

b) El ser como fecundidad

El acontecimiento de Jesús es revelador de esta ternura de Dios por el hecho de que, en él, Dios se nos dio a sí mismo, al comunicarnos lo que constituyen sus formas o modos de ser, y que llamamos Palabra (o Hijo) y Espíritu, en el sentido a que aludimos en el apartado anterior: principio de objetivación y principio de subjetividad, como principios de totalización del ser. Los nombres de Hijo y Espíritu (como el mismo de Padre) son evidentemente muy metafóricos y muy inexactos y sólo nos permite usarlos con tranquilidad el hecho de que no podemos tener otros mejores. Los escritores antiguos, por eso, no se recataban ya de un recurso a expresiones crasamente metafóricas, sin temor al mito, y hablaban, por ejemplo, de «las manos de Dios» (Hijo y Espíritu) y otras formulaciones que hoy sería mejor evitar. Pero lo que nos interesa subrayar ahora es esa perogrullada tan sencilla de que si Dios se nos pudo dar es porque El es por sí mismo comunicación, posibilidad de comunicación infinita.

Naturalmente que la comunicación de Dios supone también un destinatario apto y por tanto una capacidad en el hombre para recibirla. A eso aludíamos cuando hablábamos de la «diferencia» intrínseca al hombre, como aquello que le distingue del animal, y que se corresponde con la «diferencia» de Dios. Y entonces vimos que la capacidad del hombre para recibir a Dios radica precisamente en el hecho de que es «diferente de sí», en cuanto que el hombre es a la vez (como pregunta sobre sí mismo) el que pregunta, la pregunta (o lo preguntado) y el hecho de preguntar (o la pregunta, entendida ahora como acción y no como resultado de ésta). A eso le corresponde para nosotros el hecho de que Dios

sea, a la vez, el que responde, la respuesta (o lo respondido) y el hecho de responder (la respuesta, entendida ahora como acción). A todo esto ya aludimos el otro día; pero ahora queremos insistir no tanto en el hecho de la comunicación de Dios supone un destinatario apto, cuanto en el hecho de que supone también un Dios capaz de comunicarse *absolutamente*. La posibilidad humana de comunicarse es también real, pero es limitada. Y ¡cuántas veces su misma realidad revela al hombre su limitación! Llamamos, por ejemplo, fusión corporal a lo que sabemos que no llega a ser tal *fusión* (aunque eso es lo que soñaríamos que fuese) sino solamente contacto o penetración corporal y, en el mejor de los casos, también personal, pero en donde la expresión bíblica de llegar a ser *una sola carne* o una sola persona queda como algo más atisbado y degustado que realmente posible.

Dios, en cambio, no es sólo posibilidad de comunicación absoluta, sino comunicación total en acto (y por eso puede ser también posibilidad de comunicación a nosotros). Mientras ese «algo más» que hay en el hombre y al que tantas veces hemos aludido, es algo más sólo como vacío, como posibilidad y, por eso, es siempre causa de dolor y de anhelo, en su mismo ser causa de itusión y de ensueño, ese «algo más» en Dios no es vacío sino fecundidad, no referencia sino relación real, no trascendente sino inmanente a él, no lo nuevo desconocido sino lo eterno inagotable. Aquí se nos descubre una forma de ser que no podemos ni concebir, pero que atisbamos también: el ser no es meramente subjetividad, como algo ya constituido a lo que pueden advenir unas relaciones (que siempre serán contingentes respecto a esa subjetividad) sino que el ser es relación o, mejor, identidad de subjetividad y relación. Aunque no entendamos este lenguaje, significa simplemente esto: Dios se posee plenamente a sí mismo, pero esa posesión no es egoísmo porque poseerse a sí mismo es poseer al Hijo en la calidad del Espíritu. Dios se ama infinitamente a sí mismo pero ese amor no es narcisismo porque amarse a sí mismo es amar al Hijo en la libertad del Espíritu. Dios es donación pero esa donación no es abnegación de muerte pues darse a sí mismo es engendrar al Hijo que es igual a él en el Espíritu. Y noten cómo coincide este lenguaje con lo que, al hablar de la resurrección, descubrimos y describimos como existencia en la que la individualidad es, por sí misma, comunitaria y viceversa. Cuando decimos «la trinidad», estamos queriendo decir lo siguiente: Dios es pluralidad porque su ser es donación y donación es fecundidad. Y *sólo esto* ha hecho posible la historia vivida por Jesús, desde su anuncio del reino y del hombre nuevo en el escondimiento con nosotros,

hasta su realización del reino para nosotros en la resurrección. Esa fecundidad que Dios es, no consiste meramente en la posibilidad creadora que le permite crear, sino que esa fecundidad nos permite ser asumidos a nosotros en Dios y en la vida de Dios, como hijos en el Hijo. Ya he insistido demasiado en lo imperfecto de esa expresión «Hijo-Padre» y en las dificultades que pueden surgir contra ella. Digamos, pues, para terminar, que si esa fue la expresión que triunfó es probablemente porque, a nivel de lo experimental y palpable, la filiación expresa en el hombre esa fecundidad de que estamos hablando más visiblemente que el amor sexual, por ejemplo. Pero cualquier otro término tomado de nuestro lenguaje habría quedado igualmente manco e igualmente tartamudo.

Y hay un detalle último que subrayar: si Dios es así y esto lo hemos aprendido en todo el acontecimiento de Jesús (incluida la historia que lo prepara y precede) hasta llamar a Jesús *Palabra de Dios* (y palabra quiere decir: expresión del amor, o el gesto del amor —que los gestos también hablan—) entonces, desde Jesús y desde la historia que le precede —y en cuanto Jesús recapitula a todo el mundo—, se nos da la posibilidad de mirar al mundo de otra manera. El mundo constituye para el hombre un problema, es decir: una serie de cuestiones por resolver, más o menos inmediatas o más o menos últimas. Pero siempre, en conjunto, lo miramos como un problema: quién lo hizo, cómo funciona, qué secretos o leyes le rigen, si acabará un día y cuándo, si empezó y cómo... Un problema es algo que tiene una respuesta, porque tiene una lógica, un sentido (un *logos*, dirían los griegos de quienes procede esa forma de pensar que es todavía la nuestra en occidente, pese al corrimiento moderno del *logos*, desde lo explicativo hacia lo técnico). Es algo que tiene una respuesta, pero hay que encontrarla.

Pero el mundo puede ser también, para el creyente en Jesucristo, *una palabra*: algo que alguien le dice, un gesto, un detalle expresivo, una de esas miradas en las que se ha creído entender algo de alguien. Esta forma de concebir no excluye a la anterior pero tampoco debería ser excluida por ella. Y tampoco deberíamos mezclar ambas formas de mirar, como tantas veces hemos hecho: así, por ejemplo el tema teológico de la creación del mundo por Dios pertenece en realidad a la *segunda* de esas formas de mirar, y se le ha presentado infinidad de veces desde la *primera*: se ha querido hacer de la creación una respuesta o solución al problema del mundo: un saber. Y en cambio en la Biblia la creación pertenece a la *segunda* forma de concebir; la doctrina de la creación

aparece, y se escribe, *después* y como *consecuencia* de la experiencia de la liberación antes citada: cuando ya se ha experimentado que Dios dio a su pueblo una tierra, es cuando se comprende que Dios regaló a los hombres un mundo. Y así es como aparece en la Biblia la creación: no para responder a la pregunta griega o a todas las cuestiones que el mundo suscita al hombre. Si se hubiese tenido más sensibilidad para esto, creo yo que habrían ocurrido tres cosas: 1) la iglesia se habría evitado muchos problemas innecesarios por invadir ilegítimamente el campo de las ciencias; 2) habría sido más posible mantener una visión creyente y un lugar para la fe en el mundo, sin necesidad de quitar espacio a otras visiones de las cosas, porque la visión creyente no pide un lugar o un campo de objetos que otras visiones no consideran, sino que pide mirar con otra mirada el mismo campo de objetos que otros saberes también miran; y 3) esa nueva visión de las cosas, a la vez que respetaba a las ciencias, habría permitido a la iglesia mantener una resistencia frente a la pretensión totalizadora, y luego totalitarismo, de las ciencias, que sólo hoy tardíamente empiezan a denunciar las teorías críticas de nuestra sociedad.

4. Conclusiones

En resumen, en el acontecimiento de Jesucristo, Dios actuó de tal manera que puso de relieve su carácter entregado a la historia y al mundo, revelando la total autonomía de estos, pero, a la vez, permitiéndonos reconocerlo por la *fe* en ese mundo autónomo. Actuó de una manera que supone para nosotros un marco último de *esperanza* en el que situar esa autonomía del mundo y de la historia. Y actuó de tal manera que nos hizo posible la experiencia de un *amor* nuevo. Cuando la tradición resumía lo «teológico» de la vida en esas tres «virtudes»: fe, esperanza y amor, estaba diciendo una cosa enormemente profunda aunque luego nosotros la hayamos abaratado reduciéndola a un esquema ascético. Hemos visto también que la condición de posibilidad de que Dios respete la historia, sin interferir en ella sino sufriendola, la condición de posibilidad de que Dios guíe la historia, en el seno de ese respeto y, por así decir, desde dentro de ella misma, y la condición de posibilidad de que el hombre «quepa» en Dios, como posible destinatario de la absolutez divina (meta de la historia), la condición de posibilidad de todo eso se halla en el hecho de que a Dios le confesamos como «uno y trino». No es ninguna casualidad, sino una necesidad vital y justificadísima, el que cuan-

do la tradición comienza a reflexionar, tras la resurrección, en el Dios que se reveló en el acontecimiento de Cristo, lo primero a que llega es a la confesión de Dios como: Padre, Hijo y Espíritu, y esto ya en el Nuevo Testamento. Esa fórmula es la traducción absolutamente espontánea del Dios que se había experimentado en Jesús y que nosotros hemos tratado de esbozar en esta charla: porque Dios es Padre es capaz de ser comunicación de sí y «no idéntico a sí mismo» en el sentido antes dicho; porque es Hijo es capaz de estar presente en la historia, hasta ser, en cierto sentido, idéntico a ella, sin por eso menoscabar (al revés: consagrando con eso) la total autonomía y desdivinización del mundo y de la historia. Y porque Dios es Espíritu es capaz de guiar la historia sin interferir en ella. Comprendo muy bien hasta qué punto nos es difícil de entender todo esto: nos parece que basta con una idea de Dios en general. Pero no basta: esa idea de Dios quizás es todavía demasiado la de un dios a imagen y semejanza nuestra, del dios a quien el hombre afirma o niega en sus eternas discusiones sobre él. Y quizás cabría decir que quienes le niegan tienen toda la razón porque ese dios no existe y es casi el único a quien el hombre puede afirmar. Pero los que le afirman tienen a veces la razón de que, a través de ese dios falso y al alcance de las afirmaciones humanas, lo que quieren es afirmar al otro, al Dios de Jesús.

III. EL DIOS DE JESÚS Y EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Formulando de otra manera: todo lo que hemos hecho, si lo piensan un poco, no ha sido más que una crítica de tres imágenes de Dios: del dios ventaja, del dios poder y del dios absoluto.

Pero ahora nos queda añadir lo siguiente: esta crítica sólo resulta inaudita e increíble si resulta que Dios es de veras: salvador, poder y absoluto. De lo contrario no hemos llegado a criticar la idea de Dios, no habríamos hecho más que abaratarla. Y así es en realidad. De Dios deberíamos hablar más bien, en forma contradictoria, como el absoluto que no se absolutiza, el salvador que no salva y el poderoso que no tiene poder. ¿Qué queremos decir con esto? Puede que no se haya entendido mucho, pero me parece importante y por eso hemos de deternos ampliándolo un poco.

En el fondo lo que se ha intentado hacer en esta charla es presentar al Dios que se reveló en Jesús como una crítica radical de la imagen humana de Dios, sea el dios de la metafísica o de la religión. Y sin que esto excluya, por supuesto, que ese Dios de Jesús

actúe también por su Espíritu en muchísimos que no conocieron a Cristo, llevándolos también a un verdadero conocimiento de Dios. También un no cristiano puede criticar al dios del teísmo, exactamente igual que un cristiano puede recaer en el dios del teísmo, pues ahora no estamos hablando de personas sino de posturas. Ahora bien: para que el Dios revelado en Jesucristo sea verdaderamente un escándalo inasimilable para el teísmo, es preciso que, de alguna manera, el teísmo tenga razón: que de alguna manera se reconozcan sus derechos. Más claro: para que de veras sea un escándalo el «dichosos los pobres» y «dichosos los que lloran», es preciso (como hacen los evangelios) que el criterio de felicidad se reconozca puesto en la riqueza y la risa. De lo contrario lo único que se ha hecho es *invertir* el teísmo sin *superarlo* de verdad. Como el masoquismo no es más que una inversión del hedonismo pero no su superación.

Al hablar de un Dios no absoluto, no salvador y no poderoso, tal como se muestra en Jesús, hemos introducido, por así decir, la negatividad en Dios. Pero si lo negativo fuese un momento divino, entonces no podría ser abolido nunca, ni en Dios siquiera, ni siquiera en la escatología. No sería la escatología precisamente la superación absoluta de toda negatividad, el cese de toda lágrima, etc. Al oponernos al Dios de la razón, habríamos hecho simplemente un dios irracional, un ídolo todavía mayor. Y esto no es así.

Pero si esto no es así, eso significa para un cristiano que la imagen religiosa de Dios (frente a la imagen creyente) o el Dios de los filósofos (frente al Dios bíblico) o la razón (frente a la fe)... vuelven a recobrar sus derechos una vez han sido negados por el Dios que se revela y deben ser, por tanto, recuperados después (nunca antes) de su negación. Derechos de la razón y de la religiosidad que ahora no son expresión del orgullo y del pecado humanos (como decía K. Barth), sino expresión de la condescendencia divina que planta de veras su tienda entre nosotros, que toma de veras *nuestra* palabra para decir la *suya*. De esta forma, Dios es más poderoso, más grande y más *agape*, en su capacidad de conceder realmente estos derechos al hombre pecador, que en su necesidad de negárselos. La *analogia entis* no es, desde luego, el punto de partida del conocimiento de Dios (aquí la plena razón de Barth) pero, en mi opinión, pertenece intrínsecamente a este conocimiento como su forma de articulación para que sea conocimiento *humano*, fundada si se quiere en la *analogia fidei* (o en la *analogia doloris* que diría Kitamori). Pues el empeñarse en hablar de Dios *sólo de una manera digna de él* (aquí el grave error de

Barth) puede ser una nueva forma de orgullo humano (es decir, de integrismo) que no hace más que divinizar el propio sistema frente a los otros.

Todo esto supone la unidad entre creación y redención, por muy dialéctica que sea esta unidad y, por tanto: que la resurrección es también una restauración de la creación y, por tanto, conecta con ella y no sólo con la cruz. La cruz y el anonadamiento de Dios en Jesucristo son el correctivo perenne e ineliminable, pero no el punto de partida: la misma cruz, al acabar en resurrección, traspone el punto de partida a la creación.

Quizás así se aclare algo que acabamos de decir y algo a lo que aludimos en las primeras charlas al hablar de la revolución en el lenguaje sobre Dios. En realidad la revolución no consiste en sustituir un lenguaje por otro (y hablar, por ejemplo, del Dios sufrido en vez del Dios impasible). Así nos quedamos donde estábamos, con sólo una vuelta de la tortilla, pero con la misma tortilla. La revolución puede consistir más bien en comprender que *no podemos* hablar de Dios. Y expresar esta impotencia. Pero esa impotencia no se expresa meramente callando pues el silencio es indiferenciado (también calla sobre Dios el ateo o el agnóstico, pero ese silencio significa algo muy distinto). Quizás sólo podemos expresar esa impotencia *destrozando* el lenguaje. Y eso queríamos hacer cuando dijimos que Dios era el absoluto que no se absolutiza, el salvador que no salva y el poderoso que no tiene poder. Y esto no se crean que es ninguna novedad. Ya uno de los primeros autores cristianos, del siglo II, decía que lo que Dios no es «según su grandeza» lo es «según su amor» (que es infinito también) y ponía ejemplos como éste: el que según su grandeza es el absolutamente invisible, será visible para nosotros según su amor, etc. Y, en el fondo, al hacer esto no hacemos más que cumplir el consejo de Tomás con que empezamos la charla: lo último que podemos decir sobre Dios es que es mentira todo lo más sublime que acabamos de afirmar...

¿Qué imagen de hombre se nos revela en Jesucristo?

I. SENTIDO Y LÍMITES DE UNA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA

A lo largo de estas charlas, sobre todo en los comienzos, insistíamos en lo peligroso que es acercarse a Jesucristo con una idea predeterminada: no sólo con una idea previa de Dios, sino también con una idea previa de lo que es el hombre. De esta forma, decíamos, impedimos que el acontecimiento de Jesús nos enseñe algo decisivo sobre nosotros mismos. También a lo largo de estas charlas hemos buscado acceso a los diversos momentos del acontecimiento de Jesús, a través precisamente de la incidencia que dichos acontecimientos tenían en nuestra autocomprensión como seres humanos: si recuerdan, al hablar de la vida de Jesús concluíamos con una palabra de Jesús citada por los apócrifos, en la que se alude al conocimiento de nosotros mismos, punteándolo sobre ese espacio bifocal de hijos de Dios y ciudadanos del reino. También en la muerte de Jesús descubrimos una palabra sobre nuestro mundo y sobre nuestra propia existencia humana: la culpa como ley de la historia y la fe como estructura de la persona. Igualmente, la resurrección y la divinidad de Jesús han sido puestas en contacto varias veces, a lo largo de estos días, con la misteriosa trascendencia o «diferencia intrínseca» constitutiva del hombre... Y aún habría que añadir a todo esto que algunos de los títulos que los cristianos del Nuevo Testamento dieron al Resucitado definían a éste, mediante una alusión al mito de Adán, como el primero de una nueva forma de ser hombres, como cabeza de una humanidad nueva: una forma de ser hombre que, por refe-

rencia a lo que nosotros somos y a lo que de nosotros experimentamos, se definía como humana, pero como la *verdadera, radical y definitivamente* humana (eso quieren decir expresiones como las del segundo Adán, hombre último o Hijo del hombre). Todo esto pone de relieve que, en el contacto y en la convivencia con los hechos originales del cristianismo, se dio verdaderamente y como elemento muy diferenciador una experiencia de lo humano de una rara amplitud e intensidad. Cuenten ustedes las veces que, de una u otra forma, aparecen en las primeras cartas paulinas del Nuevo Testamento los términos hombre, hombres, nosotros, etc., y podrán constatar casi estadísticamente la verdad de lo que digo.

Pero esta observación nos crea una dificultad importante. Si ustedes me preguntan y preguntan a otros muchos teólogos si existe algo así como una antropología cristiana, yo les respondería que no y creo que la mayoría de los teólogos les respondería lo mismo. Y además se trata de una respuesta con *innegables resonancias prácticas*: las antropologías son auténticamente humanas o no son antropologías, y es en su autenticidad humana donde se juega su valor teológico. Vincular el cristianismo con una determinada antropología a base de identificarlo con ella, es negar o quebrantar inconscientemente la universalidad de lo cristiano que, para un creyente, es precisamente lo más decisivo del hecho cristiano. Y aquí tienen, muy rápidamente evocados, algunos ejemplos: en occidente se habla muchas veces de «la visión cristiana del hombre» para aludir en realidad a la visión burguesa del hombre, que yo no digo que no tenga su valor y sus calidades humanas; pero ampararla con el apelativo de cristiana es un recurso ideológico para luego excluir de la convivencia o de la concurrencia política a otras ideologías que no tienen «una visión cristiana del hombre», dispensándose así de analizar si esas ideologías concretas no pueden tener también valores y calidades humanas, que están ausentes en la visión burguesa del hombre.

Y otro ejemplo más teórico, pero igualmente vivo entre nosotros: la existencia o no existencia del alma, como sustancia incompleta, espiritual e inmortal, tal como la presentaba la filosofía escolástica, no es una verdad de «la antropología cristiana»; es sólo una forma de categorizar la experiencia de la dualidad materia-espíritu en el hombre. Pero no se puede olvidar que otras filosofías han categorizado esa misma experiencia en formas muy diversas, y quién sabe si alguna, a lo mejor, más acertada... Ahora no es momento de entrar en esta discusión, sino sólo de citarla como ejemplo.

Pues bien, ante esta doble constatación general que acabamos de hacer, es lógico que nos preguntemos: ¿cómo se armonizan ambas afirmaciones? ¿existe o no existe una antropología cristiana, o una visión cristiana del hombre o, como reza el título de la charla de hoy, una imagen del hombre manifestada en Jesucristo? Y si existe, ¿en qué medida y hasta qué punto podemos hablar de ella, o dónde podemos situarla y cómo podemos definirla?

Para responder a esta cuestión, creo que debemos hacer una distinción importante: del hombre podemos hablar de dos maneras: una de ellas consiste en enumerar y desarrollar los diversos existenciales o contenidos humanos que articulan nuestra experiencia y que componen nuestro saber sobre el hombre: hablaremos de su dimensión personal y comunitaria, hablaremos de su racionalidad, hablaremos de la sexualidad y de la dualidad varón-mujer, hablaremos de la otra dualidad cuerpo-espíritu, o como se prefiera definirla, hablaremos del hombre como animal político, como tarea de sí mismo, etc., etc. Todos estos contenidos del saber acerca del hombre no vienen dados por la fe.

Pero unos mismos contenidos pueden ser contemplados bajo muy diversas luces. Y una iluminación, aunque no cambie una realidad, sí que puede darle una especificidad concreta, la cual será algo muy decisivo a la hora de comportarnos o de actuar. Una misma realidad puede ser vista a la luz del mediodía, puede ser vista, como hacían los pintores impresionistas, bajo esa luz cambiante del atardecer que va haciendo mudar el cuadro casi por minutos, puede ser contemplada con rayos infrarrojos, o desde una luz indirecta, o filtrada por colores diversos y semovientes —y hasta todo lo sicodélicos que ustedes quieran—, o iluminada por una bombilla de cuarenta o una bombilla de cien... Si vale esta comparación, diríamos que lo específico de una antropología cristiana se encuentra aquí. En el lenguaje de Jesús en los evangelios se descubre una enorme dosis de experiencia humana, a pesar de que quizás ni una sola de las palabras de Jesús será absolutamente original, o única, y carente de paralelos. Y algo parecido hemos insinuado ya para los testimonios del bloque paulino de cartas pertenecientes a los primeros días del cristianismo. ¿Dónde radica esa especificidad humana? Pues simplemente en la luz con que se iluminan las realidades humanas. Y tras una elaboración más cuidadosa y más lenta, llegaríamos a la conclusión de que, desde una antropología cristiana, todas las realidades humanas son contempladas como en un inmenso marco, cuyas cuatro esquinas o puntos de referencia, o fuentes de iluminación, serían estas: la creaturidad, la imagen de Dios, la pecaminosidad y la gracia. Todas

las determinaciones a que antes aludíamos (sexualidad, espiritualidad, politicidad...) quedan bañadas por esa cuádruple luz, que es en realidad una doble contradicción: el hombre es, a la vez, creatura y supercreatura (o imagen de Dios) y el hombre es a la vez (radicalizando esa primera antinomia) pecado y gracia. Y todo lo que el hombre es, lo es, a la vez, como creatura y como supercreatura, como culpable y como santificado. Así sería posible incluso reducir toda la antropología cristiana a una fórmula clásica de la tradición teológica, que definía al hombre como *simul iustus et peccator* (pecador y justo a la vez), fórmula que como ya les dije, posee una riqueza muchísimo mayor de lo que puede parecer a primera vista.

Todo esto tiene una doble consecuencia o revela un doble presupuesto:

a) Desde Jesucristo, habrá que comenzar por decir que el hombre es una contradicción; y ese va a ser el enfoque que utilizaremos para la presente charla. Ello no excluye, de acuerdo con las explicaciones que llevamos dadas, el que el hombre, a su propio nivel, ya puede hacer una cierta experiencia de su contradicción: así, se barrunta y se experimenta en la vida humana que la sexualidad es, a la vez, egoísmo y ternura, o egoísmo con posibilidades de ternura o ternura con riesgo de egoísmo —como ustedes prefieran—; se constata que lo político no puede totalizar la existencia humana sin castrar una dimensión muy humana —la personal— cuya ausencia acaba a la larga por deshumanizar a lo político; se tropieza con que libertad y justicia, por más que ambas sean valores muy humanos, no hay forma de armonizarlas; se descubre que entre materia y espíritu hay una cierta oposición, o que el querer y el hacer del hombre coinciden bien pocas veces..., etcétera.

Pues bien; toda esa experiencia que llamaríamos «directa» de una cierta lucha o antítesis (o de muchas) en el ser humano, es lo que es asumido por el hombre que se nos revela en Cristo como su propio lenguaje. Al ser asumida e iluminada desde allí, la antítesis se nos aparece con una radicalidad nueva: la contradicción entre *peccator* y *iustus* marca todas las determinaciones del ser humano, las cuales se convierten, desde ahí, en el campo de lo inhumano y de la plenitud humana a la vez. Como *simul iustus et peccator* (miserable y admirable al mismo tiempo) el hombre es, a la vez, la fuerza de lo inhumano (que la tradición cristiana denominaba pecado) y la plenitud de lo humano, distendidas ambas hasta límites insospechados e incómodos. Cuando Marx afirma que la «realidad» del hombre no coincide con su «verdad», y lla-

ma a esta disociación «alienación» o enajenación humana, y cuando Hegel afirma que lo natural no coincide con lo humano y que lo humano es que el hombre deje de ser natural, se sitúan ambos en aquella experiencia «directa» que el cristiano ilumina e interpreta desde lo que aprende del hombre en Jesucristo, y que le hará rebajar aquella «realidad», y elevar aquella «verdad» más de lo que ninguna experiencia directa podría sospechar.

En cuanto contradicción, el hombre es algo así como un torso. Como el hueso que permite al paleontólogo reconstruir todo un cuerpo humano, así el fragmento que somos nos permite reconstruir una imagen de hombre. Imagen de la que la humanidad ha pensado unas veces que era del pasado, otras que era un sueño, y otras que es la del futuro.

b) Pero si decimos, cristianamente, que el hombre es una contradicción, no es sólo por nuestra experiencia inmediata o directa de esa contradicción, sino, sobre todo, porque la hemos visto *resuelta y realizada* en Jesucristo, el Adán definitivo. Y esto nos enseña algo más: pues al afirmar que el hombre es una contradicción, se hace esta afirmación, o bien dándola como imposible de superar y, por tanto, como fatal, o bien confesando esa contradicción como superable de alguna manera. El cristiano tiene una manera peculiar de confesar, a la vez, la insuperabilidad y la superabilidad de esa contradicción. Y con esto tenemos el segundo elemento de nuestro enfoque: además de ser contradicción, el hombre, en cuanto contradicción no resuelta, es un *proyecto* de algo (que en definitiva es esa plena armonía consigo mismo). De hecho, si hoy los hombres afirmamos que existe la historia (es decir: que la distensión temporal camina hacia alguna meta) es porque intuimos que el hombre *tiene que llegar a la plena coincidencia* consigo mismo que aún no le caracteriza: a la identidad entre su realidad y su verdad. Porque intuimos eso o porque lo deseamos. Y, otra vez, desde la luz que arroja sobre este dato el acontecimiento de Jesucristo, calificaremos a ese proyecto como «proyecto de hijo», en la clara conciencia de que decir proyecto de hijo es lo mismo que decir «proyecto de hermano», supuesta la vinculación irrompible que se da entre el *Abba* y el reino.

A esta contradicción fundamental entre la radicalidad de lo inhumano y la plenitud de lo humano, vamos a acercarnos en esta charla, mediante el desarrollo de una triple antinomia concreta. O quizás mejor: contemplando toda la antinomia humana bajo una triple luz que nos permitirá hablar de la realidad humana, la tensión humana y la meta humana. Dicho de otra manera: el hombre es, en su tensión, un ser finito con posibilidades infinitas;

es, en su realidad, un ser pecador que malogra sus posibilidades infinitas, y es también, en su verdad última, un ser redimido que puede intentar vivir como tal ya ahora. Así hablaremos de la contradicción entre culpa y gracia, la contradicción entre creaturidad y creatividad (o realidad e intento) y la contradicción entre necesidad y gratuidad (o entre particularidad y universalidad).

Este desarrollo puede ser artificial pero lo elijo porque me parece que responde a tres experiencias muy nuestras y sobre todo porque, de esta manera, el proceso de superación de esa triple contradicción —que se llamará fe, esperanza y caridad— está en perfecta correspondencia con la forma con que hablamos de Dios ayer, y se nos aparecerá no como una triple «virtud» o triple obligación humana sino, con más verdad, como la única realidad del proyecto humano de hijo, que es articulable desde ese triple ángulo de la fe, la esperanza y el amor, *las cuales se interpenetran mutuamente*. La fe, y la justificación por la fe, nos hablan de la manera de vivir la contradicción culpa-gracia, situando cristianamente el pesimismo y el optimismo de la existencia; la esperanza apunta a la superación de la contradicción creatura-creadora, o entre la realidad del hombre y su intento o (con la célebre expresión de D. Bonhoeffer) entre sumisión y resistencia; y el amor cristiano es la clave imposible de superación de la contradicción entre subjetividad y pluralidad, con sus resonancias en las dos realidades tan humanas y tantas veces citadas que llamamos necesidad y gratuidad.

II. LA CONTRADICCIÓN, EL CAMINO Y LA META HUMANOS

1. *La contradicción humana: culpa y gracia*

Damos ahora por supuesto que el hombre puede descubrir en sí mismo una cierta rectitud y una cierta culpabilidad moral. De hecho, el captar al hombre como vinculado a un imperativo moral es uno de los más elementales e ineludibles saberes humanos. A veces se pretende eliminar el aspecto moral —bueno o malo— de la conducta humana, insistiendo en que sólo hay determinadas conductas que resultan razonables y otras que son claramente irracionales (y en una sociedad tan pluralista como la nuestra esto es en parte necesario); pero, aun en este caso, nadie muestra por qué *tiene que* ajustarse el hombre a esas conductas razonables y por qué *debe* evitar las irracionales; y cuando se le dice al hombre que es por el propio provecho, brota poco a poco la duda de

si ese pretendido provecho propio no será más que una cobardía y si la racionalidad de una conducta no será más que un camuflado «miedo a volar». Igualmente también, aun aquellos que dicen negar la existencia del bien y del mal morales, luego no proceden de acuerdo con esa negación, en cuanto se sienten mal tratados y califican a los demás o a las conductas de los demás para con ellos. Por todo esto parece que, realmente, la experiencia de la recitud y la culpabilidad moral está dada con los hombres mismos.

Pero ahora hemos de dar un paso más: lo que teológicamente se llama pecado y gracia no coincide simplemente con ese saber del hombre sobre sus dimensiones morales o inmorales. La teología solía decir que gracia y pecado son, en realidad, objeto de revelación y, por tanto, de fe, son, en todo caso, la última radicalidad o la última luz con que, desde la experiencia de Cristo, se ilumina la dimensión de la maldad y bondad morales. Y esa luz nos dice que maldad y bondad no son meramente como dos posibilidades equidistantes que se le ofrecen a un ser (el hombre) moralmente neutro y descomprometido con ellas (al menos antes de haber optado por alguna). Gracia y pecado significan mucho más que esa neutralidad: significan que maldad y bondad son la entraña misma del ser humano; y lo son en su contradicción y en sus esfuerzos por aniquilarse la una a la otra, revistiéndose quizás de ella. Esto nos cuesta muchísimo de aceptar: la inmensa mayoría de los hombres prefieren considerarse a sí mismos «ni buenos ni malos», en un hábil descompromiso superficial, que elude la experiencia de la culpa, pero elude también la experiencia de la gracia: nadie se llamaría a sí mismo «santo» con la naturalidad con que lo hacían los cristianos primeros en el Nuevo Testamento, pero tampoco nadie se llamaría a sí mismo pecador, con la seriedad con que lo hace el mismo Nuevo Testamento. Y quiero subrayar que esta incapacidad no es sólo imputable a los hombres: es el mismo cristianismo quien ha perdido hoy la capacidad reveladora y comunicativa de conceptos como los de culpa, gracia, perdón, pecado original... Por el cambio de horizonte cultural y por el desgaste a que los sometió una tradición demasiado mecánica, tales conceptos no transmiten hoy ninguna dosis de experiencia y, por eso, da la impresión de que ya sólo pueden ser aceptados como una superestructura verbal que mucha gente, y con razón, cree no poder aceptar ya. Por eso el cristianismo debe saber que en la recuperación de la capacidad transmisora de tales conceptos está en juego nada menos que su propia identidad como cristianismo. (Aunque esta sea una tarea lenta y gigante que no puede ocuparnos ahora).

- a) El ser de los proyectos divinos
y de las realizaciones diabólicas...

Hagamos un rápido recuento de todo lo que hemos ido aprendiendo en nuestro acceso a Jesús. En Jesús aprendemos que el hombre es capaz de ser asumido por Dios como la palabra de su propia y total autocomunicación, que el hombre es capaz de vivir la vida divina y que, desde la resurrección de Jesús, se halla el hombre «situado» *in Christo*: en un horizonte de radicalidad utópico, pero a la vez propio suyo. El cristiano ha descubierto que ser hombre es existir de cara a la resurrección y, por eso, ser cristiano debería ser existir anticipando la realidad utópica de la resurrección: existir en el amor incorruptible. Y esto —a lo que en otra charla llamamos «resituación del principio esperanza en un marco de plenitud de sentido»— se corresponde con lo que había sido el anuncio de Jesús: que el hombre es el ser llamado a ser absoluto con esa absolutez del Padre celestial, a la que Lucas, en el pasaje paralelo a este de Mateo, llama «misericordia» (comparar Mt 5, 48 con Lc 6, 36); que el hombre es capaz de amar, como explicamos ayer, no sólo con el célebre *eros* platónico sino con el mismísimo amor con que Dios ama y que está «derramado en nuestro corazón», como dirá Pablo, uno de los grandes pesimistas sobre el hombre, con una frase que, paradójicamente, es la más optimista que jamás se haya escrito sobre el hombre. No hay prometeísmo que no se quede corto ante esa buena noticia: pues no es meramente el fuego terreno lo que el hombre roba a los dioses, es el amor mismo con que ayer definíamos a Dios lo que le ha sido ofrecido al hombre.

Y sin embargo es importantísimo saber que quien nos enseña todo esto sobre el hombre es aquél de quien se nos dice que no se fiaba de nadie porque sabía lo que hay en el hombre (cf. Jn 2, 24-25); aquél que en algún momento creyó poder definir a los hombres a partir de la «dureza de corazón» que él parece haber experimentado como pocos (remito sobre esto al capítulo 5); el que definió a la capital religiosa de su tiempo como «la que mata a los profetas» (Mt 23, 37), y la experiencia del cual llevó a Pablo a decir lapidariamente: todos son pecadores (Rom 3, 23). Otra vez: nos cuesta aceptar eso en simultaneidad con el párrafo anterior: siempre preferimos pensar que la maldad del hombre tendrá una localización absolutamente delimitada: en otras personas, o en otra nación, o en otra raza, o en otra clase, o en los de otra creencia... o incluso en los de otro sexo. Pero no es esto lo que revelan

la vida y la muerte de Jesús, como ya dijimos: en cuanto uno prefiera pensar de esa manera más fácil, ya está en camino para matar a los profetas e incurrir en la dureza de corazón; por eso es la humanidad quien mata a los profetas, es la humanidad el círculo donde no hay lugar para el justo. Qué fuerza secreta o qué dinamismo misterioso está en la base de esa radical problematización de todo lo humano, es cosa que no cabe indagar en este momento, cuando a lo largo de toda la historia humana no se han agotado las posibilidades de reflexión o de asombro sobre este tema: ahora sólo pretendemos *constatar* esa radical problematización y tener el valor de reconocérsela a nosotros mismos. Si no nos vale todavía el lenguaje de gracia y pecado, hablemos simplemente, con Freud, de *eros* y *thanatos*, pero hablemos con la honradez y la perplejidad con que él habló, concluyendo su famosa obra sobre la cultura con casi nada más que un deseo: «sólo nos queda esperar que el otro de los poderes cósmicos, el eterno eros, haga un esfuerzo por afirmarse frente a su enemigo inmortal»... O mejor aún: hagamos el recuento de las realizaciones humanas a lo largo de la historia: los profetas de Israel desengañándose de la revolución del éxodo, Hegel desengañándose de la Revolución Francesa, la teología de la liberación o la Escuela de Frankfurt desengañándose de la revolución de la Ilustración, la generación moderna desengañándose de la revolución tecnológica, los antiguos militantes del mayo del 68 desengañándose de la revolución rusa o china, y tantos y tantos conocedores de Jesús desengañándose de la «revolución cristiana» y de la iglesia. Realmente: el hombre parece el ser de los proyectos divinos y de las realizaciones demoníacas. Y el desengaño es también constante del hombre, al lado de la ilusión siempre renaciente y siempre prometedora.

En el apartado siguiente vamos a evocar dos célebres mitos griegos, el de Prometeo y el de Sísifo, para aludir a la contradicción entre promesa y desengaño. A lo dicho en este apartado le cuadrarían más otros dos mitos bíblicos, que son un poco los correspondientes a los de Prometeo y Sísifo, pero con más acento en los niveles de gracia y responsabilidad que en los de fuerza y fatalidad (como ocurre en general con el humanismo semita frente al griego): el hombre es el ser a quien Dios ha dado «la ciudad celeste» (Heb 2) y el ser que construye «la torre de Babel» (Gén 11). Lo primero suscita una admiración desbordada en el autor de la carta a los Hebreos, que ve así el hombre puesto «por encima de los ángeles» y retoma los acentos del salmista: ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él?... Lo segundo procede de un autor que poco antes había escrito la más impresionante de todas las

frases que la Biblia dice sobre el hombre (y más cuando se la relea ahora a partir de aquella «paciencia de Dios» que evocábamos ayer): «Dios se arrepintió de haber creado a los hombres y le pesó de corazón» (Gén 6, 6). El mismo de quien Pablo dice que es capaz de amar con el amor con que ama Dios, es el que —también según Pablo— se encuentra con que no hace lo que quisiera y hace lo que no quiere. He aquí la contradicción humana.

¿Por qué somos así? ¿Por qué resulta que el hombre utiliza las dimensiones absolutas de su ser para absolutizarse a sí mismo, con lo cual afirmando su vida la pierde, y desata una dinámica de mal casi infinita e insospechada? ¿Por qué su referencia al infinito la utiliza el hombre para construir ídolos? No lo sé; pero en el hombre como en nadie se verifica hasta la totalidad aquel célebre adagio romano: *corruptio optimi pessima*: nada hay peor que la corrupción de lo mejor. Y por eso dijimos antes que Marx tenía razón al afirmar que en el hombre no coinciden su verdad y su realidad, pero que aún había que radicalizar esa frase: la verdad del hombre llega más alto de lo que el propio Marx pensara, pero su realidad llega también más bajo de lo que el propio Marx se atrevió a pensar. En contra de lo que dicen que dijo G. Bernanos, el cristianismo no se diferencia del marxismo sólo en la doctrina del pecado original, sino en el pecado original y también en la gracia.

b) El testimonio de la contradicción: optimismo y pesimismo

Asumir esta contradicción es, para mí, asumir nuestra verdad humana tal como se nos revela en Cristo. Pero a otro nivel es también —y es lógico que lo sea sin hacer ningún fácil concordismo— asumir nuestra propia historia. Porque toda la historia de la humanidad y de lo que el hombre ha descubierto sobre sí mismo, está como transida por dos grandes experiencias que podemos calificar como la del optimismo impenitente y la del pesimismo irredento. Desde los dos adanes del Génesis —uno a imagen de Dios y otro del barro de la tierra— se podría trazar una doble lista, en la que a un lado estarían nombres como Pelagio, muchos hegelianos de izquierda, Feuerbach, Marx o Teilhard de Chardin... y al otro lado nombres como Agustín, Lutero, Kierkegaard o Freud. Y no deberíamos preguntar cuál de esas dos filas tiene razón: pues para un cristiano resulta sintomático el que, en la historia de su fe, hayan sido condenados hombres de cada una de esas dos filas (como, por ejemplo, Pelagio y Bayo o Jansenio),

y a veces por enseñanzas que no parecían ser más que la negación de lo que había sido condenado en otro de la fila opuesta. Los profesionales de la teología saben que hay que sudar bastante y hacer bastantes sutilezas para armonizar esas dos condenas. Pero quizás es que ambas columnas —la optimista y la pesimista— sólo se vuelven falsas y condenables en la medida en que *excluyen* a la otra, no cuando meramente afirman su propia verdad. Precisamente por eso, y situándola en el marco de esa doble corriente de optimismo y pesimismo que cruza toda la historia de la humanidad, la historia de la reflexión cristiana sobre el hombre, que hoy solemos llamar antropología teológica, no es más que el esfuerzo incesante por abarcar todo lo que de positivo se ha dicho sobre el hombre y todo lo que de negativo se ha escrito sobre él: el esfuerzo por ser un *no* a todos los pesimismos exclusivistas, pero también a todos los optimismos unilaterales. Los teólogos debemos reconocer que quizás la antropología teológica no ha llegado más allá de la nobleza del intento; pero, aun con ello sólo, ha marcado su carácter obligatorio para nosotros. Esta es toda la enorme dificultad del ser cristiano y del ser hombre. Pero es también toda su grandeza.

c) Significado del optimismo cristiano: fe contra incredulidad

Y si lo humano es asumir esta contradicción hasta el fondo, lo creyente (y por tanto lo cristiano) es asumirla de tal manera que el optimismo tenga la última palabra. Esto es lo curioso del cristianismo: que, a pesar de haber radicalizado la pecaminosidad y el pesimismo sobre el hombre, ha desbordado también todas las posibilidades y razones del optimismo. Decir que el optimismo tiene la última palabra es reconocer que el pesimismo tendrá muchas de las palabras penúltimas. Decir que es la última supone igualmente que el optimismo gana esa palabra vencedora *en la fe*, no meramente en la experiencia de la vida; y la gana contra la incredulidad (lo que no significa contra la realidad, ni al margen de ella, ni como huida de ella...). Finalmente, decir que es la última supone recibir esa palabra como gracia. Y por eso no es falso, aunque sea hiperbólico, aquello que dijimos ayer: que, en definitiva, el ser cristiano no consiste en creer en Dios, sino en creer en el hombre. ¡Esto es lo difícil y lo milagroso! Pero creer en el hombre, no porque éste se muestre, o se haya mostrado, o se vaya a mostrar en el futuro digno y merecedor de esa fe, sino por algo más radical: porque primero Dios ha creído en él, porque Dios tuvo

esa audacia de apostar primero por el hombre y, en esa apuesta, le ha salvado. Ojalá las iglesias lograran dar al mundo el testimonio de esa fe en el hombre inerradicable y que se afirma contra toda incredulidad.

2. *El camino humano: creaturidad y creatividad, o sumisión y resistencia*

Si la fe encara e ilumina esa contradicción radical del hombre, y la asume además de una manera comprometida, es decir, «optando por el hombre», la esperanza pone en camino esa opción y, a lo largo de ese camino, va tropezándose con otra variante de la contradicción del hombre, expresada en los mitos de Prometeo y Sísifo: la contradicción entre el poder y la impotencia del hombre, entre ser creatura y ser creador, o entre resistencia y sumisión; la que lleva al hombre a estar siempre soñando y siempre fracasando en sus sueños, pero también siempre avanzando a través de sus fracasos, y la que le hace, al cabo de los años, no haber desistido todavía pero tampoco haberse dado por satisfecho con lo ya obtenido, sino estar siempre como si acabara de comenzar, como en un punto cero, como si cada momento futuro fuese a ser el decisivo. ¿Por qué? Porque «tú eres tu propio más allá» (Pedro Salinas) como dice el poeta a su amada. Así es como se puede descubrir el hombre desde la resurrección de Cristo. En ese más allá que es *más allá* por ser plenitud, superación, totalidad en las dimensiones de la comunicación, de la posesión de sentido, de la libertad, del señorío, de la imposibilidad de degeneración de lo ya conseguido... pero que es *propio* porque la comunión y el sentido y la libertad... nos pertenecen ya ahora. Ese ser del que decía un escritor cristiano antiguo que queda «vigorizado con su propia superación» (Ireneo, *Adv. haer.* III, 19, 3), ése es el hombre. Por eso la esperanza renace en la historia sin aparente justificación, sin que sepamos cómo, pero con fuerza capaz para clavar sus raíces en el hielo mismo del desengaño. Y si en un momento histórico concreto, y aún reciente, el hombre se descubrió decepcionado como un ser que ha sido arrojado a la existencia sin que nadie le pidiera permiso para ello, y se vio obligado a someterse a ese dato radical, en el momento siguiente se ha descubierto con todo el mundo en sus manos, como con un inmenso material que configurar de acuerdo con su creatividad, y se siente henchido por la dignidad de poder decir «no» a una existencia que no le convence, poniéndose en marcha hacia una

existencia nueva. Y ambas cosas somos. Lo único erróneo e inhumano es no saber ser ambas cosas a la vez: optar *sólo* por la sumisión del escéptico o del estoico, o *sólo* por la ilusión del fanático. En su unilateralidad, cualquiera de esas dos posturas puede calificarse como religiosa, en el sentido negativo del término. La postura creyente, que expresa la totalidad, es la difícil postura de una lúcida esperanza. Hoy ya tiene poco mérito y poca novedad el decir que el hombre es su propio futuro, y quizás lo que más hay que mostrar hoy es cómo, sin dejar de ser eso, el hombre es también su propio presente. Y puede que sea aquí donde incide el sentido neotestamentario de esa esperanza «contra toda esperanza» (Rom 4, 18).

Con su afán de claridad conceptual solían decir los antiguos que esperanza se opone a presunción y a desesperación. Hoy diríamos: se opone a mesianismos o milenarismos, pero se opone también a resignación y abdicación; es simplemente perseverancia, y una perseverancia que se da en el seno de un respeto a la realidad, no en el sueño de una huida de ella. Y puede que hoy sea muy necesaria aquella distinción de los antiguos y la recuperación de la lucidez de la esperanza, porque quizás estamos pasando por una época en que los dos miembros de la antítesis resistencia-sumisión se hallan increíblemente distendidos hasta casi convertirla en un dilema trágico entre la acción suicida y la parálisis. Son muchos los impacientes que no saben esperar y sólo aceptan la antinomia del todo o nada, jugándose todo a una sola carta que siempre acaba siendo la carta de la nada, aunque ellos no lo quisieran (algún día habrá que estudiar despacio cuánta culpa tienen las izquierdas en infinidad de triunfos de las derechas en nuestros días). Y son muchos también los que, porque tampoco saben esperar en el fondo, no saben arriesgar nada y viven siempre jugándose todo a la defensa de los diversos *statu quo* (y también habrá que estudiar despacio cuantísima culpa tienen las derechas en infinidad de falsas radicalizaciones de las izquierdas en nuestros días). Lo que mata a la esperanza en este segundo caso es la falta de fe en el reino de Dios; lo que la mata en el primer caso es la tendencia a convertir el proyecto de Dios sobre la realidad en «mi propio proyecto», el reino de Dios en *mío*: esa apropiación, quizás ya anterior a la de los bienes de producción, y raíz de tantas catástrofes humanas.

Y quizás esperar no es más que romper ese dilema que puede llegar a convertirse en trágico. El hombre que se sabe inserto en un horizonte escatológico, es decir: en el ámbito de posibilidades abierto a la realidad por el hecho de que Jesús ha resucitado de

entre los muertos y ha sido constituido en Cristo, el hombre para quien ese hecho es un acontecimiento transformador de la historia con un peso específico concreto, y no una mera anécdota teñida por todas las inseguridades del pasado, ese hombre debería saber por lo menos que no existe situación definitivamente cerrada en esta historia, y en la cual no quepa hacer nada. Sabe que, si bien nunca será posible hacerlo todo, siempre será posible hacer algo; y que ese algo puede ser comienzo de una apertura de la situación que estaba cerrada. Y a la vez, el hombre que no quiera cerrar los ojos a la realidad, para abrirlos a la luz artificial de cualquier ideología de compensación o sistema de consuelo, ese hombre sabe que nunca dejará de haber algo por hacer, y que la meta que una vez se atisbó próxima volverá a alejarse en el momento mismo de coronar el próximo repecho: lo cual no significará necesariamente que no se haya avanzado nada o que se haya retrocedido.

En conclusión: *ser hombre es saber esperar*. Y al decir «saber» quiero decir: pasar de un simple «estar sometido» a la esperanza como impulso ciego y motor incontrolado, a una asunción lúcida, responsable y arriesgada de la esperanza como autoexpresión propia. En este contexto, me gustaría cerrar este apartado con una advertencia que me parece muy importante para hoy. Si la verdad del hombre es su futuro y si, por ello, la esperanza es una exigencia cristiana, esto se traduce diciendo que lo cristiano es *caminar*, igual que en el apartado anterior veíamos que lo cristiano era optar o apostar (lo cristiano y lo humano, nos recordaría A. Machado con aquello de hacer camino al andar). Todos sabemos que una de las imágenes más clásicas de la existencia humana, cristianamente vista, es aquella del pueblo peregrino que marcha día tras día por el desierto. Y repito: lo cristiano no es desear la vuelta a Egipto («con Franco vivíamos mejor») pero tampoco es pensar que mañana o pasado mañana concluirá nuestra marcha; caminar es lo contrario de estar parado, pero es también lo contrario de ese «violar al futuro» que está empezando a ser una tentación nuestra. Lo cristiano es la cansada e ilusionada perseverancia en el seguir caminando, y a un ritmo que permita esa constancia.

Porque pienso ahora en muchos amigos, quiero añadir lo siguiente sobre nuestro pasado más cercano: creo que muchos cristianos de los mejores y de los más conscientes se fueron a pique por olvidar todo esto. Descubrieron la salida del Egipto hodierno y la necesidad de ponerse en camino a la tierra prometida, y este ha sido su mérito innegable. Pero hay que añadir que se han

parecido demasiado a los conductores que quemaron el coche por quererlo poner a ciento veinte cuando todavía estaba en rodaje, o a los corredores que partieron a todo gas para una carrera de los diez mil metros, colocándose en seguida en cabeza y quizás con enorme ventaja, pero teniendo que abandonar a la segunda vuelta porque se ahogaban. Debe decirse en su descargo, desde luego, que muchos de ellos procedieron así no sólo por inexperiencia, sino por la trágica necesidad de tirar de una iglesia-pelotón instalada e inmóvil, y que se negaba a ponerse en camino. Su sacrificio ha sido, pues, benéfico para nosotros. Pero hoy es hora de aprender que lo importante es caminar siempre, sin pararse nunca y forzando sólo un poco el ritmo. Esto significa la imagen del pueblo peregrino y ojalá que nunca lo olvidemos.

Por supuesto que caminar siempre no es una imagen que deba tomarse al pie de la letra, en el sentido de que presuponga siempre una aceptación del camino ya hecho, o una imposibilidad de volver atrás, o de dar una negativa al camino en que se está para buscar otro. La marcha por el desierto incluye precisamente idas y venidas, pérdidas de rumbo y vueltas a comenzar y, por tanto, la imagen del caminar siempre no aboga, sin más, por eso que se llama un «desarrollismo», y que incluye la aceptación de lo ya dado como algo imposible de ser cuestionado. (Esto es importante subrayarlo hoy en que se nos impone a veces la necesidad de un *no* radical a lo dado). La imagen del caminar siempre no aboga por un desarrollismo, sino por la perseverancia. La impaciencia que en ocasiones quisiera quemar las etapas de esa perseverancia, puede ser muy ética —¡que duda cabe!— pero hemos de preguntarnos si, con toda su ética, no es allá en el fondo muy poco creyente, y quizás muy poco humana. Sé que es peligroso lo que digo, como peligroso es tratar de describir lo humano. Por eso termino subrayando que sólo me refiero a la impaciencia que quiere quemar las etapas. Hay otra impaciencia a la que alude Pablo cuando dice que el amor de Cristo nos vuelve impacientes. Pero ésta no son las etapas lo que pretende quemar, sino más bien nuestro propio egoísmo.

3. *El amor divino como superación de la contradicción humana*

Voy a introducir esta última parte con una especie de anécdota. Algunos de ustedes habrán leído hace poco en *Ser cristiano*, de H. Kung, el siguiente texto de una carta de S. Freud a un amigo:

Cuando me pregunto por qué siempre me he esforzado sinceramente por estar dispuesto en todo momento a perdonar a los demás y por ser lo mejor posible con los otros, y por qué no he dejado de esforzarme cuando notaba que mi actitud no hacía sino perjudicarme, pues los otros son brutales y engañosos, no encuentro ninguna respuesta ¹.

Este texto, hermoso y extraño, se vuelve mucho más incomprensible cuando uno sabe que, todavía varios años después, Freud no sólo no tenía ninguna respuesta para esa pregunta, sino que tenía infinidad de respuestas o de razones en contra. El mismo autor de esa carta escribiría más tarde en una de sus obras mejores y más famosas (*El malestar en la cultura*) una de las críticas más implacables que yo conozco del mandamiento del amor al prójimo. Perdonen que les entretenga con una larga cita, pero creo que vale la pena:

Adoptemos frente a ese mandamiento una actitud ingenua como si lo oyésemos por vez primera: entonces no podremos contener un sentimiento de asombro y extrañeza. ¿Por qué tendríamos que hacerlo? ¿De qué podría servirnos?... Mi amor es, para mí, algo muy precioso, que no tengo derecho a derrochar insensatamente. Me impone obligaciones que debo estar dispuesto a cumplir con sacrificio. Si amo a alguien es preciso que éste lo merezca por cualquier título... Si me fuera extraño y no me atrajese ninguno de sus valores ni hubiera adquirido ninguna importancia para mi vida afectiva, entonces me sería muy difícil amarle... Y examinando el precepto más detenidamente, me encuentro con nuevas dificultades. Este ser extraño (el prójimo) no sólo es en general indigno de amor sino que —para confesarlo sinceramente— merece mucho más mi hostilidad y aun mi odio. No parece alimentar el mínimo amor por mi persona, no me demuestra la menor consideración. Siempre que le sea de alguna utilidad no vacilará en perjudicarme, y ni siquiera se preguntará si la cuantía de su provecho corresponde a la magnitud del perjuicio que me ocasiona. Más aún: ni siquiera es necesario que obtenga de ello un provecho: le bastará experimentar el menor placer para que no tenga escrúpulo alguno en denigrarme, en ofenderme, en difamarme, en exhibir su poderío sobre mi persona... Si se condujera de otro modo, si me demostrase consideración y respeto, a pesar de serle yo un extraño, estaría dispuesto por mi parte a retribuirsele de análoga manera, aunque no me obligara a ello precepto alguno. Aún más: si ese mandamiento grandilocuente rezara: «amarás al prójimo como el prójimo te ame a ti», nada tendría yo que objetar... ².

La carta y la teoría de Freud parecen reproducir en una sola persona la famosa polémica entre Marx y Stirner: realmente no hay razones teóricas para proceder como Freud nos dice que ha-

1. H. Kung, *Ser cristiano*, Madrid 21978, 699.

2. S. Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras III*, Madrid 1968, 35-36.

bía procedido. Pero quizás hay una respuesta más fuerte que las razones teóricas: hay una oscura intuición, que no por oscura deja de ser como muy segura, de la calidad humana de aquel proceder, de que portarse como Freud era mejor y más valioso que lo contrario, de que los hombres, a pesar de todas las razones en contra, quizás sí que merecen ser amados y es hermoso tratar de amarlos. Por eso, si hemos reservado este apartado para el final, es porque tiene cierto carácter recapitulador de los otros dos y, con ellos, de la visión del hombre que estamos describiendo. La palabra fe no significaría prácticamente nada si de alguna manera no implicase amor. Y lo mismo pasa con la esperanza. Por eso el amor, aunque no tengamos razones para él (o quizás gracias a que no las tenemos), se nos aparece como la realidad fundamental del ser humano.

Es relativamente fácil el decir que el amor es una de las realidades fundamentales, o la realidad fundamental del ser humano. Pero siendo esto tan claro es curioso la ambigüedad y la diversidad de interpretaciones que caben bajo la palabra amor. El evangelio de Lucas tiene unas frases que vale la pena citar a continuación de las de Freud, y que no sé si sorprenden más por su contenido o por la naturalidad con que están dichas:

Si amáis a los que os aman ¿qué gracia tenéis? También los malos aman a los que les quieren. Y si hacéis bien a los que os aman ¿qué gracia tenéis? También los malos hacen eso. Y si prestáis a los que esperáis que os paguen ¿qué gracia tenéis? También los malos prestan con intención de cobrarse.

Así que amad a vuestros enemigos, y haced bien y prestad sin esperar nada. Así seréis hijos del Altísimo... misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso (Lc 6, 32-36).

Un estudio más detallado de la palabra *charis* (gracia) en Lucas, nos permitiría traducir la interrogación de cada frase: si amáis a los que os aman, etc. ¿qué valor humano, o que *calidad humana* (qué gracia) tiene eso? Eso es lo que preguntan las interrogaciones de Jesús, pero lo preguntan con una palabra en la que el valor o la calidad humana queda expresado como algo *gratuito* (el vocablo *charis* permitiría traducir también: ¿qué hay de gratuito en ello?...). Y aquí estamos ante algo muy fundamental: por un lado se nos está describiendo el amor, como la clave del ser-hombre, de la calidad humana. Pero a la vez se nos está describiendo un amor que desautoriza la dinámica elemental del amor humano (pues dice que esa dinámica elemental también la tienen los malos) fundándose para ello en la calidad del hombre como

«hijo» del Dios de quien hablamos ayer y, por tanto, en la necesidad de amar como Dios ama: misericordiosamente. Es muy importante que no hagamos una simple lectura «moralista» de estas frases, que nos las haría pasar por claras y evidentes, como si el amar «misericordiosamente» fuese cosa de puños o de fuerza de voluntad. Esa lectura moralista nos impediría captar dos cosas muy importantes: en primer lugar lo que tienen de novedoso las palabras de Lucas. El hombre es un «ser de necesidades» y aquí se nos está describiendo como ser de la gratuidad y de la misericordia, en el sentido más pleno del término. El amor humano, como dijo Platón y recordamos ayer, es hijo de la indigencia y sólo puede amar aquello que suponga para él riqueza. Mientras que aquí se nos está describiendo el amor como un movimiento hacia el otro que no está dinamizado por lo que el otro supone para mí y por lo que yo puedo recibir del otro, sino hacia el otro del que no espero recibir nada. En segundo lugar una lectura moralista de esas frases podría impedirnos captar lo que ahí se nos está diciendo también implícitamente: que a pesar de la exhortación, nosotros no podemos amar así, o que sólo lo podemos en la medida en que somos *agraciados* con ello. Ayer precisamente decíamos que no había que esgrimir demasiado, contra el hombre, la distinción *eros-agape*. Ese moralismo nos haría perder de vista hasta qué punto el hombre es intrínsecamente un ser necesitado de afecto y de gratificación y nada más que eso: cualquier psicólogo sabe muy bien cómo la falta de esos ingredientes, durante los momentos en que el hombre cuaja como hombre, supone sin más su frustración (quizás definitiva) como tal ser humano. El ser de necesidades no puede ser el ser de la gratuidad. Y sin embargo, si aquella es nuestra realidad, ésta es nuestra verdad. He aquí por qué dijimos en otro momento que el hombre es un ser a quien se le exige más de lo que puede dar. Ahí está otra vez la contradicción en el hombre. Si el amor se define como dar, como donación de sí, el darse es constantemente experimentado por el hombre como una muerte (cuando no es utilizado como una especie de trampa cazadora para recibir a través de su donación la gratitud, la dependencia, la reciprocidad, el reconocimiento del otro). Y al hombre no pertenece el morir. Todos nuestros proyectos, grandes o pequeños, de comunidad y comunión, fracasan porque concebimos, con razón, la comunidad como gozo, como ser-con, y luego constatamos que la experimentamos como totalitarismo, como muerte; y a la verdad del hombre no pertenece la muerte sino el gozo. La posible solución de hallar un equilibrio en la idea de un «intercambio» —dar y recibir— es una solución bien precaria pues el amor que-

da ahogado en cuanto se lo somete al cálculo y al libro de cuentas. El amor sólo es verdaderamente gratificante cuando no se ha buscado la gratificación en él; sólo permite recibir cuando no ha exigido recibir; y cuando se le busca por el propio interés (así sea el interés más legítimo de una estabilidad psicológica absolutamente necesaria y que necesita del cariño para eso) o cuando se le quiere provocar a la fuerza o se le reclama como un derecho, entonces paradójicamente se le impide nacer y se le ahoga antes de nacer, o se le frustra por completo.

Por todas partes, pues, nuestras reflexiones van a abocar a la contradicción entre necesidad y gratuidad. A que el hombre es el ser que está absolutamente necesitado de aquello que es absolutamente gratuito, que está absolutamente remitido a aquello sobre lo que no tiene ningún derecho (y que se lo mata en cuanto se convierte en objeto de algún derecho). Y que sólo se asienta como humano en aquello que le es imposible.

De esta contradicción no hay salida total para el hombre. Pero yo creo que en ella es donde el hombre se descubre más como remitido a un Dios-amor (no a un Dios cualquiera) y más como por hacer. Y entonces el encuentro explícito o anónimo con ese Dios-amor significará para el hombre un ponerse en camino hacia esa meta de sí mismo, que está por realizar.

En ese *hacerse a sí mismo* (que la tradición cristiana llamó con un nombre hoy inexpresivo: *vida de la gracia*), el hombre aprenderá o irá poco a poco aprendiendo dos cosas que se corresponden con la dualidad que venimos manejando: aprenderá primero (y por extrañamiento que esto parezca) a gozar. Jesús, de quien nos dice el Nuevo Testamento que no buscó su propio gozo, fue sin embargo, por los detalles que podemos descubrir en los evangelios, un hombre que supo gozar y en quien se adivina una gran capacidad de goce y una forma de abrirse a la realidad que es profundamente gozosa. Jesús parece un hombre muy consciente del endurecimiento humano que comporta todo puritanismo, y muy molesto además frente a ese tipo de endurecimiento. Pero en el saber gozar de Jesús está incluido un doble elemento fundamental: en primer lugar, la capacidad de acción de gracias, que supone ver el goce como dado, como algo gratuito, no como un «derecho» o algo buscado. Y en segundo lugar, precisamente como consecuencia de ese no considerar debido el goce, una actitud de no aferrarse a él, de saberlo tomar con la provisionalidad de un «aperitivo», o de lo no-propio. Quizás el vivir como gracia y no como «derecho» la satisfacción de la necesidad es lo único que evita la prolongación de la necesidad en egoísmo. Piensen a la luz

de esto qué sentido podrían tener ciertas formas antiguas de piedad, como por ejemplo la oración antes de la mesa, que hoy las hemos convertido en algo monstruoso: en una «bendición», como si el hecho de que podamos comer fuese la prueba de que Dios está con nosotros ya que nos da esa comida que no da a otros... ¿Cómo no iba a caer en desuso la bendición de la mesa? ¡A Dios gracias! Pero piensen cuán fácil sería recobrar su sentido (y quizás sus consecuencias...) si los cristianos simplemente nos acostumbráramos a *pedir perdón* a Dios cada vez que comemos, en un mundo donde dos mil millones de hombres carecen de alimento.

En segundo lugar, el hombre irá poco a poco aprendiendo a querer de esa forma nueva. Aprenderá, al irse abriendo a aquel «amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu que se nos ha dado». Aprenderá pues a amar con el mismo amor con que Dios ama, aunque ese aprendizaje no concluya nunca. Ante cada situación, ante cada persona, ante cada forma de relación, se verá el hombre interpelado sobre si quiere amar o no, mejor dicho: sobre si quiere amar con ese amor de Dios que se le da, o si quiere amar con el amor «propio». Y en la medida en que el hombre se deje llevar por ese amor, irá experimentando que aquello es lo más profundo de sí mismo. Tanto que descubrirá una especie de identidad consigo mismo, capaz incluso, a veces, de integrar todo su psiquismo. Atisbará allí que puede ser verdad aquello de que perdiendo su vida la salva. Pero a la vez hará la experiencia de que aquello tan suyo es lo menos suyo que tiene: es algo totalmente gratuito y es algo que puede llegar hasta a romperle su psiquismo porque él sigue siendo el mismo ser de necesidades, amenazado incluso de falsificar en egoísta esa nueva dinámica altruista por la que desea dejarse coger.

Por eso también, en la medida en que el hombre no se cierre a ese amor de Dios presente en él y que le trabaja, irá haciendo también la experiencia de ser llevado, de que —con la célebre frase de san Buenaventura— «habere est haberi» (tener es ser tenido), alcanzar es ser alcanzado (cf. Flp 3, 12) y más radicalmente: vivir es ser vivido (cf. Gál 2, 20). Una experiencia que podemos llamar de pasividad, en un sentido nada peyorativo y que resulta ser, paradójicamente, activo.

El doble carácter de novedad por un lado, y de gratuidad-pasividad de ese amor, por el otro, vuelve a evocar la célebre fórmula ya citada al comienzo del *simul iustus et peccator*: el hombre es justo porque esa novedad del amor es realmente su propia novedad; es pecador porque ese amor de Dios es lo menos suyo que tiene. De modo que ahora podríamos traducirla como: «simultáneamente yo y no yo».

Así, en la medida en que el hombre se deje coger por aquella posibilidad que se le ofrecía, su vida se irá viendo insensiblemente transformada, aunque su contradicción nunca se vea resuelta. Esa oferta irá siendo constantemente renovada, pues ese amor de Dios nunca es posesión del hombre, sino sólo don, constantemente ofrecido. Y el hombre irá respondiendo siempre de nuevo y reconquistando ese amor siempre de nuevo. A ratos (como ocurre siempre con el amor) ese amor nuevo será doloroso, llegará incluso a ser vivido como pura «ley»; pero también quizás como algo más fuerte que uno mismo. Son los momentos en que un Jeremías exclamaba casi desesperado: «Tú me sedujiste y yo me dejé seducir» (20, 1). Y quizás es necesaria la presencia de esos momentos «jeremíacos» para que el hombre vaya cayendo en la cuenta de que vive de una «seducción» y de que la vida de fe, del seguimiento y del compromiso (aun en el nivel más elemental en que se den) no pueden ser integradas sin más en la razón técnica de que vive el mundo moderno. A pesar de todo eso, ese amor, hasta donde el hombre llegue en él, será siempre gozoso, y el crecer en él convierte la vida humana en una auténtica conquista del gozo. Si el hombre va avanzando por ese difícil camino en el que «es llevado», ese amor al que va respondiendo se le convertirá no sólo en una llamada presente en él y en una fuerza que sin ser suya nace de él; se le convertirá además en interlocutor y compañero de viaje. De un viaje que sólo concluye con el vivir humano porque siempre puede truncarse o irse truncando por culpa de uno mismo, o por la brutalidad del mal instalado en la vida, pero que es la marcha hacia esa transformación tan real como discreta e imperceptible, en la que se atisba la superación de la contradicción que es el hombre.

El difícilísimo problema de las relaciones individuo-comunidad, que el hombre ha afrontado siempre y nunca ha logrado resolver en plenitud, porque es otra expresión de esa bipolaridad contradictoria que le constituye, se inserta de una u otra manera en esta contradicción del amor, sin que por eso deba prescindir de toda una cantidad de conocimientos técnicos o científicos que le condicionan necesariamente y ayudan mucho para su solución en cada situación concreta, supuesto que la identidad entre ser individual y ser genérico es imposible.

CONCLUSIÓN

Las antinomias podrían multiplicarse, siempre como despliegue de esa contradicción básica que es el ser humano. Las hemos reducido a tres, para integrarlas en el esquema de la fe, esperanza y caridad, que utilizamos ayer al hablar de Dios, poniendo así de relieve que las llamadas virtudes «teologales» tienen sí a Dios por objeto, pero le tienen en cuanto son también actitudes frente al hombre o actitudes del hombre ante sí mismo. *Atreverse a optar, saber esperar, aprender a querer*. En ese triple salto sale el hombre de sí mismo y comienza así a llenar su desgarrón constitutivo. Visto desde Jesucristo, ser hombre es una vocación no sólo a construir castillos de naipes, sino a vivir en ellos sin que se caigan. Y si alguna vez esto sucede de veras, contra el egoísmo, la desesperación y la banalidad o la sensiblería humanas, puede el hombre tener la vehemente sospecha de que ha libado algo de esa esencia de humanidad que los antiguos llamaron la gracia de Cristo.

Jesucristo nos aparece así como una palabra ante el dinamismo humano: ese dinamismo está enfermo; pero tiene una meta que es el Dios de Jesús, y tiene una realización abierta en la resurrección de Jesús. «Lo natural no coincide con lo humano» —terminamos volviendo a citar a Hegel— «lo humano es que el hombre deje de ser natural». Ante lo desconocido de esa humanidad por hacer, y ante el bombardeo de mil imágenes del hombre por las que éste se ve solicitado en su vida de cada día, importa mucho para el cristiano la experiencia de la calidad de hombre que se ha degustado en el acceso a Jesús.

El acceso a Jesús. Los dos lenguajes de la fe

I. RAÍCES CRISTOLÓGICAS DEL DOBLE LENGUAJE DE LA FE

A lo largo de las charlas anteriores nos hemos encontrado con dos afirmaciones que parecen contradictorias y es bueno que caigamos en la cuenta de esa contradicción. Por un lado, si Dios se nos comunica, se nos ha de decir con palabras de *nuestro* lenguaje; de lo contrario nunca le comprenderemos, ni nos daremos cuenta siquiera de que nos está hablando a nosotros. Este es el problema de la verdadera humanidad de Jesús en que tanto hemos insistido: consustancial a nosotros, «palabra» de nuestro lenguaje humano, humano en todo menos en aquello que es lo antihumano por excelencia: el mal, el pecado. Incluso, y por eso mismo, cuando ayer hablábamos del hombre que se nos revela en Jesucristo, no buscábamos originalidades o cosas nunca dichas por nadie más, sino que más bien buscábamos las experiencias humanas que pueden ser huella, base, o vehículo de esa manifestación.

Por otro lado hemos dicho infinidad de veces que Dios al comunicarse destroza y pone del revés todas nuestras ideas sobre Dios; y es normal: porque si Dios se nos da en una palabra «humana» *ya no será Dios* lo que nos comunique esa palabra sino algo humano. A Dios no le valen, no le pueden valer, nuestras palabras para decirse y por eso, en la cruz, las condena y las desautoriza. Y por eso, si de veras queremos saber algo sobre Dios hemos de empezar por «no querer saber más que a Jesucristo crucificado» (1 Cor 2, 2).

Pero entonces, ¿cómo se armonizan estas dos afirmaciones? Su armonización propiamente tal es la tarea de la cristología: es el problema de Jesús como «palabra» o sacramento de Dios, el problema de la pertenencia ontológica (o «hipostática») de Jesús a Dios, de manera que siendo él una palabra humana, sea total e intrínsecamente «palabra de Dios» y, por eso, pura referencia al Padre. Es el problema de lo que se llamó «verdadera humanidad» y «verdadera divinidad» de Cristo. Y es finalmente el problema de los «ojos nuevos» de la fe, con que captamos esa palabra: el problema del Espíritu de Dios que, en nosotros, es el que entiende el significado de esa Palabra.

Ahora no vamos a dar más vueltas a ese problema al que, muy rápidamente, ya aludimos en el capítulo 7. Lo que nos interesaría en esta última charla es caer en la cuenta de las repercusiones que eso tiene para una cuestión que últimamente vuelve a estar sobre el tapete, y lo ha de ir estando cada vez más en una sociedad que ya no es cristiana: me refiero al problema de la evangelización y de la predicación. Y la repercusión a la que aludo la podemos formular como existencia de un doble lenguaje de la fe, que podemos llamar: el lenguaje misionero y el lenguaje intraeclesial. Un doble lenguaje que corresponde al doble momento al que acabamos de aludir: la ascensión por Dios de nuestro «lenguaje» para decirse, y la destrucción por Dios de nuestro lenguaje. Y que crea como dos momentos dialécticos (muchas veces incluso también dos momentos cronológicos) en nuestro acceso a Jesús.

II. SU PRESENCIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

Esta doble realidad la vamos a encontrar no por una deducción apriorística, sino *en la práctica misma* del Nuevo Testamento. Y por eso vamos a tomar como núcleo central de esta charla una comparación entre dos textos atribuidos a un mismo autor: el sermón de Pablo en el Areópago de Atenas (Hech 17, 22-31) y el capítulo 1 de la primera carta a los Corintios.

Antes de empezar nuestra comparación, quizás convendría aclarar una objeción posible: se puede objetar que el discurso en Atenas no es de Pablo sino de Lucas o del autor de los Hechos. Pero en primer lugar: no puede excluirse *a priori* la posibilidad de que el autor de los Hechos confeccionara el discurso de acuerdo a lo que fue el tenor de la predicación paulina exactamente igual que los primeros discursos de los Hechos todo el mundo reconoce que reproducen la primera predicación cristiana, aunque su

redacción sea de Lucas. En segundo lugar, aunque no fuesen ambos de Pablo, ambos son Nuevo Testamento y predicación de la fe, y tenemos derecho y aun deber de pensar que la contraposición (o el pluralismo) que descubrimos entre ellos, no es atribuible solamente a la diversidad de sus autores, sino que pertenece a la misma fe, sin que nosotros tengamos derecho a privilegiar el uno contra el otro. Tanto más cuanto que ambos lenguajes acontecen en dos momentos bien distintos: el uno, el discurso en Atenas es un momento claramente misionero. El otro, el capítulo de 1 Cor, es un momento, por así decir, claramente intraeclesial. Mi tesis es, sencillamente, que en la fe hay *kairoi* diversos, y por eso hay lenguajes distintos: uno es el lenguaje misionero y otro el intraeclesial. Hecha esta aclaración vamos a comparar los dos fragmentos anunciados. Y para que sea más fácil seguir, lo vamos a hacer mediante una enumeración de sus características (ordenadas de acuerdo con el discurso del Areópago), las cuales se corresponden y parecen irse contradiciendo de un texto al otro.

Así tenemos:

1. En Atenas, alabanza de la religiosidad de los atenienses; en Corinto, crítica de toda religiosidad que no sea la del Crucificado¹.
2. En Atenas, anuncio de lo ya conocido o esperado; en Corinto, ruptura de todo lo conocido y esperado².
3. En Atenas, uso del camino de la teología natural; en Corinto, rechazo de la teología natural³.
4. En Atenas, punto de partida en la creación; en Corinto, punto de partida en la cruz⁴.
5. En Atenas, citas de la propia cultura ateniense; en Corinto, ningún uso de la cultura griega pese al sibaritismo y refinamiento de los corintios⁵.

1. Cf. Hech 17, 22 («sois extremadamente religiosos») y 1 Cor 2, 1: ignorarlo todo excepto a Jesucristo crucificado. O 1 Cor 1, 13: ¿está Cristo dado en exclusiva?

2. Cf. Hech 17, 23: («os anuncio eso que veneráis sin conocerlo») y 1 Cor 1, 23-24: «anunciamos un escándalo para los judíos y una locura para los paganos».

3. Cf. Hech 17, 24-27 y 1 Cor 1, 20: «¿A ver un sabio, a ver un letrado, a ver un estudioso de este mundo!», ó 2, 4: «No predico con las elocuentes palabras de la sabiduría humana».

4. Cf. Hech 17, 24 y 26 (el Dios que hizo el mundo, etc.) y 1 Cor 1, 23 y 17: «predicamos un mesías crucificado para que no pierda su eficacia la cruz de Cristo».

5. Cf. Hech 17, 28 («así lo dice uno de vuestros poetas...») y 1 Cor 1, 17 y 2, 1: «no os prediqué con ostentación de elocuencia o saber...».

6. En Atenas, un intento de crítica desde dentro mismo del mundo griego: llevándole a una autosuperación a partir de lo que hay de válido en él; en Corinto, una crítica desde fuera y claramente polémica⁶.

7. En Atenas, la doble actitud de indulgencia y promesa; en Corinto, la doble actitud de acusación y condena⁷.

8. En Atenas, Pablo habla claramente de Jesús como de «un hombre» sin ninguna clase de matización o enriquecimiento ulterior; en Corinto, habla de Jesús como destrucción de lo humano⁸.

9. En Atenas, el escándalo viene producido por lo positivo: la resurrección, que ya les resulta excesiva a los desengañados atenienses; en Corinto, el escándalo viene por lo negativo: la cruz que resulta indigerible para los exaltados corintios⁹.

Al hacer esta comparación será bueno evocar que, según nos ambienta el autor de los Hechos, Pablo se hallaba en Atenas considerablemente irritado desde que viera la cantidad de ídolos que proliferaban por la ciudad (cf. 17, 16). El estado de ánimo es, por consiguiente, parecido al ánimo con que escribió el capítulo de 1 Cor. Sin embargo el lenguaje es distinto y no simplemente por «táctica». Es que el primer paso de la fe es la búsqueda de *lo válido humano*, porque ahí tiene la fe su punto de engarce y el oyente su órgano de comprensión (de hecho, en un momento *ulterior* de su discurso, Pablo no se recatará de atacar a los ídolos: cf. 17, 29).

Esta distinción de lenguajes me parece fundamental para comprender el acceso a Jesús y algunos de los problemas con los que nos debatimos modernamente. Mi tesis es que ambos lenguajes son no sólo legítimos, sino necesarios, y ambos tienen su lugar, o su momento, en el acceso a Jesús: puede ser bueno recordar

6. Cf. la forma de argumentar en Hech 17, 29: «si somos estirpe suya (como decía el poeta ateniense) no podemos pensar que la divinidad se parezca a oro o plata...» y 1 Cor 1, 20 ó 2, 3: «¿No ha demostrado Dios que el saber del mundo es locura? Cuando Dios mostró su sabiduría el mundo no reconoció a Dios a través de su propio saber... Por eso me presenté ante vosotros con sensación de impotencia y temblando de miedo».

7. Cf. Hech 17, 30 (Dios simplemente «pasa por alto los tiempos de ignorancia...») y 1 Cor 1, 20: Dios ha demostrado que el saber de este mundo es locura... para humillar a los sabios (v. 27).

8. Cf. Hech 17, 31 («por medio del hombre que ha designado...») y 1 Cor 1, 25: la locura de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios más potente que los hombres... .

9. Cf. Hech 17, 32 («al oír resurrección lo tomaban a broma») y 1 Cor 1, 22: Dios tuvo a bien salvar a los que creen con esa locura que predicamos (y que es el Crucificado).

ahora que en la charla sobre la muerte de Jesús hicimos notar que el lenguaje sobre la cruz, para ser auténticamente liberador y para no ser manipulado, tenía sus momentos o sus horas oportunas en la historia de cada persona y en la historia de la humanidad total. Es evidente que, visto desde la primera carta a los Corintios, el discurso de Pablo en el Areópago puede resultar casi heterodoxo, irenista en exceso, o falsificador de la especificidad cristiana. Y sin embargo no lo es: es simplemente el lenguaje con que hablar en «Atenas» y en él está *todo* el cristianismo aunque no lo esté *totalmente*, como tampoco lo está totalmente en el segundo lenguaje, aunque en él esté, por así decir, toda la radicalidad y toda la concentración cristiana. Los teólogos, al pretender reducir el cristianismo a fórmulas, doctrinas o credos, tenemos el gran peligro de olvidar que el cristianismo es algo que no cabe en ningún sistema de pensamiento: es una «pedagogía» o una «mistagogía»: un ser llevado hacia... porque eso es algo intrínseco a toda relación personal, a todo compromiso y a todo seguimiento. Y los *kairoi*, los momentos *específicos*, que difieren no sólo cronológica, sino cualitativamente, son intrínsecos a toda pedagogía y a toda mistagogía.

En la tradición cristiana no sería difícil ir reencontrando esa duplicidad entre el lenguaje misionero y el lenguaje intraeclesial, aunque ambos reaparezcan configurados por mil variantes según los marcos culturales en que se presentan. Por ejemplo, en mi cristología he sugerido en esta línea una comparación entre dos de los primeros escritores cristianos: Justino e Ireneo (y al cabo de los años, y aunque nadie es buen juez en causa propia, ésas son unas de las pocas páginas que intentaría salvar de una quema del libro). Una buena parte de las diferencias entre la cristología protestante y la católica (lo que técnicamente se conoce bajo los nombres de *theologia gloriae* y *theologia crucis*), puede también iluminarse desde esta dualidad de lenguajes intrínseca a la fe; y esto lo reconocía expresamente el propio Lutero que, en un momento dado, escribe: «Cuando estés con los moros o con los turcos ya disputarás de otra manera». Es un dato tremendamente significativo el que, precisamente Pablo, que había accedido a la fe a través de una caída del caballo, en todos los sentidos del término, sin embargo no consideró aquel acceso suyo como el único posible, ni lo impuso a los atenienses de golpe y de entrada. De entrada más bien procuró él «subirse al caballo» de los atenienses, por así decir. Lo cual no excluía por supuesto el que, si algún ateniense se convirtió en aquel discurso, Pablo podía saber con seguridad que, pronto o tarde, a la corta o a la larga, también aquel culto ateniense convertido

habría de vivir su propia caída del caballo y **habría de leer el capítulo primero de la carta a los Corintios...**

III. SU VERSIÓN MODERNA:

LA CRISTOLOGÍA «DESDE ARRIBA» Y «DESDE ABAJO»

En nuestros días, la cuestión del acceso a Jesús se halla implicada en una polémica que suele calificarse como polémica entre una cristología desde abajo, o ascendente, y una cristología desde arriba, o descendente. Y cuando uno oye a sus representantes parece que se trate de posiciones que no sólo son irreductibles, sino que deben serlo: la especificidad de Dios que se quiere salvar con la cristología «desde arriba» parece que no puede pactar de modo alguno con la metodología «desde abajo», como si el cielo fuera asequible a las torres de Babel que construye el hombre. Y viceversa: a los propugnadores de una cristología «desde abajo» les parece que ni vale la pena preocuparse o dedicar atención a la posibilidad de un acceso «desde arriba» que, como tal, sólo puede sonarle al hombre de hoy a arbitrariedad y a un lenguaje «de otro planeta» que él no puede entender.

Antes de abordar esta polémica, que tiene que ver más de lo que parece con el acceso a Jesús, convendría hacer un par de observaciones que son tan marginales como importantes. En primer lugar, como ha hecho notar H. Gollwitzer, quizás lo verdaderamente decisivo no es si la cristología se hace pretendidamente desde arriba o desde abajo, sino que hay una forma mucho más decisiva de entender esa pregunta y es si se hace la cristología desde las clases *altas* o desde las clases *bajas*. Y precisamente esa pregunta se les escapa a los científicos de la teología. Por poner un ejemplo al que luego quiero aludir otra vez: el célebre *Ser cristiano* de H. Küng puede ser un ejemplo típico de cristología «desde abajo», pero es, a pesar de todo, una cristología hecha desde arriba, es decir: desde las clases que están «arriba» en nuestro mundo, y yo pienso que este desenfoque la afecta mucho más profundamente que las posibles deficiencias o limitaciones a que pueda dar lugar el método «ascendente».

Y otra observación: aunque vamos a seguir utilizando la terminología de «desde abajo» y «desde arriba» porque es gráfica y dice más que mil definiciones, no estará de más notar que se trata de una terminología muy imperfecta y peligrosa, puesto que su aceptación *parece implicar una disociación de aquello que precisamente en la cristología no puede disociarse*, puesto que la

cristología consiste en afirmar la identidad de ambos: que el arriba es abajo y que el abajo es arriba. Y que cada uno de ellos sólo se conoce en el otro. El acceso a Jesús se puede hacer imposible si de entrada nos empeñásemos en que ha de ser separado, y hasta contrapuesto, aquello cuya inseparabilidad constituye precisamente el significado de Jesús. Es más bien *la incapacidad* de nuestro lenguaje la que nos hace separar, *no el tema* del lenguaje.

Y hecha esta salvagedad, vamos a aceptar esa terminología, porque lo que quisiéramos sugerir en el resto de esta charla es que quizás la polémica entre el desde arriba y el desde abajo no es más que una nueva manifestación y una nueva variante de lo que nosotros hemos llamado doble lenguaje (misionero e intraeclesial) de la fe y del acceso a Jesús.

La cristología desde abajo quizás no está del todo definida diciendo que pretende llegar hasta Dios partiendo del Jesús histórico, sino que, si pretende eso, es como un paso de un intento más amplio: llegar hasta Cristo, hasta el significado creyente de Jesús de Nazaret partiendo del hombre y de su situación. Un esfuerzo de este tipo lo reliza ya Teilhard de Chardin cuando, partiendo de la concepción evolutiva del mundo, constata que la evolución tiene un sentido o camina hacia alguna parte y, en segundo lugar, que ese sentido es inesperado cuando se lo mira desde las etapas anteriores: es decir, camina hacia síntesis cada vez más difíciles y más improbables. De estas dos leyes se vale Teilhard para «postular» que la evolución ha de tener un Omega, que es Cristo. Un intento semejante se hace modernamente no desde la evolución biológica sino desde la historia humana. La historia se le revela al hombre como una pregunta incomprensible por no se sabe qué. ¿Marcha hacia algún sitio? ¿Cuál? Desde estos presupuestos se nos dice que sólo se puede responder a esa cuestión desde la resurrección de Jesús que constituye el «fin de la historia anticipado en ella» (W. Pannenberg). Aunque esta respuesta de Pannenberg haya sido muy contestada, porque parece demasiado «hegeliana», demasiado interpretadora y poco transformadora de la historia, aunque por tanto esa respuesta haya de ser comprendida de modo tal que la resurrección de Jesús no sea meramente un «fin» sino — como intentamos presentarla nosotros — un fin que es, a la vez, horizonte y perspectiva y que mantiene para nosotros toda la ambivalencia de la historia, sin embargo ahora no nos interesa la respuesta de Pannenberg por su corrección o incorrección formal, sino sólo como otro ejemplo de cristología desde abajo.

Y algo parecido se hace también, no desde la estructura del proceso evolucionista o de la historia, sino desde la estructura inevitable del hombre. Se intenta mostrar así que ser hombre es una especie de «pretensión de unión hipostática». De donde se sigue que la unión hipostática, si es que se ha dado, constituye la salvación y la plenitud del hombre: «toda antropología es una cristología deficiente y toda cristología no es más que una antropología que se trasciende a sí misma en plenitud». ¿Recuerdan que esta frase la citamos programáticamente en la charla primera? Pues no me parece exagerado decir, tras el análisis con que comenzamos esta última charla, que algo así es lo que hizo Pablo en Atenas. Naturalmente que al decir que todo hombre es una pretensión de unión hipostática no se emplea esa expresión en un sentido estricto y técnico, pues tal sentido *no puede obtenerse* desde el hombre: sólo se le obtiene después de haber conocido a Cristo y, por tanto, desde «arriba». Se puede decir, por tanto, de manera menos precisa y estricta, que ser hombre es una «pobre referencia al misterio de la plenitud» o que ser hombre es preguntar constantemente «¿a quién iremos?»; lo cual supone que si Dios tomase a un ser humano como ser-suyo-propio, el hombre habría llegado allí «a donde siempre está en camino» aunque no lo sepa; o que si de alguien se nos dice: «sólo tú tienes palabras de vida eterna», el hombre ha encontrado aquello a donde siempre está queriendo ir, etcétera. En fin, todo son nada más que diversos ejemplos con que mostrar una misma cosa: el camino «de abajo arriba», sobre el cual dice K. Rahner (que es el autor de casi todas las frases que acabamos de citar), en una entrevista sobre su trabajo que concedió al cumplir los 70 años: «Se me podría preguntar si en los últimos años no he ido pasando cada vez más, de una cristología de descenso a una más serena y más modesta y menos especulativa de ascenso». Aquí tenemos nuestra terminología.

Ahorá no es el momento de discutir las objeciones puestas a semejante intento ascendente. Me limito a decir que unas de esas objeciones reconocen la posibilidad de tal intento, pero atacan las formas concretas como se ha llevado a cabo. Otras atacan radicalmente la posibilidad de tal intento y se reducen a decir que Rahner (o quien sea el autor de tales intentos) ha difuminado lo específico-cristiano en una antropología (en un humanismo, digamos nosotros para entendernos mejor). Con esta objeción sí que habremos de enfrentarnos. Pero en este momento nos interesa más notar lo siguiente: respondiendo a algunas objeciones, Rahner ha subrayado miles de veces y de mil maneras, que su intento no es en modo alguno un intento *a priori*, es decir, un intento que se hace

antes de conocer a Cristo, y que así, sin conocerle, partiendo sólo del hombre, llega hasta él. Rahner se ha cansado de decir que su intento está hecho *a posteriori*, es decir: *luego* de haber conocido a Cristo, haber creído en él y haberse sentido «salvado» por él, se vale, para presentar esa experiencia, de esa especie de reconstrucción de un proceso imaginario, que no tiene por qué haberse dado así necesariamente, pero que hace inteligible lo que se quiere decir. Exactamente igual que sólo después de haber creído en el Resucitado se dice: ¿no ardía nuestro corazón... *antes*? Y esto es muy importante para nosotros ahora, porque esto muestra que, en efecto, la cristología desde abajo es una cuestión del lenguaje misionero, mucho más que una cuestión de la ontología de Cristo. Y esto es lo que parece no comprender la objeción de que antes hablábamos, sobre todo si pretende presentar a la cristología «desde arriba» como *único* camino y como excluyente de la cristología «desde abajo». Vamos ahora a decir otra palabra sobre esa cristología desde arriba.

Para los fautores de este método hay un principio fundamental que es absolutamente incuestionable: a Jesucristo sólo se le explica verdaderamente desde Dios; y toda otra explicación es corta. En fin de cuentas, a eso se reduce la fe en él. Y como Dios es la identidad entre amor y libertad, Dios no podrá manifestarse en Jesús más que si Jesús es la identidad y la diferencia (a la vez) entre llamada y respuesta: entre llamada libre del amor y respuesta libre del amor al amor. Esto implica que el amor es el fondo último del ser de Jesús (y eso no se puede decir de ningún hombre, ni se puede llegar ahí a partir de ningún hombre) y por eso el ser de Jesús es, a la vez, obediencia al Padre y entrega a los hombres, por un lado, y libertad absoluta por el otro. O sea: en Jesús coinciden la oferta de Dios a los hombres y la respuesta libre del hombre a Dios (porque no hay nada más libre que el amor que se entrega). Esto supone explicar a Cristo a partir de la trinidad como despliegue de ésta, que ya no será ni un tratado aparte (como todavía ocurre, por ejemplo, en Rahner) ni un mero punto de llegada (como ocurre, por ejemplo en Pannenberg). El ser de Cristo es en última instancia el ser trinitario de Dios y sólo es explicable desde ahí.

Es mucha verdad que a Jesús sólo se le explica verdaderamente desde Dios y que éste es, en definitiva, el resumen de la fe. Pero el peligro de esta posición es el de pensar, por eso, que también el lenguaje que utiliza para ello es un lenguaje «de Dios». De esta manera puede no privilegiar sino *exclusivizar* un determinado lenguaje, desconociendo su origen humano o «desde abajo». (En la historia de la cristología hay un ejemplo privilegiado de

este peligro: san Anselmo, el autor de las explicaciones de la rendición que criticamos en la charla sobre la muerte de Jesús, quiso explicar la necesidad de la encarnación desde Dios y sólo desde Dios, y se creyó que la había explicado así. Pero en realidad lo que hizo fue divinizar un determinado lenguaje de su época que hoy ya no es evidente para nosotros y que no lo podemos entender, porque aceptarlo supondría predicar de Dios la concepción germánica del honor o la valoración jurídica propia de la sociedad feudal). La unicidad de Dios no es la unicidad de un lenguaje; y el peligro de esta postura es que, queriendo imponer a la otra el salto en el vacío o el salto hacia el misterio incomprensible a que necesariamente ha de llegar la otra, en realidad le imponga sin querer el salto a una lengua desconocida. Y la ininteligencia de una lengua, por muy desconocida que sea, no tiene nada que ver con la incomprensibilidad del misterio. Exactamente igual que la otra postura tiene el peligro de rechazar en realidad a Jesús, pretextando rechazar sólo un lenguaje que no entiende: eso es lo que pretextaba Pedro cuando Jesús le llamó Satanás. Porque es cierto que el lenguaje de Dios no se entiende.

Si he conseguido explicarme quizás se vea cómo ambas posturas se necesitan mutuamente y es una tragedia el pretender contraponerlas. Como decíamos al comienzo, la palabra de Dios tiene que ser palabra nuestra para que podamos entenderla, pero tiene que ser «de Dios» para que de veras nos lo comunique. Es este mismo problema el que se traduce un poco en la necesaria complementariedad de los dos lenguajes de la fe. Y una vez conscientes de esa complementariedad, hemos de volvernos muy suspicaces ante la pretendida exclusividad de las cristologías desde abajo o desde arriba: más bien debemos dejarnos llevar por la sospecha de que su relación correcta sea la de una complementariedad semejante a la de los lenguajes de la fe, que respeta los *kairoi* (los momentos) de lo cristiano. El Nuevo Testamento, en sus comienzos, se sirvió mucho de lenguajes «desde abajo» aun cuando sea falso afirmar que el lenguaje «desde arriba» es *sólo* un lenguaje tardío, y que no existe ya en algunos textos muy antiguos.

Por poner un ejemplo que ya nos es familiar, recuerden cómo dijimos que cabría intitular el evangelio de Mateo: «El esperado que rompe las esperanzas»: si Jesús no es «el esperado» y si el lenguaje no pone eso de relieve, no hay acceso a él. Pero si Jesús no rompe las esperanzas, entonces no es a él a quien hemos tenido acceso, sino a nosotros mismos. Paradójicamente, el militante que sólo espera encontrar en Jesús una especie de «censura eclesialística» para su compromiso socialista y que no se permita encontrar

en él nada más, es el que está más expuesto a que ese Jesús se le haga añicos como una pura proyección, por más que el compromiso socialista merecería de la iglesia no un simple *nihil obstat* sino una simpatía cordial.

IV. POSIBLES APLICACIONES

Y ahora permítanme que nos entretengamos un momento en un ejemplo que, en mi opinión, se aclara bastante desde lo que llevamos dicho y que, a su vez, aclara bastante de lo que llevamos dicho. Me refiero al célebre libro *Ser cristiano* de H. Küng y a toda la polémica que ha desatado. No voy a entrar en la que a mí personalmente me parece deficiencia principal de la obra, ya rápidamente enunciada, y que sería el carácter de «alta burguesía» de su cristianismo que se manifiesta en que, cuando aborda la teología sudamericana de la liberación, pese a su enorme buena voluntad, no sabe qué decir como no sean tópicos moralizantes de esos de «aceptar todo lo bueno», etc., etc. Pero esto no es lo que debatimos aquí. Aquí debemos preguntar muy seriamente si lo que muchos sólo han sabido ver como deficiencias en el libro de Küng no tenía algún tipo de reverso: eran los riesgos del lenguaje misionero, y hoy estamos obligados a utilizar el lenguaje misionero porque el cristianismo vive en situación de diáspora y de misión. El libro de Küng tiene páginas maravillosas que han acercado la figura de Cristo a miles de lectores, a quienes sus innegables deficiencias les sonarán en estos momentos de su acceso a Jesús como sutilezas que ellos no captan. Los obispos que se sintieron obligados a avisar sobre las deficiencias de la obra, quizás hicieron bien pero no todo el bien. Porque ellos, también por su ministerio y como sucesores de los apóstoles, están obligados a anunciar a Cristo (y tan obligados a eso como a salvaguardar el depósito de la fe, aunque ellos sólo parecen sentirse obligados a esto último). Y el hecho brutal, hoy por hoy, es que Küng ha anunciado a Cristo, mientras que ellos... me temo yo que no mucho precisamente.

Pero aquí mismo se ven las limitaciones del lenguaje misionero, y la gravedad de convertirlo en el *único* lenguaje de la fe. Porque el anuncio de Küng (aparte las implicaciones de cuestiones personales que pueda haber en algún momento y que tampoco pertenecen al anuncio de Jesús) tiene sus innegables limitaciones que yo reduciría a ésta: ha sido víctima del destinatario. Al tomar como criterio del evangelio y del mensaje la «capacidad» del hombre de nuestras sociedades desarrolladas, se puede ir haciendo sin

querer un cristianismo para tecnócratas, para unidimensionales y para cortos de vista humana, que ni siquiera saben que lo son. Dicho de una manera muy cáustica, y que me perdone su autor, pero creo que es bastante gráfica: su peligro es hacer un cristianismo para los personajes de *Un mundo feliz*, o de *Taking off*, o para los señores gordos que (en *This is America*) asisten a un servicio religioso fumando plácidamente en un *parking* y sin bajar siquiera del coche. Y entonces, lo que da miedo no es que si lee ese libro un lector «medio» se apunte a un cristianismo aguado, sino que si lo lee un Dostoyevsky o un Pascal o un Kierkegaard o un Bergmann se limiten a decir: «si el cristianismo es eso ya no me interesa ser cristiano». Pues lo que yo busco es mucho más. Quiero precisar que esto no ocurre para mí con la presentación de la figura de Jesús (que tiene una frescura y una consistencia impactantes) sino más bien en lo específicamente cristológico y teológico, cuando se explica el significado último de la fe en Jesús.

Y es que, por más que haya que hacer interpretaciones de la fe, la hermenéutica de la fe es inseparable de la vida. Por poner un ejemplo central: el problema hermenéutico de la expresión «Hijo de Dios» aplicada a Jesús, no es meramente un problema teórico o lingüístico. Desde siempre se ha sabido (aunque a veces se olvidara) que esa expresión tiene grandes dosis de mitología puesto que está tomada de nuestro lenguaje, y que nunca acabaremos de saber lo que decimos al llamar a Jesús el Hijo de Dios. Pero el problema hermenéutico de esa expresión es, en muy buena parte, un problema *práxico*: sólo si yo, en Cristo llego a sufrir el vuelco y el cambio de mente que supone el reconocer a todo hombre como hijo de Dios (también, y principalmente, a los desheredados de la tierra) y a mí con ellos, sintiéndome ligado a ellos por un tipo de fraternidad *nueva* y diversa de nuestro origen humano común, sólo entonces podré tener un cierto acceso al significado de la expresión «Hijo de Dios», que no me lo dará ninguna sustitución teórica de un lenguaje por otro. Un «representante» de Dios, que no nos afilia así en él, ya no permite este tipo de hermenéutica.

Y esto tiene otra consecuencia práctica: nosotros no podemos refutar o condenar a Küng desde una ortodoxia meramente verbal, sino desde una realización *práxica* que haga verdad a aquella presunta ortodoxia. Toda otra acusación o condena, *venga de donde venga*, se desautoriza a sí misma si carece de ese elemento.

Estas observaciones nos hacen ver a la vez que la necesidad los límites del lenguaje misionero. Y nos hacen ver, a la vez que los límites, la necesidad del libro de Küng. Las advertencias del magis-

terio sobre lo que es auténticamente necesario, pueden ser a veces necesarias pero ni deberían convertirse demasiado en acusaciones personales (para eso ya están las discusiones entre nosotros los cristianos, que precisamente porque no tenemos ningún «investimiento» autoritario lo podemos hacer sin abuso de poder), ni deberían convertirse tampoco en faltas de respeto a la pedagogía de la fe y a la paciencia con que la gracia trabaja a cada hombre y a cada época y a cada cultura según eso que hemos llamado tantas veces los *kairoi* de Dios.

Desde aquí quizás puede aclararse también una pregunta que constantemente hacemos y que nunca encontramos como definitivamente respondida, y, por eso, la volvemos a hacer: ¿hay algo que sea «lo específicamente cristiano»?

Puede que les extrañe, pero, en cierto sentido esa pregunta no tiene respuesta, no puede tenerla todavía. Pero sí que podemos entrever que si lo específicamente cristiano es la plenitud insospechada de lo humano autotranscendido hasta Dios mismo, entonces, en diversos momentos experimentaremos como específicamente cristiano aquello humano que nos falte en cada momento. Y quizás podemos responder a la pregunta anterior diciendo que lo «específicamente cristiano» es, paradójicamente, variable, y será cada vez aquello que hemos olvidado y dejado fuera en nuestra concreta realización humana. Aquello que, siendo humano, rompe sin embargo nuestro ser humano concreto (que quizás ya hemos cerrado) y nos rompe con ello a nosotros y quizás por eso nos negamos a aceptarlo. Cuando se olvidó que Jesús era un hombre auténtico, por mucho que se le llamara el Cristo, lo específicamente cristiano fue confesar su humanidad y san Juan nos dirá que el que no la confiese es el anticristo. Y cuando se olvidó la trascendencia de Jesús, lo específicamente cristiano fue confesarlo «consustancial al Padre». Y desde Jesús, el ejemplo se revela válido para diversas situaciones históricas. Hoy y en occidente, nos sentimos a veces inclinados a pensar que lo específicamente cristiano son los valores de gratuidad, pasividad, contemplación, etc. Pero sólo porque esos son los valores que nos faltan. Si estuviéramos en oriente, o en otra época en que esos valores eran espontáneamente captados y vividos como valores *humanos*, entonces, como de hecho ocurrió realmente en la historia de occidente, habría que decir que la aportación específica de lo cristiano eran los valores de desdivinización del mundo, de dominio del mundo y de progreso, etc.

De igual manera, desde las experiencias totalitarias que ha vivido nuestro mundo, fueran de izquierdas o de derechas, se ha

tendido a pensar que lo «específicamente cristiano» era la libertad de la persona y el respeto sagrado al individuo, etc. Mientras que hoy, desde el occidente burgués e insolidario, cada vez son más los cristianos que se convierten a lo cristiano concebido como un descubrimiento de los valores humanos comunitarios, y así hemos empezado a decir que la fe es intrínsecamente comunitaria, que la acción salvadora de Dios tiene como objeto primario un *pueblo*, tc. etcétera. ¿Qué ha ocurrido? Que siendo en realidad imposible la síntesis humana plena y definitiva, en cuanto caemos en la cuenta de la precariedad de nuestra síntesis y de valores auténticamente humanos que habíamos dejado fuera de ella, inmediatamente se nos convierten esas ausencias en «teofanías», en lugares de revelación de lo cristiano. Y es normal que sea así. Esto mismo hace que el cristianismo se pueda anunciar siempre como palabra crítica o como palabra acogedora, en el sentido de Pablo en Atenas, según lugares y momentos.

Aunque parezcan teóricas, creo que estas consideraciones tienen una importancia grande para el acceso a Jesús, y para el problema de la evangelización y de la predicación cristiana. Y significan lo siguiente: aunque la revelación de Dios en Jesús suponga el fin del Antiguo Testamento, sin embargo a Jesús no se accede sin «Antiguo Testamento», quiero decir, sin preparación o expectativa. La posibilidad del acceso a Jesús está por lo general muy ligada a la realidad de un acceso a nosotros mismos. Y a la pregunta de quién es Jesús sólo podrá dar alguna respuesta quien también sea capaz de responder algo a aquella otra cuestión: hombre ¿qué dices de ti mismo? El concepto paulino de una «plenitud del tiempo» como condición para el envío de Jesús (evidentemente se trata de una plenitud muy relativa) tiene también su traducción a nivel de cada época y de cada individuo. En cada época y cultura, un aspecto del evangelio se hace buena noticia y mensaje. Al hablar de la resurrección ya hicimos notar las diferentes maneras de darle significado desde la categoría de «victoria sobre la muerte» o desde la categoría paulina del *sôma pneumatikon*. Piénsese también en lo que supuso la doctrina de la justificación por la fe, en el momento del nacimiento de la modernidad y del humanismo renacentista: ella hizo realmente que muchas gentes se hicieran luteranas por auténticas razones religiosas, más allá de las implicaciones políticas y de las posibles unilateralidades con que Lutero formulase esa doctrina. Sin ese descubrimiento de cuál es lo que antes llamé el «antiguo testamento» de cada época y cultura, no puede haber misión ni evangelización. Por eso hoy, en nuestro mundo tan plural, la única misión quizás sea el fo-

mento serio de teologías indígenas, en forma más o menos paralela a como antaño se hablaba tanto (y con razón) del «clero indígena».

Y todo este problema se complica hoy mucho más, porque no sólo estamos situados en un mundo plural, en el que coexiste una *variedad* de culturas y de personas, sino en un mundo evolutivo en el que coexiste, propiamente hablando, una *diversidad* de épocas. El «momento actual» no existe en realidad (como no existió la «plenitud de los tiempos» en todo el mundo a la vez, en la época de Cristo). Hoy conviven en el mundo gentes que están en diversas etapas de la historia, y de la historia de la salvación, y esto tiene una importancia grande pese a que la uniformidad que tienden a crear los medios de comunicación de masas introduzca determinados factores de complejidad en esas diversidades, y pese a que las relaciones de opresión instauradas en el mundo (por ejemplo, en el comercio internacional) establezcan unos tipos de vinculación no neutral entre esas diversidades. Esta complejidad provocada por la diversidad de épocas coexistentes se agudiza aún más por la disparidad valorativa que es fruto de la ambigüedad de la historia. Pues no cada *progreso* supone, ni mucho menos, un *avance* o un paso adelante (al menos en todos sentidos) en la marcha de la historia, sino al revés: en la evolución, las síntesis superiores son cada vez más improbables, las líneas de regresión se producen junto con las de avance, y en la historia humana, además, condicionando muchas veces las conductas futuras de tal manera que hacen prácticamente imposible o muy difícil que dichas conductas sean generadoras de humanidad. ¿Se puede llamar *avance histórico* por ejemplo a la «violencia establecida» (una categoría acuñada en *nuestro mundo* y para nuestro mundo) que casi no deja más salida que una violencia desencadenada y que a su vez amenazará con una represión violenta y quizás con una espiral de violencia?...

No es ahora momento de entretenernos en estos análisis y sólo los menciono por la conclusión a que nos llevan: esa enorme variedad, y complejidad valorativa, de los mundos y épocas coexistentes, nos debería dar a todos una enorme conciencia de nuestra limitación: no solamente no existe el «punto de vista» indentificado con la totalidad, sino ni siquiera el punto de vista *privilegiado*, como el occidente moderno ha pensado tantas veces que era él. Pero no es así, y ello deberá darnos, al creyente y al teólogo, una conciencia aguda de la particularidad de nuestra expresión de la fe, y de la posibilidad de otros lenguajes. Con esa conciencia nos despedimos ahora, pero sabiendo que a esa conciencia responde

algo que es intrínseco a la fe: *es el mismo carácter total de la «cosa» de la fe lo que impide que sea alcanzada adecuadamente por ningún particular*. La fe, en cuanto «saber», se parece bastante a aquel saber socrático que había llegado, *nada menos*, que a saber que no sabía.

INDICE GENERAL

<i>Presentación</i>	9
1. ¿QUÉ HA CAMBIADO EN LA CRISTOLOGÍA CATÓLICA?.....	11
I. La crisis de la imagen antigua	13
1. Empobrecimiento de las relaciones Dios-hombre ...	13
2. La divinidad dictada <i>a priori</i>	14
3. El aspecto salvador puramente expiatorio y para otra vida	15
II. Factores que desatan la crisis	17
1. La investigación histórica	17
2. La «muerte de Dios» o la crisis religiosa del mundo desarrollado	18
3. Los llamados «revivals» de Jesús	19
III. Nuevos caminos	20
1. Recuperación del Jesús histórico y carácter genético de la cristología	20
2. Revolución en el lenguaje sobre Dios	21
3. Busca de una cristología más de encarnación-resurrección que de expiación penal	23
IV. Consecuencias prácticas	24
1. El conflicto Dios-hombre y el conflicto resignación-transformación	25
2. Creyendo encontrar a Dios, el hombre encuentra en Jesús una confirmación de sus situaciones de privilegio	26
3. La idea del sacrificio expiatorio como excusa contra la conversión que el reino demanda	28
V. Peligros en la imagen nueva	30
1. Pelagianismo en talante	30
2. «Secularismo» o reduccionismo	30
3. Olvido de la cruz o de su necesidad histórica	30

2. «ESE HOMBRE LLAMADO JESÚS» (JN 9, 11). ¿QUÉ PODEMOS SABER SOBRE JESÚS DE NAZARET?	32
I. La cuestión de la crítica histórica	32
1. Legitimidad de la crítica histórica	32
a) Evangelio e historia	33
b) Evangelio y mito	35
c) Evangelio y «visión piadosa»	37
Conclusión	38
2. Preguntas ante la crítica histórica	39
a) ¿Separación de historia y teología?	39
b) Límites y debilidad de la crítica histórica	41
II. La vida de Jesús ante la crítica histórica	44
1. Vías posibles de acceso	45
2. La bipolaridad «Abba»-reino	46
a) Inseparabilidad	46
b) La designación de Dios como <i>Abba</i>	49
c) El anuncio del reino	51
Conclusión	56
Apéndice I. La crisis de la noción de paternidad en la relación con Dios	59
Apéndice II. Un ejemplo espinoso sobre la dificultad de la crítica histórica	61
3. «AUNQUE ERA EL HIJO APRENDIÓ EN SU PROPIO DESTINO A OBEDECER» (HEB 5, 8). NOTA SOBRE LA DISPONIBILIDAD DE JESÚS	69
I. La disponibilidad de Jesús en el Nuevo Testamento ...	70
II. Hacia un sentido evangélico de la autoridad	72
4. «AQUEL A QUIEN VOSOTROS QUITASTEIS DE EN MEDIO... DE ACUERDO CON VUESTRA LEY» (HECH 2, 23; JN 19, 7)	75
I. Introducción: crítica de la teología tradicional	75
II. La muerte de Jesús desde antes de pascua	80
1. La condena	80
2. Condena política	81
3. Condena por blasfemia	83
III. La muerte de Jesús vista desde la pascua	86
1. Una palabra sobre Dios y sobre Cristo	86
2. Una palabra sobre la historia humana	88
3. Una palabra sobre nuestra existencia personal	91

5. JESÚS FIGURA DE HOMRRE SUFRIENTE	95
I. Introducción	96
1. Necesidad de enmarcar el tema	96
2. La alegría de Jesús	97
II. Lectura de los datos	99
1. Acercamiento al mundo interior de Jesús	99
2. El dolor como salida de sí	101
3. La duda como puesta en cuestión propia	102
III. Consecuencias	104
1. Dolor de Jesús y dolor del mundo	104
2. De la aceptación del dolor a la necesidad del dolor	105
IV. Jesús y la ética del dolor	106
1. La no utilización del dolor ajeno	106
2. La no utilización del dolor propio	108
3. No enmascarar el dolor del mundo	108
6. «DIOS LE RESUCITÓ Y NOSOTROS SOMOS TESTIGOS DE ELLO» (HECH 3, 15)	111
I. Históricamente llegamos hasta la fe de los apóstoles	112
1. Desaparición y reaparición de los apóstoles. Ida a Galilea y vuelta a Jerusalén	112
2. ¿Vacía la tumba?	114
a) Argumentos en contra	115
b) Argumentos a favor	115
c) La verdadera cuestión	120
3. El «credo» de 1 Cor 15	121
4. Las narraciones evangélicas de apariciones	125
II. Contenido de esa fe	128
1. Contenido de la expresión «Jesús resucitó»	128
2. Significado de la resurrección de Jesús	133
III. Nuestra fe en la resurrección	134
1. Sentido de la fe en la resurrección	134
2. Acceso a la fe en la resurrección	138

7.	«DIOS ESTABA EN JESÚS UNIFICANDO AL MUNDO CONSIGO» (2 COR 5, 19). ¿QUÉ OCURRE TRAS LA RESURRECCIÓN DE JESÚS?	142
	I. El conocimiento de la divinidad de Jesús	143
	II. La sutil tentación: hombre y Dios, pero «cada cosa a su tiempo»	144
	III. La verdad más difícil: «este hombre era realmente el Hijo de Dios»	147
	IV. Conclusión: la verdad como tarea	153
	Apéndice. La imagen de Jesús de Nazaret en los distintos evangelios	155
8.	¿QUÉ DIOS SE NOS REVELA EN JESUCRISTO?	158
	I. Normativa bíblica para hablar sobre Dios	159
	II. El Dios que se manifestó en Jesús	161
	1. El Dios entregado	162
	2. El Dios Espíritu	167
	3. El Dios amor	172
	a) El ser como ternura	173
	b) El ser como fecundidad	177
	4. Conclusiones	180
	III. El Dios de Jesús y el Dios de los filósofos	181
9.	¿QUÉ IMAGEN DE HOMBRE SE NOS REVELA EN JESUCRISTO?	184
	I. Sentido y límites de una antropología cristiana	184
	II. La contradicción, el camino y la meta humanos	189
	1. La contradicción humana: culpa y gracia	189
	a) El ser de los proyectos divinos y de las realiza- ciones diabólicas... ..	191
	b) El testimonio de la contradicción: optimismo y pesimismo	193
	c) Significado del optimismo cristiano: fe contra incredulidad	194
	2. El camino humano: creaturidad y creatividad, o sumisión y resistencia	195
	3. El amor divino como superación de la contradicción humana	198
	Conclusión	205
10.	EL ACCESO A JESÚS. LOS DOS LENGUAJES DE LA FE	206
	I. Raíces cristológicas del doble lenguaje de la fe	206
	II. Su presencia en el Nuevo Testamento	207
	III. Su versión moderna: la cristología «desde arriba» y «desde abajo»	211
	IV. Posibles aplicaciones	216