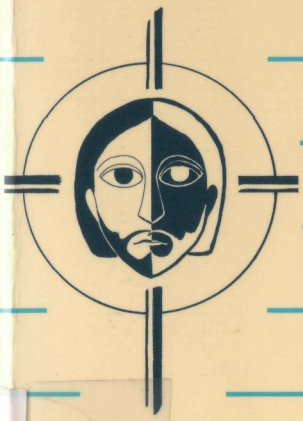
10 palabras clave sobre

JESUS DE NAZARET

J. J. Tamayo Acosta
Director



Jesús de la historia

El judío Jesús

Jesús liberador

Jesús y Dios

Jesús, Reino e Iglesia

El crucificado

El resucitado

El Cristo cósmico

Jesús y las mujeres

Jesús y las religiones

Colaboradores:
Leonardo Boff
José Ramón Busto
Casiano Floristán
Benito Garzón
Ivone Gebara
José Ignacio González Faus
Jesús Peláez
Raimon Panikkar
Jon Sobrino
Juan José Tamayo
Ana María Tepedino

Juan José Tamayo
Director

10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1999

Traducción de los capítulos de I. Gebara y A. M. Tepedino: *Atilano Rodríguez.*

Cubierta: *Miren Sorne.*

© Editorial Verbo Divino, 1999. Printed in Spain. Fotocomposición y fotomecánica: Larraona, Pamplona. Impresión: Gráficas Lizarra, S.L., 31200 Estella (Navarra). Depósito Legal: NA. 742-1999.

ISBN 84-8169-315-4

Contenido

Presentación 7

Introducción: Los nuevos escenarios de la cristología 11
Juan-José Tamayo Acosta

Un largo viaje hacia el Jesús de la Historia 57
Jesús Peláez

El judío Jesús 125
B. Garzón - Rabino

¿Quién es el «Jesús liberador» que buscamos? 149
Ivone Gebara

Jesús y Dios 189
José Ignacio González Faus

Jesús, el Reino y la Iglesia 249
Casiano Floristán

El crucificado 295
Ion Sobrino

El resucitado 357
José Ramón Busto Saiz

El Cristo cósmico: la superación del antropocentrismo 401
Leonardo Boff

«¿Quién dicen las mujeres que soy yo?» .. 415
Ana María Tepedino

Jesús en el diálogo interreligioso 453
Raimon Panikkar

Colaboradores y colaboradoras

Leonardo Boff
Profesor de Ética y Filosofía de la Religión
Universidad del Estado de Río de Janeiro
Brasil

José Ramón Busto
Catedrático de Sagrada Escritura
Universidad Pontificia Comillas
Madrid

Casiano Floristán
Catedrático emérito de Teología Pastoral
Instituto Superior de Pastoral
Madrid

Benito Garzón
Rabino
Madrid

Ivone Gebara
Profesora de Filosofía y Teología
Brasil

José Ignacio González Faus
Catedrático de Teología
Facultad de Teología de Cataluña
Barcelona

Jesús Peláez
Catedrático de Filosofía Neotestamentaria
Universidad de Córdoba

Ramón Panikkar
Profesor emérito
Universidad de Santa Bárbara
Estados Unidos

Jon Sobrino
Profesor de Teología
Universidad Centroamericana (U.C.A.)
San Salvador, El Salvador

Juan José Tamayo
Profesor de Teología
Instituto Fe y Secularidad
Madrid

Ana María Tepedino
Profesora de Teología
Universidad Católica de Río de Janeiro
Brasil

Presentación

El protagonista de este libro es *Jesús de Nazaret*, una de las personalidades decisivas de la historia de la humanidad, junto con Confucio, Buda y Sócrates, al decir de Karl Jaspers. Un protagonista que, aun nacido en el seno de una religión concreta, el judaísmo, y siendo el iniciador de otra nueva, el cristianismo, trasciende las diferentes tradiciones religiosas que quieren apropiarse de él, rompe los moldes culturales en que se le ha intentado enmarcar y rebasa los topes dogmáticos en que se le ha querido encerrar. Jesús de Nazaret se está salvando de manera muy airosa de las sucesivas crisis de las religiones y, muy especialmente, de la que viene sufriendo el cristianismo occidental por mor de la modernidad y la postmodernidad.

Jesús de Nazaret es un personaje de permanente actualidad, pero no porque responda a los dictados de la moda de cada época, sino como incitador de conductas alternativas, despertador de conciencias adormecidas, generador de un pensamiento crítico, fuente de inspiración de plurales manifestaciones socioculturales y aliento de importantes movimientos religiosos de distinto signo ideológico. Es, a su vez, objeto de estudio desde las más plurales disciplinas.

Éstas son algunas de las razones que han motivado la publicación de este libro, prefe-

rentemente teológico, aunque abierto a otros campos del saber. En él he reunido a teólogas y teólogos españoles y latinoamericanos como expresión de la multiculturalidad que caracteriza al cristianismo y a la teología actuales. El objetivo del libro es exponer de manera sistemática y creativa las principales aportaciones llevadas a cabo en torno a la figura de Jesús de Nazaret en los diferentes campos de la reflexión teológica y en torno a los grandes temas cristológicos durante el siglo XX.

La obra se abre con un estudio introductorio donde analizo los nuevos escenarios de la cristología: el clima cultural, el diálogo interreligioso, la revolución feminista, la nueva conciencia ecológica, la realidad de la pobreza en el mundo y las nuevas investigaciones sobre el Jesús histórico. El estado de la cuestión de dichas investigaciones es objeto de un detallado trabajo, donde se exponen sus principales etapas desde el siglo XVIII hasta nuestros días, prestando especial atención a la llamada *Third Quest*, de carácter interdisciplinar (Jesús Peláez).

A continuación se abordan algunos aspectos fundamentales de la cristología: Jesucristo liberador en el nuevo contexto latinoamericano (Ivone Gebara), la relación de Jesús con Dios en su doble vertiente del Dios de Jesús y el Jesús de Dios (José Ignacio González Faus); el Reino de Dios como horizonte utópico de Jesús y los fundamentos cristológicos de la Iglesia (Casiano Floristán); la experiencia del crucificado y de los crucificados de la tierra (Jon Sobrino); la experiencia del Resucitado y la formulación del contenido de la fe en la resurrección (José Ramón Busto).

La obra expone, a su vez, algunas de las nuevas perspectivas en que se mueve la reflexión sobre Jesús de Nazaret. Una de ellas es la *feminista*, que se interroga críticamente por el significado de Jesús como salvador para las mujeres y propone la elaboración de modelos cristológicos en sintonía con su liberación (Ana María Tepedino). Otra es la *interreligiosa*, que pretende dar contenido auténtico a la significación universal de la figura de Jesús de Nazaret (Ramón Panikkar). Se hace también una reflexión desde la perspectiva *cosmocéntrica*, en sintonía con la nueva sensibilidad ecológica, superadora del cristocentrismo y del antropocentrismo (Leonardo Boff). No podía faltar una aproximación desde el judaísmo. A ella responde la colaboración del rabino Benito Garzón que hace un recorrido por los textos de los evangelios para mostrar el carácter judío de Jesús.

La obra se completa –y, creemos, se enriquece– con una amplia, al tiempo que selecta, bibliografía agrupada en torno a los principales núcleos de la reflexión interdisciplinar sobre Jesús de Nazaret.

Hemos querido compaginar el rigor en los análisis con la claridad en la exposición, de forma que la obra, si bien escrita por especialistas, sea asequible a un público amplio. Los estudiosos del tema podrán encontrar en ella una síntesis ordenada de los principales temas cristológicos y de las nuevas cuestiones que se plantean en torno a ellos, así como algunas propuestas para ulteriores estudios. A las cristianas y los cristianos no especializados en teología puede ayudarles a profundizar en el conocimiento de la persona de Jesús y a dar razón de su fe en él. La obra se dirige también a las personas que, bien pertenecientes a otras tradiciones religiosas o bien situándose fuera de todo horizonte religioso, se interesan por la

significación de Jesús de Nazaret en la historia de las religiones, del pensamiento y de la cultura, y muy especialmente en nuestro tiempo.

Juan-José Tamayo Acosta

Los nuevos escenarios de la cristología

Juan-José Tamayo Acosta

1. Del «Verbo encarnado» a «Jesucristo liberador»

La cristología es uno de los campos de la exégesis y de la teología donde se han producido avances más significativos en los últimos treinta años. Ello no ha sucedido sólo en el terreno teórico, sino que ha habido importantes repercusiones en la orientación general del cristianismo, en sus relaciones con otras religiones, en el modo de vivir la fe de los cristianos y cristianas, en su presencia en la sociedad, en la organización y orientación de la Iglesia, etc. Bien puede hablarse de una auténtica «revolución cristológica y jesuológica» –por supuesto, incruenta–.

La distancia que media entre los clásicos tratados sobre el «Verbo encarnado» de antes del concilio Vaticano II y los ensayos posconciliares sobre «Jesucristo liberador» no es sólo cronológica, sino también –y principalmente– doctrinal e ideológica[1]. Y ello en sintonía con

[1] Cf., por ejemplo: I. Solano, *De Verbo incarnato*, en *Sacrae Theologiae Summa* III, Editorial Católica, Madrid ⁴1961, pp. 9-322 (tratado que yo estudié varios años después del concilio Vaticano II); L. Boff, *Jesucristo libera-*

los avances de la exégesis neotestamentaria, la aplicación de las ciencias históricas, sociológicas y antropológicas al estudio del cristianismo primitivo, y en un clima de diálogo intercultural, interdisciplinar e interreligioso. Todo ello ha obligado a un replanteamiento y a una reformulación de los grandes temas en torno a la figura de Jesús de Nazaret y a su significación para el presente y el futuro.

La principal diferencia entre el neoescolástico «De Verbo Incarnato» del Padre Solano S. I. y los actuales estudios teológicos sobre Jesús de Nazaret, amén del idioma –del latín a las lenguas vernáculas–, radica en el horizonte en que se mueven unos y otros. Aquél operaba en el plano nocional de la filosofía griega; sus principales categorías eran: naturaleza, persona, sustancia, accidente, esencia, subsistencia, unión hipostática, comunicación idiomática, satisfacción vicaria, etc. Los estudios posconciliares se sitúan en el horizonte de la cultura moderna, crítica de la religión y en el contexto de la civilización de la pobreza, cada vez más extendida, desmitificadora del Cristo espiritualista y ahistórico.

La pretensión fundamental de la cristología neo-escolástica era salvaguardar la divinidad de Cristo con la consiguiente merma de su humanidad; ésta se convertía en simple remedo o imitación. Las cristologías actuales no son ajenas a la divinidad de Jesús, que se encuentra en el centro de su reflexión, pero no como presupuesto o punto de partida, sino como problema a dilucidar y como punto de llegada. El

dor, Indoamerican Press Service, Bogotá 1977; A. Pieris, *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991; J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991.

acento se pone en la humanidad, en las actitudes y en la praxis liberadora de Jesús como mediaciones históricas de la salvación. Y es ahí donde se intenta descubrir la manifestación plena de Dios.

En el paso del «Verbo encarnado» al «Cristo liberador» se producen otros cambios de acento que son consecuencia del anterior. Hay una primacía de lo antropológico sobre lo eclesiológico, de lo utópico sobre lo fáctico, de la dimensión crítica sobre la perspectiva dogmática, de lo social y comunitario sobre lo individualista, de lo histórico sobre lo mítico, del método inductivo sobre el deductivo, de la práctica de Jesús sobre las definiciones metafísicas en torno a su esencia, del significado liberador de los milagros sobre su verificación empírico-biológica, de la dimensión público-liberadora sobre la privada-espiritualista, de lo ecuménico sobre lo confesional, de la vertiente ética sobre la orientación metafísica, de la praxis de Jesús de Nazaret sobre la ortodoxia cristológica, del seguimiento del Jesús histórico sobre la imitación de Cristo.

Yo creo que es necesario dar todavía un paso más. Y es el que me propongo dar en esta introducción y pretende dar el presente libro. Una cristología que quiera ser históricamente significativa hoy y en el futuro debe estar muy atenta a los actuales condicionamientos culturales, religiosos, ecológicos, sociales y de género. En otras palabras, si se quiere que la persona y la vida de Jesús de Nazaret, su mensaje y su práctica constituyan una oferta de sentido creíble para nuestro tiempo, abran caminos de esperanza y sean portadores de liberación, la cristología debe ubicarse en los nuevos escenarios. En esta introducción no puedo ocuparme de todos y cada uno de ellos. Me centraré en

aquellos que considero más relevantes: el nuevo clima cultural, el diálogo interreligioso, la revolución feminista, la nueva conciencia ecologista, el horizonte ético y la nueva investigación histórica sobre Jesús.

2. El clima cultural: interés y fascinación por Jesús

En una época en que el cristianismo está en crisis, incluso dentro de la cultura occidental –conformada históricamente por él–, en que las iglesias están en horas bajas y la teología apenas logra interesar más allá de los entornos eclesiásticos, en que avanza la influencia de las religiones orientales, de sus fundadores –Buda, Confucio, Laotsé– y de sus actuales líderes en las sociedades occidentales, crece, sin embargo, el interés por Jesús de Nazaret y la fascinación por su figura, que adquiere relevancia y protagonismo en los diferentes pliegues de nuestra cultura.

El interés y la fascinación no conocen fronteras religiosas, ideológicas, geográficas, culturales, políticas, filosóficas, etc. He aquí cuatro testimonios de otras tantas personalidades procedentes de distintas tradiciones religiosas y culturales. Escribía Oscar Wilde: «Su moral es toda simpatía; justamente lo que debe ser la moral». «El espíritu del sermón de la montaña ejerce en mí casi la misma fascinación que la *Bahagavad Gita*. Ese sermón es el origen de mi afecto por Jesús», se atrevía a decir Gandhi. «Aquí aparece un hombre bueno con todas las letras, en toda la extensión de la palabra, algo que no había ocurrido nunca», confesaba Ernst Bloch. «Yo no creo en su resurrección –aseveraba Albert Camus–, pero no ocultaré la emoción que siento ante Cristo y su enseñanza» [2].

No sucede lo mismo, sin embargo, con el cristianismo, que es objeto de las más severas críticas. Baste el durísimo y despiadado juicio de F. Nietzsche: «Yo llamo al cristianismo la *única gran* maldición, la *única* grande intimísima corrupción, el *único* gran instinto de venganza..., la *única* inmorta mancha deshonrosa de la humanidad» [3]. Y si del cristianismo pasamos a la Iglesia, la crítica arrecia todavía más. A ella se le acusa de haber creado una tela de araña burocrática que ha ocultado el verdadero rostro de Jesús y ha falseado su mensaje. Lo expresa con toda crudeza el escritor guatemalteco Augusto Monterroso: «Las ideas que Cristo nos legó son tan buenas que hubo necesidad de crear toda la organización de la Iglesia para combatirlas» [4].

Los libros sobre Jesús de Nazaret se multiplican, gozan de éxito y causan un fuerte impacto. Muchos de ellos se convierten en *boom* editorial. El debate sobre Jesús trasciende la esfera religiosa de los creyentes y el ámbito académico de los especialistas, y llega al gran público a través de los diferentes medios de comunicación: diarios, revistas, programas de radio y televisión, vídeos, etc. Las nuevas aportaciones de los estudiosos al respecto –por muy polémicas que sean y muy alejadas de la ortodoxia que estén– logran enseguida una amplia difusión y cuentan con una recepción

[2] Tomo los testimonios de R. de Andrés, *Jesús siempre y más. 1.000 opiniones sobre Cristo*, Edibesa, Madrid 1997.

[3] F. Nietzsche, *El Anticristo*, Alianza, Barcelona 1992, p. 109.

[4] A. Monterroso, *Cuentos, fábulas y lo demás es silencio*, Alfaguara, Madrid 1996, p. 319.

favorable entre el gran público. El actual clima cultural es mucho más abierto que el que le tocara vivir a Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) quien, a mediados del siglo XVIII, no pudo publicar sus polémicas investigaciones sobre Jesús de Nazaret, basadas en los presupuestos filosóficos de la Ilustración y en la crítica histórica. Su obra *De la pretensión de Jesús y sus discípulos* fue publicada anónimamente diez años después de su muerte, en 1778, por el escritor y filósofo ilustrado Gotthold Ephrain Lessing (1729-1781).

El cine no es ajeno al impacto y a la fascinación que provoca Jesús de Nazaret. Su figura llena las pantallas cinematográficas, y no precisamente con películas conformistas, piadosas, melifluas, sino todo lo contrario: polémicas, conflictivas, que presentan una imagen de Jesús iconoclasta, heterodoxa, subversiva, fuera de los marcos religiosos convencionales. Los grandes directores de las cuatro últimas décadas han dirigido sus cámaras hacia él, presentándolo con originalidad, con rostros desacostumbrados tanto para sus seguidores como para sus críticos y sin atenerse a los cánones religiosos oficiales.

Es un Jesús que, por una parte, resulta atractivo en ambientes heterodoxos, no creyentes e incluso críticos con el cristianismo y, por otra, levanta ampollas en sus seguidores más conservadores, que orquestan campañas de protesta, impiden la proyección de dichas películas y llevan a cabo actos de reparación por lo que consideran irreverencias intolerables. Lo cierto es que esas películas no dejan indiferentes a los expectadores.

Cabe recordar a este respecto la dimensión social de Jesús subrayada en *El evangelio según san Mateo* (1964), de Pier Paolo Pasolini,

el carácter lúdico y festivo del Jesús de *Jesucristo Superestar* (1972), el Jesús de *La última tentación de Cristo* (1989), de Martin Scorsese –basada en la novela *Cristo de nuevo crucificado*, del escritor griego Nikos Kazantzakis–, que, en sueños, se siente «tentado» a vivir una vida familiar burguesa renunciando a morir en la cruz; la encarnación del «Jesús» de la ciudad canadiense de Montreal en el joven actor Daniel Coulombe, que da vida a un Jesús que nada tiene que ver con el del sistema eclesiástico que debía representar, en la polémica película de Denys Arcand *Jesús de Montreal* (1989).

Se trata, en todos los casos, de una presencia desestabilizadora, iconoclasta. La imágenes cinematográficas de Jesús tienen una faz contracultural, alternativa, constituyen toda una provocación contra la cultura religiosa oficial, que justifica un sistema convencional de creencias, y contra la ideología burguesa, que se apoya en dicha cultura religiosa para legitimar su acomodado e insolidario estilo de vida. Todo ello es objeto de crítica mordaz y salta por los aires.

Si del cine pasamos a la literatura, volvemos a encontrarnos con imágenes de Jesús igualmente desestabilizadoras del orden establecido, de la religión, de la conciencia instalada, del bien vivir y del bien pensar. De entre las muchas obras que podría comentar, elijo cuatro novelas, que me parecen especialmente significativas del cambio producido en la imagen de Jesús.

Hijo de hombre (1959), del escritor paraguayo Augusto Roa Bastos, recoge unas palabras tomadas del profeta Ezequiel: «Tú, hijo de hombre, habitas bajo una casa desobediente». Cristo aparece aquí como signo de resistencia frente a la opresión y de esperanza en la

salvación. Uno de los personajes de la novela lo expresa con nitidez: «Alguna salida tiene que haber en este monstruoso contrasentido del hombre crucificado por el hombre. Porque de lo contrario sería el caso de pensar que la raza humana está maldita para siempre, que *esto* es el infierno y que no podemos esperar salvación».

El patíbulo (1986), del novelista ruso Chinguis Aitmatov, es también una novela de resistencia frente a los poderes del mal que causan los sufrimientos de la humanidad y crean verdaderos «infiernos» en la tierra, y de esperanza en el advenimiento de un tiempo en que los seres humanos descubran que todos ellos «constituyen juntos, aquí en la tierra, la imagen y semejanza de Dios».

El Evangelio según Jesucristo (1991)[5], del escritor luso José Saramago, rompe con la figura tradicional del Jesús divinizado –que no necesita nada porque lo tiene todo, no siente ni padece porque su humanidad es sólo aparente, no va en busca de la verdad porque la tiene entera y él sólo, no necesita a los seres humanos porque es Dios–. El Jesús del novelista luso es un «hombre entre los hombres». Tiene sentimientos de culpabilidad que le atormentan. Se muestra inseguro a la hora de tomar decisiones. Acusa una profunda timidez en su relación con la gente. Se debate en un mar de dudas, al no saber lo que Dios quiere de él. Vive en una crisis que arrecia cuanto más le empuja Dios hacia la muerte sacrificial. Una muerte que el «Padre» considera necesaria para la salvación de la humanidad, pero que Jesús cree inútil ya que deja las cosas como están y no logra salvar a nadie. Después de su muerte –leemos– seguirá «una interminable historia de hierro y sangre, de fuego y cenizas, un mar infinito de sufrimientos y lágrimas». En la novela, la crisis de Jesús se torna crisis de Dios. En realidad, la obra de Saramago se convierte, según la certera observación de Kuschel, en «una novela sobre la crisis de Dios, más aún, sobre la duda cínica acerca de Dios»[6].

[5] Seix Barral, Barcelona 1991. Para un conocimiento de la personalidad de Saramago, de su obra y de su pensamiento, cf. J. Arias, *José Saramago. El amor posible*, Planeta, Barcelona 1998.

Muy cerca del Jesús «hombre entre los hombres» de Saramago se encuentra el Jesús de la novela del escritor y teólogo brasileño Frei Betto, *Entre todos los hombres*[7]. En ella ni Jesús pone en crisis a Dios ni el escritor expresa la duda cínica sobre Dios. Lo que hace Jesús es acercar a Dios al pueblo y lo que pretende Frei Betto es humanizar a Dios. A la pregunta de Felipe a Jesús: «¿Estás bien, maestro?», éste le responde: «Quiero arrancar a Dios de las profundidades celestiales en que se esconde y traerlo de vuelta al pueblo que formó. Necesito aplacar la sed de mi corazón, encender una chispa en la oscuridad de la mente, sentir en el rostro el aliento del soplo divino... No quiero imponerle al Padre mi voluntad, sino despertar al que duerme en algún rincón de los cielos, para que no me falte a la hora que al fin suena»[8]. Lo que quiere Jesús es liberar a Dios del poder del César que lo tiene apresado. «Retiradle al

[6] K.-J. Kuschel, 'Expresión de la cultura, protesta contra la cultura: la paradoja de Jesús en películas y novelas de la actualidad', en *Concilium*, 269 (1997), p. 25. Este artículo me ha servido de guía en la exposición precedente.

[7] Frei Betto, *Entre todos los hombres*, Caminos, La Habana 1998.

[8] *Ibíd.*, p. 254.

César lo que es de Dios», traduce Frei Betto la frase evangélica «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» [9].

Como puede apreciarse por lo expuesto hasta ahora, la figura de Jesús ha sufrido un cambio profundo en las diferentes manifestaciones de nuestra cultura: no estamos ante un Jesús paciente, pío, esquivo, etéreo, evasivo o asceta, sino ante un Jesús vital, liberador, crítico, inconformista y hasta iconoclasta.

Las películas y novelas citadas bien pueden calificarse de «anticristologías», que ponen en duda los títulos que los tratados de cristología atribuyen a Jesús: Hijo de Dios, Mesías, salvador, redentor, hacedor de milagros, mediador, Verbo de Dios, sumo sacerdote, etc. Jesús es despojado de todos estos atributos y es situado a ras de humanidad. Estas anticristologías nada tienen de irreverentes, sino que retoman dimensiones olvidadas por la teología, pero muy presentes en importantes tradiciones cristianas. Es necesario descubrir lo que de «evangelio» hay en la cinematografía y la novelística actuales, siguiendo la invitación del teólogo uruguayo J.-L. Segundo: «Es necesario... volver a escribir evangelios... Hoy mismo, tantos siglos después, el Espíritu de Jesús puede hacer que esos evangelios sean "espiritualmente" tan fieles a Jesús como lo fueron los primeros» [10].

3. El diálogo interreligioso

La cristología ha recurrido preferentemente a categorías de la cultura occidental para

[9] *Ibíd.*, p. 259.

[10] Cf. J.-L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. II/1. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo*, Cristiandad, Madrid 1982, p. 16.

presentar a Jesús de Nazaret e interpretar el significado teológico de su vida y su mensaje. Dichas categorías se consideraban consustanciales al contenido mismo de la fe y se han impuesto a todas las iglesias de la cristiandad como las únicas válidas en todos los tiempos y para todas las culturas, sin atender a las peculiaridades culturales de cada iglesia. Todo ello ha quedado plasmado en los dogmas cristológicos, definidos en los primeros concilios.

Hoy el panorama ha cambiado. Vivimos en un clima de pluralismo –o si se prefiere, de policentrismo– religioso y cultural. Resurgen viejas culturas y religiones otrora sofocadas. Nacen nuevas culturas que reclaman su reconocimiento en el actual tejido intercultural con los mismos derechos que las culturas más consolidadas. Las culturas y las religiones van renunciando poco a poco a sus megalomanías del pasado y son cada vez más conscientes de su relatividad, sin por ello tener que desprenderse de sus principios fundantes y de su concepción del mundo. Ninguna se considera hoy la única verdadera y con validez universal como para imponerse a las demás, por muy extendida que esté y por muy influyente que sea. Las culturas y las religiones están cada vez menos encerradas en sí mismas y tienen una mayor predisposición al diálogo. El cruce fecundo de religiones y culturas parece el signo de nuestro tiempo.

Coincido con R. Panikkar cuando afirma: «El diálogo religioso es tanto más necesario en las religiones abrahámicas cuanto éstas han poco menos que elevado el principio de la propiedad privada al rango de lo divino: la Biblia no ha dudado nunca de que haya muchos Dioses (*sic*), pero el Dios de la Biblia se presenta como el Dios privado de su pueblo, y luego

más tarde como el único... Sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan» [11]. Creo que hay que tomar buena nota de la lúcida observación de R. Panikkar y aplicarla de manera muy especial a la reflexión cristiana sobre Jesús.

Si la cristología desea tener relevancia cultural y religiosa hoy, más allá de la cultura occidental y de la propia religión cristiana, no puede seguir operando con las categorías filosófico-culturales en que fueron formulados los principales dogmas sobre Cristo, sino que ha de tener capacidad de inculturación multidireccional y debe abrirse a un diálogo interreligioso e intercultural.

En la cristología católica, las relaciones entre Cristo y las religiones han sufrido una importante evolución a lo largo de los veinte siglos de cristianismo. Pueden resumirse en estos cinco modelos o paradigmas: Cristo contra las religiones, Cristo presente en las religiones, Cristo sobre las demás religiones, Cristo con las religiones, normatividad de Cristo mediante la praxis liberadora en diálogo con otras religiones [12].

Según el modelo «Cristo contra las religiones», la única religión verdadera es la cristiana. Las religiones no cristianas son consideradas

[11] R. Pannikar, 'Diálogo interreligioso', en C. Floristán y J.-J. Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, pp. 1.147-1.148.

[12] Sigo en este punto la tipología de P. Knitter, expuesta en varias de sus publicaciones: P. Knitter, *No Other Name? A Critical Surwey of Christian Attitudes towards the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1985; 'La teología de las religiones en el pensamiento católico', en *Concilium*, 203 (1986), pp. 123-134. La tipología de Knitter se inspira, a su vez, en la obra de de H.-R. Niebuhr, *Cristo y la cultura*, Península, Barcelona 1968; Cf. también: J. Dupuis, *Jesucristo al encuentro con las religiones*, Paulinas, Madrid 1991; R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia ³1993, pp. 545-558; H. Küng, *El cristianismo y las grandes religiones*, Cristiandad, Madrid 1987; A. Pieris, 'The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of the Third World Theology', en V. Fabella-S. Torres (eds.), *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1983, pp. 113-139; J.-J. Tamayo-Acosta, *Imágenes de Jesús*, Trotta, Madrid 1996, especialmente el cap. 2: 'En diálogo con las religiones', pp. 43-70.

falsas y carentes de todo valor salvífico. Cristo es el único mediador de la salvación a través de la Iglesia, única institución religiosa portadora de la salvación. Las manifestaciones que no se atienen a la fe cristiana carecen de todo valor salvífico.

En el modelo «Cristo presente en las religiones», las religiones no cristianas son posibles caminos de salvación en cuanto se orientan al acontecimiento-Cristo. Cristo es *mediador constitutivo* de la salvación, pero no de forma exclusiva, sino inclusiva. Sin Cristo no hay salvación, pero ésta llega también a quienes, aun estando fuera de la órbita explícita de la fe en Cristo y no perteneciendo a la Iglesia visible, siguen los dictámenes de su conciencia y son fieles a las orientaciones de sus religiones. Son los llamados por K. Rahner «cristianos anónimos» [13].

[13] «Si es verdad que el hombre, al que concierne el esfuerzo misionero de la Iglesia, es ya, o puede serlo, de antemano un hombre que se mueve hacia la salvación y que la encuentra en determinadas circunstancias, aunque no haya sido alcanzado por la proclamación de la Iglesia; si a la vez también es verdad que esa salvación que le alcanza es la salvación de Cristo, puesto que no hay otra, entonces no sólo podría ser un "teísta" anónimo, sino, además, un *cristiano* anónimo, y ello no en una pura interioridad imperceptible (ya que la Iglesia de Cristo no es una mera realidad interior), sino con *ciertas* visibilidad y perceptibilidad de esa habitud anónima» (K. Rahner, 'Los cristianos anónimos', en *Escritos de Teología* IV, Taurus, Madrid 1969, pp. 536-537).

El modelo «Cristo sobre las religiones» supone un avance importante sobre los dos anteriores. Defiende que cada religión posee valor por sí misma sin necesidad de referirse a otra que le dé consistencia. Considera que Jesús no es el único mediador, pues Dios se revela a través de múltiples mediadores y salvadores. Cristo, cree Knitter, «no es causa constitutiva de la gracia salvífica ni la Iglesia es necesaria para obtener la salvación» [14]. Sin embargo, se concibe a Cristo como expresión *normativa* del amor de Dios, como la revelación plena para la humanidad. Cristo está por encima de las religiones.

Según el cuarto modelo, «Cristo con las demás religiones», las religiones son vías de acceso a Dios y caminos de salvación independientemente de Cristo y de la Iglesia cristiana. Cada religión posee una «singularidad complementaria» (Knitter) y está abierta a otras religiones. Cada fundador y líder religioso es un referente único y decisivo sólo para las personas que lo siguen.

Como afirma Knitter, «ya no es la Iglesia –en cuanto necesaria para la salvación– ni Cristo –en cuanto norma de salvación–, sino Dios, en cuanto misterio divino, quien se constituye en centro de la historia de la salvación y en punto de partida para el diálogo mutuo entre las religiones» [15]. Según esta teoría, la única cristología posible es la *teocéntrica*, que reconoce a Cristo como revelador de Dios, pero no el único. La universalidad y unicidad no son aplicables ni a Cristo ni a ningún otro mediador religioso –Moisés, Buda, Mahoma, etc.–.

[14] P. Knitter, 'La teología de las religiones en el pensamiento católico', a. c., p. 126.

[15] *Ibíd.*, pp. 131-132.

Actualmente se está diseñando un quinto modelo que hace suya buena parte del modelo anterior y lo sitúa en el horizonte de la Teología de la Liberación. Es el modelo que yo asumo y en cuyo diseño estoy participando modestamente. Podemos definirlo como «soteriocentrismo en clave de liberación a través de la praxis» o «normatividad de Cristo mediante la praxis liberadora abierta a otras religiones» [16]. El diálogo no se centra en las discusiones doctrinales, sino en la búsqueda de un consenso básico de las religiones en torno a las grandes causas de la humanidad que están pendientes de resolver: la paz, la justicia, los problemas demográficos, la protección del medio ambiente, la defensa de la democracia, la defensa de la naturaleza y de los derechos de la tierra, la igualdad de derechos entre hombres y mujeres dentro del respeto a las diferencias de género, etc. Las religiones pueden aportar sus mejores tradiciones a la causa de la salvación-liberación de la humanidad.

El acento no se pone tanto en Dios o en Cristo, donde pueden producirse notables divergencias, cuanto en la *salvación*, horizonte común de todas las religiones, que se traduce en liberación integral de las múltiples opresiones que esclavizan al ser humano y a la naturaleza.

La cristología de este quinto modelo no tiene como interés primordial defender la «recta

[16] Cf. K. Knitter, obras citadas; H. Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1991; H. Küng-K.-J. Kuschel (eds.), *Hacia una ética mundial. Declaración del parlamento de las religiones del mundo*, Trotta, Madrid 1994; J. Sobrino, *Religiones orientales y liberación*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1899; Cristianisme i Justícia, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*, Sal Terrae, Santander 1995; Íd., *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*, Sal Terrae, Santander 1998.

creencia» (ortodoxia) sobre la singularidad de Cristo, sino la «recta práctica» (ortopraxis) de la *sotería* (=salvación) llevada a cabo en las diferentes religiones. En este sentido, presenta a Jesús de Nazaret como encarnación del pacto de defensa entre Dios y los oprimidos (A. Pieris). La normatividad de Cristo no viene dictada por sus títulos divinos, sino por su mensaje ético, su praxis de liberación y su opción por los pobres. «Jesús es la Palabra definitiva y la norma dada por Dios para todas las religiones solamente en y mediante la praxis dialogante con otras religiones. Sólo en semejante encuentro pueden (los cristianos) experimentar y confirmar la normatividad de Cristo», que también es compartida por otras personas religiosas relevantes [17].

Este nuevo paradigma cristológico obliga a replantear y reformular la idea de Cristo como *salvador único y universal*, que aparece en el Nuevo Testamento y constituye uno de los núcleos fundamentales de la cristología y de la soteriología cristiana. Según Hechos de los Apóstoles, «nadie más que él [Jesús] puede salvarnos, pues sólo a través de él nos concede Dios a los hombres la salvación sobre la tierra» (Hech 4,12). En la misma línea se expresa la primera carta a Timoteo: «No hay más que un mediador entre Dios y los seres humanos, un hombre, el Mesías Jesús, que se entregó por nosotros» (1 Tim 2,5).

Las preguntas que se plantean en este nuevo paradigma dentro del diálogo interreligioso son las siguientes: ¿En qué sentido puede considerarse el cristianismo –*la*– religión universal y absoluta? [18] ¿Cómo puede ser Cristo la única

[17] P Knitter, 'La teología de las religiones en el pensamiento catolico', a. c., p 132

[18] El concepto de «carácter absoluto del cristianismo» procede de la filosofia idealista alemana y fue incorporado posteriormente a la teología La teología catolica entiende por carácter absoluto del cristianismo, según W Kasper, «la tesis de que este no solo es de hecho la más alta de las religiones existentes, sino que constituye además la definitiva manifestación de Dios a todos los hombres de todos los tiempos, manifestación que por esencia es insuperable, exclusiva y universalmente valida» Con ello se está refiriendo teológicamente a la indole escatologica del cristianismo, W Kasper, 'Carácter absoluto del cristianismo', en *Sacramentum mundi* II, Herder, Barcelona 1972, p. 54 Cf. E Troeltsch, *El caracter absoluto del cristianismo del cristianismo*, Sigueme, Salamanca 1979

encarnación verdadera de Dios? ¿En qué sentido puede afirmarse que es el Señor absoluto del universo? ¿Cómo compaginar el carácter normativo y singular de Cristo y de la salvación-liberación aportada por él con la pluralidad de guías religiosos que son considerados mediadores de salvación por sus seguidores en sus respectivas religiones? ¿Cómo y dónde se manifiesta hoy la salvación de la que Cristo y otros salvadores son portadores?

Para responder adecuadamente a estas preguntas el cristianismo tiene que alejarse definitivamente de lo que A. Pieris llama «vandalismo teológico» que ha practicado durante siglos y que consiste en la utilización de las religiones no cristianas contra sí mismas y en la instrumentalización de las diferentes culturas –asiática, africana, amerindia–, separándolas de sus raíces religiosas, en beneficio de la versión occidental de la fe cristiana.

4. La nueva conciencia ecológica

a) Del antropocentrismo al cosmocentrismo

La ecología como disciplina académica nació hace un siglo. Pero ha sido durante las últimas décadas cuando ha empezado a ocupar un

lugar relevante en la cosmología y a jugar un papel fundamental en el debate sobre los diferentes modelos de desarrollo, tanto a nivel regional y nacional como intercontinental y mundial. La ecología no puede reducirse a un movimiento verde con cierta tonalidad turística ni a un movimiento que busca sólo la protección de especies en extinción. Se trata, más bien, de una nueva cosmovisión con una profunda inspiración ética, que: a) cuestiona en su raíz el modelo de civilización científico-técnica hoy imperante y b) propone un paradigma alternativo capaz de salvaguardar de manera armónica los derechos de la humanidad y los de la naturaleza.

a) El modelo científico-técnico de desarrollo de la modernidad formulado por los padres de la filosofía y de la ciencia modernas –Descartes, Galileo, Bacon, Newton, etc.– resulta a todas luces insostenible por insolidario a nivel humano y por antiecológico. Es un modelo utilitarista que pone la naturaleza al servicio del ser humano, que usa y abusa de ella sin límite ni control. Como justificación de dicho uso y abuso recurre al tan citado texto bíblico del Génesis: «Creced y multiplicaos, llenad la tierra *y sometedla* [subrayado mío]; *dominad* sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven por la tierra» (Gn 1,28). Se trata, a su vez, de un modelo antropocéntrico, en el que el ser humano, llamado a ser ángel de la guarda y celoso cultivador de la tierra, puede convertirse, según L. Boff, en «el Satán de la Tierra» y «ha demostrado que, además de homicida y etnocida, puede transformarse también en biocida y genocida»[19].

[19] L. Boff, *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996, pp. 11-12.

Dicho modelo se basa en la idea de *progreso infinito*. Pero la realidad se ha encargado de invalidar esa idea en sus dos direcciones: en cuanto a los recursos de la Tierra y en cuanto al futuro. Por una parte, los hechos se encargan de demostrar de forma tozuda e inapelable que los recursos son limitados. Por otra, el crecimiento indefinido en el futuro resulta imposible porque no es universalizable ni está garantizado para las generaciones futuras. La tierra se encuentra hoy en fase de agotamiento.

A pesar de su aparente prepotencia, la actual civilización científico-técnica tiene los pies de barro; a pesar de su fortaleza externa, muestra síntomas de cansancio. El poder salvador de la ciencia y de la técnica resulta selectivo y discriminatorio: salva a quienes ya están salvados y sólo desde el punto de vista material, dejando un vacío antropológico difícil de llenar, mientras que excluye a las personas realmente necesitadas; genera muerte –una muerte sin sentido– tanto en la naturaleza como en la humanidad.

b) El nuevo paradigma cosmocéntrico entiende el ser humano no en competencia con la naturaleza, sino en diálogo y comunicación simétrica. El ser humano y la naturaleza conforman un amplio entramado de relaciones multidireccionales, caracterizadas por la intercomunicación y la interdependencia, y no por la autosuficiencia y la competitividad. Dicho paradigma establece un pacto con todos los seres de la naturaleza, basado en una *religación no opresora*, y es generador de vida. Las leyes que deben regir sus relaciones son la solidaridad cósmica y la fraternidad-sororidad sin fronteras ni gremialismos estrechos.

El ecofeminismo puede prestar una contribución múltiple al nuevo paradigma. Por una

parte, la mujer está estrechamente ligada a la vida; por otra, aparece como fuente de inspiración en la alianza del ser humano con la naturaleza, dada su capacidad integradora y superadora de los dualismos inscritos en la cultura patriarcal y androcéntrica: cuerpo/alma, corazón/razón, público/privado, cielo/tierra, etc.

La conciencia ecológica crece en nuestra sociedad al mismo ritmo al que avanza la capacidad depredadora de los diferentes poderes –especialmente los económicos– contra la naturaleza, coaligados en su voluntad de dominio y expansión.

Hay una conciencia cada vez más acusada de las graves enfermedades que sufre la Tierra y que constituyen una amenaza para la vida, también para la vida de la naturaleza: la desforestación y el avance de la desertización en el planeta, el aumento del anhídrido carbónico y otros gases contaminantes en la atmósfera, la superpoblación, el agotamiento de los recursos, los límites del crecimiento, el carácter finito del desarrollo, la disminución de la biodiversidad, la contaminación de los ríos, de los mares, del suelo, de los alimentos, la carrera armamentista[20].

Como observa atinadamente L. Boff, el planeta Tierra vive sometido a dos injusticias: la social y la ambiental. La primera es consecuencia de la agresión contra los derechos de los seres humanos, y muy especialmente contra los derechos de los grupos y pueblos excluidos. La segunda es consecuencia de la violencia sobre la Tierra, sometida a un modelo de desarrollo tan salvaje y despiadado que termina por destruirla. Ambas injusticias van indisociablemente unidas y demandan una respuesta unitaria.

[20] Cf. L. Boff, E. Galeano, R. Tamames y otros, *Ecología solidaria*, Trotta, Madrid 1996; A. Gortz, *Capitalismo, socialismo, ecología*, HOAC, Madrid 1995; M. Lacroix, *El humanicidio. Ensayo de moral planetaria*, Sal Terrae, Santander 1995; J. Lovelock, *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Metatemas - Tusquets, Barcelona 1993; V. Pérez Prieto, *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, Espiral Maior, A Coruña 1997; Varios, *De la economía a la ecología*, Trotta, Madrid 1995.

Una de las respuestas más coherentes a los problemas ecológicos viene de los movimientos ecologistas que trabajan activamente por la mejora de las condiciones de existencia para la humanidad y para la propia naturaleza y ofrecen propuestas alternativas.

El ecologismo cree que en el origen del problema ecológico se encuentra «el concepto judeo-cristiano de naturaleza» (la naturaleza como objeto de usar y tirar) y la idea bíblica del ser humano como «imagen de Dios» (el ser humano, representante de Dios y dueño de la creación).

b) Tradiciones ecológicas en la religión judeo-cristiana

Con los textos en la mano hay que reconocer la verdad de estas aseveraciones. Pero es sólo una parte de la verdad. En la religión judeo-cristiana existen tradiciones que pueden hacer importantes aportaciones en el actual debate ecológico y contribuir a la elaboración del nuevo paradigma cosmocéntrico antes descrito. He aquí algunas de ellas: el huerto o jardín en el que es colocado el ser humano por Dios para que lo cultive y lo guarde (Gn 2,7-15); el pacto de Dios con la Tierra después del diluvio universal y el arco iris como signo del pacto (Gn 9,8-15); el año jubilar en que des-

cansará la tierra –no se sembrará ni se cosechará– y serán liberados todos los habitantes del país (Lv 25,8-25); las utopías proféticas de la naturaleza pacificada, hermanada con el ser humano, bellamente descrita por Isaías: las lanzas convertidas en podaderas; el lobo y el cordero, la pantera y el cabrito habitando juntos; la vaca y el oso y las crías de ambos pastando al lado; el novillo y el león pastoreados por un niño; el león comiendo paja con el buey; el niño que juega con el áspid y mete la mano en la hura del áspid sin ser picado (Is 11,6-9); el canto de las criaturas que alaban a Dios por la armonía de la creación (Dn 5,57-82); la sensibilidad ecológica que muestra Jesús en sus parábolas; la visión –creación– de un cielo nuevo y una tierra nueva (Is 65,17; Ap 21,1); la declaración de hermandad que san Francisco de Asís extiende a todos los seres de la creación, etc.

El cristianismo se declara a favor de la vida y de la liberación tanto de la humanidad como de la naturaleza. Ésta anhela ser liberada de los sufrimientos a la que la sometemos los seres humanos y está llamada a participar de la «libertad de los hijos de Dios», como bellamente expresa san Pablo en la carta a los Romanos (Rom 8,19-25). Si los seres humanos no han recibido el espíritu de siervos, tampoco la naturaleza, que comparte la misma suerte que ellos. Destino de la humanidad y destino de los seres humanos son indisociables. La salvación afecta a ambos[21].

[21] Esta idea es confirmada por J. Moltmann: «No hay redención personal sin la redención de la naturaleza humana y de la naturaleza de la tierra, a la que los seres humanos están ligados indisolublemente porque conviven con ella. El nexo entre la redención vivida personalmente en la fe y la redención de toda la creación es la *corporeidad* de los seres humanos» (J. Moltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, Sígueme, Salamanca 1993, p. 382).

Importantes teólogos y teólogas, sensibles a la crisis ecológica y copartícipes de la mentalidad ecologista, están trabajando en esta línea[22]. Uno de los más madrugadores ha sido J. Moltmann, que, tras cuestionar radicalmente el antropocentrismo de la cultura moderna, aboga por un teocentrismo cosmológico basado en las tradiciones bíblicas y ofrece una interpretación ecológica de la creación[23]. G. Liedke llama la atención sobre el conflicto, generalmente asimétrico, entre el ser humano tecnológico agresor y hace una doble propuesta: la renuncia de la fuerza por parte del ser humano y la asunción de una ética de la solidaridad ser humano-naturaleza. Ch. Link prefiere hablar de una ética de la *autolimitación*[24].

Las aportaciones más innovadoras a este respecto proceden de la teología ecofeminista, en la que destacan, entre otras, R. Ruether y S. McFague[25]. R. Ruether cuestiona el actual or-

[22] Para una información en torno a los estudios teológicos actuales sobre y desde la ecología, cf. R. Gibellini, 'El debate teológico sobre la ecología', en *Concilium*, 261 (1995), pp. 165-176.

[23] Cf. *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987; Íd., *El camino de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1993, especialmente el capítulo sobre 'El Cristo cósmico'.

[24] Cf. G. Liedke, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Stuttgart 1979; Ch. Link, *Schöpfung*, Gütersloh 1991.

[25] Cf. R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983 (nueva edición con nuevo prólogo: 1993); Íd., *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper, San Francisco 1992; S. McFague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994; Íd., *The Body of God. An Ecological Theology*, Fortress, Minneapolis 1993.

den jerárquico de los seres del cosmos que se convierte en mando de los superiores sobre los inferiores y se concreta en el dominio de lo humano sobre la naturaleza no humana. A la hora de elaborar una ética y una espiritualidad ecológicas propone la recuperación de dos líneas del pensamiento bíblico y de las tradiciones cristianas, debidamente reinterpretadas y liberadas de la herencia patriarcal: la tradición del *pacto* y la tradición *sacramental*. Para transformar las relaciones de poder y opresión en relaciones de apoyo mutuo considera necesario cambiar tanto nuestra imagen de Dios como la imagen de las relaciones Dios-mundo.

Haciendo suya la actual interpretación del mundo según el modelo cosmológico orgánico, S. McFague concibe el mundo como *cuerpo de Dios*. La presencia de Dios no se da sólo en Cristo sino en la totalidad del mundo. A la teóloga no se le oculta el peligro de panteísmo que la metáfora entraña, pero cree que, en el fondo, responde a un modelo monista o mejor *panenteísta*, es decir, se trata de «una visión de la relación Dios-mundo en la que todo tiene su origen en Dios y nada existe fuera de él, aunque esto no signifique que Dios está reducido a ello» [26]. La metáfora apunta a una forma no intervencionista de hablar de la actuación de Dios en la naturaleza y en la historia. McFague prefiere esta metáfora a otras como la de Dios-rey soberano y el mundo-reino, pero aclarando que una metáfora nunca es una descripción.

Otra aportación importante es la que procede de la órbita de la Teología de la Liberación, y muy especialmente de L. Boff, a quien vamos a referirnos enseguida.

[26] S. McFague, *Modelos de Dios*, *o. c.*, p. 129.

c) *Hacia una cristología de la naturaleza*

La nueva conciencia ecológica lleva derechamente a un replanteamiento de la cristología *en clave cósmica* y a elaborar una *cristología de la naturaleza* como superación de la cristología antropocéntrica de la modernidad y correctivo a los efectos antiecológicos generados por ella. La cristología antropológica, constata Moltmann, rechazó la cristología cósmica desarrollada en las cartas a los Efesios, Colosenses y Tesalonicenses calificándola de mitológica, «se ajustó al paradigma moderno de la "historia" y ha sido, a su pesar, el factor de la destrucción moderna de la naturaleza, ya que la reducción moderna de la salvación a la bienaventuranza del alma y a la autenticidad de la existencia humana ha expuesto la naturaleza a la explotación implacable del hombre» [27]. Aquella cristología debe ser recuperada hoy desde una óptica ecológica. Si la cristología cósmica antigua confrontaba a Cristo salvador con los poderes, tronos y dominaciones divinizados y liberaba a los creyentes del temor generado por dichas divinidades, la cristología cósmica actual ha de confrontar a Cristo liberador con una naturaleza amenazada de muerte por el ser humano y contribuir tanto a la salvación de éste de la desesperación a que se ve sometido como a la protección de la naturaleza del peligro de aniquilación en que está envuelta.

Volvamos a Boff. Él inició su reflexión cristológica en perspectiva cósmica a principios de la década de los setenta en *El evangelio del Cristo cósmico*, bajo la inspiración de P. Teilhard de Chardin. La retomó cinco lustros des-

[27] J. Moltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, *o. c.*, p. 371.

pués en *Ecología: Grito de la Tierra, grito de los Pobres*, desde un horizonte ecológico [28]. Y ahora sintetiza sus principales aportaciones al respecto en la colaboración que cierra la presente obra bajo el sugerente título *El Cristo cósmico: la superación del antropocentrismo*.

El teólogo brasileño se propone mostrar la relevancia cósmica de Cristo, la correlación entre historia del mundo e historia de Cristo y la interrelación entre la génesis del mundo (=cosmogénesis) y la génesis de Cristo (=cristogénesis). Los tres momentos de dicha cristología son: de la cosmogénesis a la cristogénesis; de la cristogénesis al Cristo de la fe; del Cristo de la fe al Jesús histórico [29].

La cristología cósmica no es incompatible con la cristología histórica que el mismo Boff ha desarrollado en su obra *Jesucristo, el liberador*, sino que constituye, más bien, su fundamento último. Se trata de la respuesta al problema de la unidad de lo real conforme a los textos de la carta a los Colosenses (Col 1,17; 2,9-10; 3,11), o, si se prefiere, de la comprensión cristiana de la realidad. Cristo es el horizonte comprensivo de la realidad en su estructura histórica, pasado presente y futuro, según las diferentes formulaciones neotestamentarias: «Cristo ayer, hoy y siempre» (Heb 13,8); «Yo soy el Alfa y el Omega –dice el Señor Dios– el que es, el que era y el que está a punto de llegar, el todopoderoso» (Ap 1,8). Se trata, en definitiva, de responder a la pregunta sobre cómo interviene Jesús de Nazaret, el Cristo liberador, en la liberación de la naturaleza.

[28] Cf. *O evangelho do Cristo cosmico. A realidade de um mito. O mito de uma realidade*, Petrópolis 1971 (vers. castellana: 'El evangelio del Cristo cósmico', en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, pp. 557-670, con una amplia bibliografía); Íd., *Ecología*, *o. c.*

[29] Cf. *Ecología*, *o. c.*, pp. 221-234.

La actual cristología cósmica no puede ser ajena a la original y siempre vigente reflexión de Teilhard de Chardin centrada en el «Cristo evolucionador» y expuesta de manera sistemática en un ensayo del mismo título de 1942 [30]. El Cristo evolucionador aparece aquí como resorte de la cosmogénesis. Es, en expresión de A. Fierro, «el Cristo que engendra el mundo mientras se gesta a sí mismo» [31].

5. La revolución feminista

a) El feminismo: teoría y práctica de la emancipación de la mujer

Durante el siglo XXI va a consumarse la *revolución feminista* iniciada a finales del siglo

[30] Cf. P. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid ⁴1967; *El medio divino*, Taurus, Madrid ⁶1967; *Ciencia y Cristo*, Taurus, Madrid 1966; *Himno del universo*, Trotta, Madrid 1996. Sobre P. Teilhard de Chardin, cf.: C. Crespy, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Universitaires, París 1961; Cl. Cuenot, *Pierre Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su evolución*, Taurus, Madrid 1967; Íd., *Ciencia y fe en Teilhard de Chardin*, Plaza y Janés, Esplugues de Llobregat 1972; P. Chauchard, *El ser humano según Teilhard de Chardin*, Herder, Barcelona 1965; A. Fierro, *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin*, Sígueme, Salamanca 1971; H. de Lubac, *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1967; F. Riaza, *Teilhard de Chardin y la evolución biológica*, Alcalá, Madrid 1968; O. Rabut, *Diálogo con Teilhard de Chardin*, Estela, Barcelona 1966; E. Rideau, *El pensamiento de Teilhard de Chardin*, Península, Barcelona 1968; A. Skezeres, *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, Seuil, París 1969; P. Smulders, *La visión de Teilhard de Chardin*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1967; Cl. Tresmontant, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid ²1965.

[31] A. Fierro, *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin*, *o.c.*, p. 573.

XIX y desarrollada a lo largo de la segunda mitad del siglo que ahora termina. Éste es precisamente uno de los nuevos y más importantes escenarios en que tiene que desarrollarse la reflexión sobre Jesús de Nazaret y que va a afectar de lleno a la cristología. Una cristología que quiera tener relevancia en el futuro atendiendo al horizonte de género debe estar atenta a los desafíos que le plantea el feminismo.

Uno de los acontecimientos más significativos de la modernidad ha sido la irrupción de la mujer en la historia como sujeto social, político y moral. Las mujeres han logrado liberarse poco a poco –y todavía no del todo– de la cuádruple exclusión a la que multisecularmente las ha sometido la sociedad patriarcal: de la esfera pública, de la actividad laboral extradoméstica, del acceso a la cultura y de la conciencia moral. Para conseguirlo han tenido que rebelarse contra los propios postulados patriarcales de la modernidad y saltarse los topes androcéntricos impuestos por la razón ilustrada, configurada a imagen y semejanza del varón.

El feminismo ha prestado contribuciones importantes a la emancipación de la mujer en su doble vertiente, teórica y práctica. Dicho movimiento cuestiona el actual paradigma antropológico androcéntrico, dualista y excluyente –en el que el varón se (auto)constituye en principio estructurador de lo humano– y propone un paradigma antropológico integrador, fundado en una concepción unitaria del ser humano con respeto a la multipolaridad e igualitaria con reconocimiento de la diferencia.

El feminismo proporciona importantes instrumentos de análisis de las diferentes formas y manifestaciones de la marginación de la mujer –yendo a la raíz–, que es el sistema patriarcal y

sus siempre renovados mecanismos de perpetuación. Esa es la razón por la que en el punto de mira de la crítica feminista se encuentra el patriarcado, que «no es sólo el dominio del varón sobre la mujer, sino un sistema masculino de dominación y subordinación, autoridad y obediencia» [32].

En su vertiente práctica, el feminismo lucha a diario contra las discriminaciones de género, por la revindicación de la dignidad e igualdad de las mujeres en la calle, en el hogar, en el trabajo, en la vida pública, en la actividad intelectual, y por la recuperación plena de sus derechos.

b) La teología feminista como teología crítica de la liberación

Queda todavía una *quinta discriminación*, la *religiosa*, quizá la más difícil de vencer, porque pretende apoyarse en la revelación divina como su fundamento inamovible. Consiste en el no reconocimiento de la mujer como sujeto religioso, en la imposición de la concepción religiosa del varón como modelo de experiencia religiosa, en el establecimiento de unos valores considerados típicamente femeninos: sumisión, obediencia, receptividad, etc. y, consecuentemente, en la exclusión de las mujeres de todos los espacios de responsabilidad en el seno de las iglesias.

La *teología feminista* constituye una im-

[32] E. Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone*, Beacon Press, Boston 1984, p. XIV. En estudios posteriores, Schüssler Fiorenza ha acuñado el término «kiriarcado» (=gobierno del amo) subrayando la idea de que en el patriarcado occidental «el poder de gobernar está en manos de una minoría de hombres ricos, educados y libres» ('Introducción', en *Concilium*, 252 (1994), p. 7).

portante respuesta a la marginación religiosa de la mujer y ofrece sólidas bases teológicas para su reconocimiento como sujeto religioso de pleno derecho. Considera a las mujeres como protagonistas de la historia, portadoras de gracia y agentes de liberación.

La historia de las relaciones entre las mujeres y la teología cristiana puede resumirse en una palabra: *desencuentro*. Donde había teología no estaba la mujer; donde estaba la mujer no había teología. Ésta era obra de los varones, que han pensado a Dios a su imagen y semejanza y han interpretado la palabra de Dios conforme a su lógica, la patriarcal. La actitud de la teología –o mejor, de los teólogos– hacia las mujeres ha sido excluyente. Lo expresa muy atinadamente el título de un número de la revista *Concilium*: «La mujer, ausente en la teología y en la Iglesia» [33]. Al discurso teológico puede aplicársele con toda propiedad lo que Celia Amorós dice del discurso filosófico: que es «un discurso patriarcal, elaborado desde la perspectiva privilegiada, a la vez que distorsionada, del varón, y que toma al varón como destinatario en la medida en que es identificado como *género* en su capacidad de elevarse a la autoconciencia» [34].

La teología feminista pertenece a la familia de las teologías de la liberación; más aún, ella misma es una *teología crítica de la liberación*. Hace suya la crítica, que es una de las señas de identidad de la razón moderna, y la aplica a la configuración androcéntrica del conocimiento teológico, al funcionamiento patriarcal de las estructuras religiosas, a la definición de la realidad y a su construcción social conforme a la lógica del varón, al lenguaje religioso, a los mitos y sistemas simbólicos que oprimen a la mujer o legitiman dicha opresión. La crítica lleva derechamente a desenmascarar el sexismo latente o patente en la sociedad y en la Iglesia, no sólo como actitud personal, sino también y principalmente como mal estructural que, coaligado con el racismo y el clasismo, coloca a las mujeres en situaciones de cruel inhumanidad. La crítica se extiende, asimismo, a la hermenéutica de la historia humana, de las Escrituras Sagradas y de la tradición cristiana.

[33] *Concilium*, 202 (1985).

[34] C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona 1985, pp. 26-27.

La teología feminista participa también de las inquietudes, objetivos y tareas de la Teología de la Liberación en la medida en que formula en positivo las nuevas posibilidades de vida emancipada que se abren a mujeres y varones, y crea nuevos mitos y símbolos dadores de sentido a su existencia. Ahora bien, al pertenecer las mujeres a todas las culturas, clases, razas y naciones, y al haber sido oprimidas en todas ellas por el patriarcalismo de turno, podemos afirmar con Schüssler Fiorenza que las perspectivas de la teología feminista «son más universales y radicales que las de la teología crítica y de la liberación» [35].

Subrayemos el carácter universal de la teología feminista. Ésta no se queda en los problemas, inquietudes e interrogantes de las mujeres; tiene presentes también las experiencias de opresión y los anhelos de liberación de todos los seres humanos. En palabras de C. Halkes, «quiere contribuir a la salvación e integración de todos los oprimidos...; se extiende a

[35] E. Schussler Fiorenza, 'Hacia una teología liberada y liberadora', en *Concilium*, 135 (1978), p. 187; 'Una teología crítica y feminista de la liberación', en *Concilium*, 191 (1984), pp. 63-76.

todos los que se hallan privados de libertad y reducidos a la condición de objeto», pero, eso sí, advirtiendo al mismo tiempo que «casi siempre y en todas partes, las mujeres son a la postre "las oprimidas por los oprimidos"»[36].

c) *¿Un salvador varón puede salvar a las mujeres?*

La teología feminista ha llamado la atención sobre el proceso de *patriarcalización* de la cristología, que comporta una deformación de la persona de Jesús de Nazaret y una orientación androcéntrica del cristianismo del todo ajena al movimiento igualitario de hombres y mujeres puesto en marcha por el profeta de Galilea.

La pregunta más certera y radical de la teología feminista a la cristología tradicional es la formulada por Rosemary R. Ruether en el título de uno de los capítulos de su paradigmática obra *Sexism and God-Talk*: «¿Puede un salvador varón salvar a las mujeres?»[37].

Para la cristología clásica, la masculinidad de Jesús pertenece a la identidad de Cristo como hijo de Dios y a su función redentora. Para expresar la relación de Cristo con Dios recurre al simbolismo Padre (Dios-varón)-Hijo (Cristo-varón), dándole un contenido físico. A su vez, se aplica a Cristo el término *Logos* según la tradición filosófica griega que lo refiere al principio masculino. Según esto, Cristo el

[36] C. Halkes, 'Teología feminista', en *Concilium*, 254 (1980), pp. 125-126.

[37] Cf. R.-R. Ruether, 'Can a Male Savior Save Women?', en *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983 (nueva edición: 1993, con una nueva introducción), pp. 116-138.

Logos es la encarnación de Dios-varón y Cristo el Hijo es la encarnación de Dios-Padre. Conforme a esta lógica, la traducción más coherente del *homo factus est* del Credo sería «se hizo varón».

Tal razonamiento hace impensable tanto la encarnación de Dios en una mujer como la representación femenina de Cristo. Si damos por válido –y hay que darlo– el viejo principio cristiano «lo no asumido no es redimido», la mujer quedaría fuera de la redención de Cristo.

La teología feminista desenmascara este razonamiento y cree necesario distinguir en los discursos cristológicos entre el sexo biológico de Jesús y las construcciones simbólicas de género. Una de las argumentaciones más lúcidas y consistentes a este respecto es la de Elisabeth Johnson[38]. He aquí su argumentación. No se puede cuestionar el hecho de que Jesús de Nazaret fuera varón. Hay que reconocer, a su vez, que su condición de varón es constitutiva de su identidad personal y que su sexo es una dimensión tan intrínseca a su persona histórica como pueden serlo su clase, su herencia étnica, su raza, etc.

¿Dónde radica, entonces, la dificultad? En la forma como la teología y la práctica sexista interpretan la particularidad de su sexo. «Consciente o inconscientemente –afirma E. Johnson–, la condición de varón de Jesús es elevada y hecha esencial para su función y su identidad crística, bloqueando así a las mujeres, precisamente por su sexo femenino, la par-

[38] E. A. Johnson, *Considerer Jesus: Waves of Renewal in Christology*, Crossroad, Nueva York 1990; 'La masculinidad de Cristo', en *Concilium*, 239 (1991), pp. 489-499.

ticipación en la plenitud de su identidad cristiana como imagen de Cristo»[39].

La modalidad de la persona según el sexo –masculino o femenino– no representa la totalidad de lo humano; debe interrelacionarse con otras dimensiones. Por lo mismo, ser imagen de Cristo no depende del sexo, sino del bautismo que reciben hombres y mujeres sin discriminación. Por él los creyentes participan de la muerte y resurrección de Cristo, se revisten de Cristo y se convierten en *iconos suyos*. Lo expresa san Pablo con gran precisión teológica y en un lenguaje inclusivo e integrador, multicultural y superador tanto del sexismo como del esclavismo y del exclusivismo religioso: «En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo; ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo» (Gál 3,27-28).

La dimensión liberadora de Jesús no radica en su masculinidad, sino en haber renunciado al sistema de dominación patriarcal, en haber puesto en marcha un discipulado donde hombres y mujeres son iguales, en haber optado por las personas y los colectivos empobrecidos, entre los que se encuentran preferentemente las mujeres, y en encarnar en su persona la nueva humanidad. En definitiva, los acontecimientos más significativos de Jesús de Nazaret son su vida y su ministerio, su muerte en cruz y su resurrección. Lo relevante y paradigmático, lo decisivo y vinculante de la persona de Jesús de Nazaret no es su condición de varón, sino su praxis solidaria con los excluidos y excluidas.

[39] E. A. Johnson, 'Redeeming the Name of Christ: Christology', en C. Mowry LaCugna (ed.), *Freeding Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, Harper, San Francisco 1993, p. 119.

La misma Rosemary R. Ruether, que hiciera la pregunta de si un salvador varón puede salvar a las mujeres, da la respuesta, a mi juicio, correcta: «Jesús entendido como el Cristo, el representante de la humanidad liberada y Palabra liberadora de Dios, manifiesta la *Kénosis del Patriarcado* [subrayado nuestro], el anuncio de la nueva humanidad por medio de un estilo de vida que descarta el privilegio de casta jerárquica y habla en medio de los más humildes»[40].

He aquí algunas de las tareas prioritarias que ha de asumir una cristología feminista de la liberación:

– El trabajo exegético de la Biblia no comienza con la aproximación al texto bíblico, sino con un análisis de las experiencias de las mujeres que permita descubrir los tipos de opresión que viven las mujeres de diferentes razas, clases, culturas, religiones, y los caminos que siguen para su liberación. En otras palabras, la experiencia de las mujeres constituye un lugar privilegiado en la lectura hermenéutica de la Biblia y se convierte en ámbito de revelación divina. E. Tamez da un paso más y habla de «la vida de las mujeres como texto sagrado»[41]. A partir de aquí hay que articular una hermenéutica de mutua iluminación entre vida de las mujeres y texto sagrado, entre las estrategias de liberación de los/as oprimidos /as y la acción liberadora de Dios en la historia.

[40] R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, *o.c.*, p. 137.

[41] Cf. E. Tamez, 'La vida de las mujeres como texto sagrado', en *Concilium*, 276 (1998), pp. 83-92.

– Es necesario analizar los actuales marcos referenciales doctrinales y académicos al objeto de determinar si el discurso cristológico legitima las relaciones de dominación del sistema patriarcal –o kyriarcal, según Schüssler Fiorenza–, o favorece su transformación, si apoya una actitud mental conformista y un modo de vida instalada, o posibilita un pensamiento crítico y un estilo de vida solidario.

– La identidad cristiana no puede encerrarse en una sola imagen de Jesús de Nazaret. Hay que elaborar, más bien, una multiplicidad de imágenes cristológicas en sintonía con la pluralidad de identidades cristianas emancipadoras y con las diferentes estrategias de liberación. El Nuevo Testamento y la tradición cristiana abogan en favor de dicha multiplicidad.

6. El horizonte ético

La dimensión ética de Jesús de Nazaret es uno de los aspectos preteridos por la teología tradicional, que privilegiaba el carácter dogmático del cristianismo. Y, sin embargo, se trata de una dimensión muy presente en las diferentes tradiciones evangélicas[42].

La dimensión ética es, a su vez, el lugar de convergencia de creyentes de distintas confesiones religiosas con no creyentes de diferentes afiliaciones ideológicas. Es de destacar a este respecto la convergencia entre la ética de Jesús de Nazaret y la ética del marxismo. Téoricos del marxismo de la talla de K. Marx, F. Engels,

[42] He intentado demostrar la significación ética de Jesús de Nazaret en J.-J. Tamayo-Acosta, *Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1998.

K. Kaustski, E. Bloch, G. Mury y M. Machovec subrayan notables puntos de semejanza entre el cristianismo primitivo y el socialismo, entre la práctica liberadora de Jesús de Nazaret y la lucha de los revolucionarios por una sociedad más justa, entre la práctica social y las actitudes intelectuales, también las de los teólogos. Reconocen incluso que la ética de Jesús inspira proyectos de transformación que intentan hacer realidad los militantes marxistas[43]. No pocos marxistas humanistas se consideran herederos de la causa de Jesús, como se pone de manifiesto en la obra colectiva *Los marxistas y la causa de Jesús*, donde colaboran algunos de los más prestigiosos intelectuales marxistas de las décadas sesenta-setenta de nuestro siglo. Sirva como ejemplo la bella y certera síntesis que hacía entonces Kolakowski de la propuesta ética de Jesús centrada en una comunidad donde no hay fronteras ni discriminación por razones de raza, religión, cultura o condición social:

«Jesús hizo a Dios accesible a todos. O, para decirlo con absoluta sencillez, recorrió el camino que antes que él habían abierto los profetas judíos. Su Dios no prohíbe casarse con las hijas de los infieles ni recomienda exterminar a otros pueblos; dice que todos los justos constituyen su pueblo, promete que vendrán muchos de oriente y occidente, del norte y el sur, para reunirse en el reino de dios con Abrahán, Isaac y Jacob. El Dios a quien se dirige Jesús

[43] Cf. F. Engels, 'Sobre la historia del cristianismo primitivo', en K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca 1974, pp. 404-426; K. Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1974; E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid 1983; M. Machovec, *Jesús para ateos*, Sígueme, Salamanca 1974; G. Mury, *Cristianismo primitivo y mundo moderno*, Península, Barcelona 1966.

amó al mundo... Para él no hay griegos ni judíos... Que no existan pueblos elegidos, amados por Dios y por la historia más que otros, destinados por eso a dominar por la fuerza a otros pueblos en nombre de un derecho cualquiera; nada más simple de comprender en la teoría, pero, al mismo tiempo, nada que provoque conflictos más dramáticos cuando de la práctica se trata. Que los valores de la humanidad son patrimonio de todos y que ésta constituye un pueblo: he ahí la idea que ha venido a ser parte inalienable de nuestro mundo espiritual gracias a la doctrina de Jesús»[44].

La ética de Jesús posee estas características:

a) Es una ética de la *alteridad*, generadora de un tejido social y comunitario, cuyo principio es el reconocimiento y la acogida del otro como otro, como distinto, con su identidad y dignidad inalienables. El otro es fin en sí mismo y nunca medio para el logro de otros fines.

b) Es una ética de la *com-pasión*, regida por el principio-misericordia, que se muestra sensible al sufrimiento de las víctimas y trabaja por la eliminación de las causas que lo provocan.

c) Es una ética de la *liberación*, que tiende a eliminar cuantas opresiones –de carácter cultural, étnico, social, económico, religioso, ecológico, de género– se cargan sobre las personas y los grupos marginados. El principio universal crítico que guía esta ética es «libera al pobre y oprimido e instaura la justicia».

d) Es una ética, en fin, de la *solidaridad*, superadora del estrecho nacionalismo ético y defensora de un universalismo moral, que intenta suprimir las fronteras impuestas por la tribu, la clase, la nación, etc. La solidaridad, en expresión de Rorthy, lleva a hacer cada vez más amplio el mundo del «nosotros».

[44] L. Kolakowsky, 'Jesús, profeta y reformador', en Varios, *Los marxistas y la causa de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1976, p. 99.

La ética liberadora de Jesús constituye, a mi juicio, una aportación luminosa en el actual debate entre los plurales discursos y proyectos éticos animados por un interés emancipatorio[45].

En el horizonte ético, Jesús no es patrimonio de los cristianos y cristianas, ni es propiedad privada de las iglesias cristianas, ni puede ser acaparado por quienes se consideran sus representantes e intérpretes oficiales: teólogos y teólogas, jerarcas, canonistas, personas «consagradas», etc. No es necesario convertirse al cristianismo para sintonizar con la «causa de Jesús», con su utopía de la comunidad de iguales, con su imaginación creadora y su opción por los pobres.

Dentro del horizonte ético hay que situar el desafío dramático de la pobreza. Los datos al respecto no pueden ser más estremecedores. Casi 1.300 millones de personas –parte de la población mundial– malviven con menos de 1,5 dólares diarios (= 225 pesetas, 1'35 €). 3.000 millones de personas se ven obligas a sobrevivir con tres dólares (= 450 pesetas, 2'70 €) al día. Los datos proceden del Banco Mundial, institución nada sospechosa de exageraciones al alza. Más escandaloso todavía: las 225 personas más ricas del mundo acumulan la riqueza equivalente a los 2.500 millones de personas más pobres de la población mundial (casi la mitad de la población mundial). Son datos del Informe de las Naciones Unidas sobre Desarrollo (PNUD) de 1998.

[45] He desarrollado estas ideas en J.-J. Tamayo-Acosta, *A las puertas del siglo XXI: cambios históricos y propuestas éticas*, Manantial, Málaga 1998.

Hoy la conflictividad se da no sólo entre clases sociales antagónicas, sino también entre los países –e incluso los continentes– desarrollados y los subdesarrollados, entre el Norte rico y el Sur pobre.

Ante esta situación, la cristología no puede permanecer neutral. Tiene que ser sensible a los actuales fenómenos de marginación y exclusión que se agudizan con la globalización. Ello le exige tomar conciencia de la importancia y relevancia del lugar social en la reflexión teológica. «El teólogo –afirma L. Boff– no vive en las nubes, sino que es un actor social que se sitúa dentro de un determinado lugar en la sociedad, produce una serie de conocimientos y significaciones utilizando los instrumentos que la situación le ofrece y le permite, tiene unos destinatarios definidos y se encuentra inserto, por consiguiente, dentro del conjunto social global» [46]. Según esto, el lugar social influye decisivamente en el modo de pensar sobre Jesús de Nazaret y configura la cristología en una determinada dirección. ¿Cuál debe ser ese lugar? Yo creo que *los pobres*.

La ubicación de la cristología en el mundo de los marginados y excluidos tiene importantes consecuencias. En primer lugar, obliga a una conversión hermenéutica hacia las cuestiones surgidas de ese mundo; cuestiones que tienen que ver con la vida y la muerte de los seres humanos humillados y de la naturaleza maltratada, con la justicia y la injusticia, con la fraternidad-sororidad y el fratricidio-sororicidio, con la paz y la violencia, con el servicio y el poder, con la liberación y la opresión, etc. En segundo lugar, lleva a cabo una ruptura epistemológica en el corazón mismo de la reflexión cristológica, es decir, en el modo de conocer a Jesús de Nazaret, que no se queda en la esfera no-ética, sino que tiene una dimensión ética y práctica: el conocimiento de Jesús lleva a su seguimiento y a la práctica de la justicia.

[46] L. Boff, *La fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1981, p. 18.

Es verdad que la ubicación en el lugar social de los pobres y de los movimientos que luchan contra la pobreza no garantiza la calidad interna de la cristología, pero sí asegura la vinculación necesaria entre teoría y práctica, entre el Jesús histórico y la liberación.

7. La nueva investigación histórica sobre Jesús de Nazaret

«La investigación histórica no le depara sólo dificultades a la fe, sino que significa también una ganancia para ella». Así se expresaba A. Schweitzer en 1950 en el prólogo a la sexta edición de su emblemática obra *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*. Ganancia, ¿por qué? Respondo yo: porque ayuda a redescubrir el fundamento histórico y la dimensión liberadora del cristianismo.

Hoy nos encontramos en una nueva etapa de la investigación histórica en torno a Jesús de Nazaret, como expone con rigor científico J. Peláez en la primera colaboración de esta obra: la llamada *Third Quest* o «tercera búsqueda» del Jesús histórico, que, si bien, tiene elementos comunes con las búsquedas anteriores –*The Old Quest* o «antigua búsqueda», de la biografías liberales del siglo XIX, y *The New Quest* o «nueva búsqueda», de los discípulos de Bultmann–, aporta elementos totalmente nuevos que deben ser tenidos en cuenta –si bien de manera crítica– en la futura reflexión

cristológica[47]. He aquí algunas de sus características, que ponen de manifiesto que nos encontramos en un nuevo escenario:

– Recurre a textos extracanónicos, especialmente a algunos evangelios apócrifos, donde cree encontrar tradiciones de similar o mayor antigüedad a la de los evangelios «canónicos», que pueden contribuir a un mejor conocimiento del Jesús histórico.

– En el estudio de las fuentes se analizan e integran interdisciplinarmente los diferentes aspectos: el sociológico, el religioso, el económico-político, el antropológico-cultural, el teológico, el literario, etc. Se concede gran importancia a los descubrimientos arqueológicos. Si bien no se ofrecen datos nuevos de la biografía de Jesús, sí se proporcionan rigurosas y detalladas informaciones sobre el judaísmo de su tiempo y sus diferentes corrientes, así como sobre el mundo mediterráneo.

– Hay un doble desplazamiento del escenario de las investigaciones bíblicas y de las reflexiones teológicas ulteriores. El centro neurálgico de los nuevos estudios ya no es Europa –y, en concreto, Alemania, donde se gestaron las dos búsquedas anteriores– sino los Estados Unidos. Las instituciones donde se llevan a cabo las investigaciones no son, por lo general, centros confesionales, sino que tienen carácter laico.

El nuevo escenario comporta la renuncia tanto a los presupuestos filosóficos que caracterizaron las etapas anteriores: ilustrados, románticos, liberales, existenciales, etc., como a los principios dogmáticos de las investigaciones llevadas a cabo en entornos confesionales.

[47] Para una visión de conjunto de la *Third Quest*, además de la colaboración de J. Peláez en este obra, cf. R. Aguirre, 'Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann', en *Estudios Bíblicos*, 54 (1994), pp. 433-463.

– Para los investigadores sociales y antropólogos culturales del Nuevo Testamento, la lectura es «un acto social» y «los significados surgidos en la lectura de textos se derivan inevitablemente de un sistema social»[48]. El objetivo de su estudio del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales es dar a conocer al lector de hoy el contexto sociocultural en que se elaboraron los textos; más en concreto, informar sobre los esquemas conceptuales, modelos y escenarios de normas y valores de la cultura mediterránea: la articulación de la sociedad con base en el honor-vergüenza, el código de pureza, las ceremonias y rituales, las principales instituciones, la concepción de la familia, el significado de la comida, la casa, las relaciones entre religión, economía y política, las relaciones sociales, la economía familiar agraria, la relación entre la estructura social y el monoteísmo, el sistema de patronazgo, el mundo de los niños, el mundo de las mujeres, etc. Se trata de conceptos, modelos normativos y escenarios sociales que los autores neotestamentarios no necesitaban explicitar porque estaban en el ambiente y eran conocidos por sus destinatarios –que compartían el mismo sistema social–, pero son desconocidos para los lectores y lectoras de hoy. Éstos, al ser introducidos en ese sistema, logran una mejor comprensión del sentido de los textos.

– Crossan tiene la sospecha «de que las in-

[48] B.-J. Malina y R.-L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996, p. 23.

vestigaciones en torno al Jesús histórico son un campo abonado para hacer teología y llamarla historia, o para hacer autobiografía y llamarla biografía» [49]. Sospecha que es compartida por la mayoría de los investigadores. De ahí su empeño por evitar toda interferencia de la teología en la investigación histórica y por fijar previamente los diferentes pasos de la metodología elegida, intentando seguirlos con todo rigor. Con todo, yo creo que ni ellos mismos, a pesar de sus precauciones, consiguen librarse de las críticas que dirigen a los teólogos, pues, consciente o inconscientemente, también hacen teología o, al menos, parten de determinados presupuestos teológicos.

– Un aspecto importante de la nueva investigación histórica es la reubicación de Jesús de Nazaret en el judaísmo de su tiempo, caracterizado por tendencias plurales. Dicha pluralidad se refleja en las imágenes que de Jesús ofrecen los investigadores. Vermes lo presenta como un carismático galileo y como un judío fiel a la Torá [50]. Sanders le considera un profeta escatológico que sintoniza con las esperanzas de su pueblo y anuncia la inminente restauración de Israel [51]. Crossan le caracteriza como un campesino judío cínico [52]. J.-P. Meier le define como «un judío marginal», significando

[49] J.-D. Crossan, *Jesús: Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994, p. 24.

[50] Cf. G. Vermes, *Jesús, el judío*, Muchnik, Barcelona 1977; *Jesus and the World of Judaism*, Fortress Press, Filadelfia 1984; *La religión de Jesús el judío*, Anaya - Muchnik, Madrid 1996.

[51] Cf. E.-P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Filadelfia 1985.

[52] J.-D. Crossan, *Jesús: Vida de un campesino judío*, *o.c.*, y *Jesús: Biografía revolucionaria*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona 1996.

con ello: que es una persona irrelevante a los ojos de los historiadores; que es empujado a los márgenes de la sociedad y de la propia religión y considerado peligroso, subversivo, despreciable; que él mismo se margina intencionadamente y por opción; que realiza prácticas marginales, es decir, en ruptura con los criterios de los grupos más representativos del judaísmo; que es un laico pobre procedente de una zona rural y revolucionaria, Galilea [53].

[53] Cf. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. I. *Las raíces de la persona y del problema*, Verbo Divino, Estella 1998.

Un largo viaje hacia el Jesús de la historia

Jesús Peláez

Salió Jesús con sus discípulos para las aldeas de Cesarea de Filipo. En el camino les hizo esta pregunta: –¿Quién dice la gente que soy yo?

Ellos le contestaron: –Juan Bautista; otros, Elías; otros, en cambio, uno de los profetas.

Entonces les preguntó: –Y vosotros ¿quién decís que soy yo?

Intervino Pedro y le dijo: –Tú eres el Mesías.

Pero él les conminó *a que no lo dijeran a nadie.*

Empezó a enseñarles que el Hijo del hombre tenía que padecer mucho, siendo rechazado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados, sufriendo la muerte, y, a los tres días, resucitar. Y exponía el mensaje abiertamente.

Entonces Pedro lo tomó consigo y empezó a conminarlo.

El se volvió y, de cara a sus discípulos, conminó a Pedro *diciéndole: –¡Ponte detrás de mí, Satanás!, porque tu idea no es la de Dios, sino la humana* (Mc 8,27-33).

El resultado de la encuesta de Jesús a sus discípulos es sorprendente: Jesús no es lo que

la gente cree, ni lo que piensan los discípulos: no es Juan Bautista, recién asesinado, ahora redivivo; ni Elías, el profeta defensor del monoteísmo y del que se esperaba la vuelta, según la tradición judía; ni siquiera uno más de la larga lista de profetas del Antiguo Testamento. Jesús no está en continuidad con las expectativas judías sobre el Mesías.

La respuesta de Pedro parece, en principio, más acertada, pero tampoco da en la diana. Para él, que habla en nombre de los discípulos, Jesús no es «un» mesías, sino «el» Mesías de la expectación popular nacionalista (en griego, con artículo determinado: *ho khristós*)[1].

Tras esta declaración de Pedro, dice el evangelista que Jesús «conminó (en griego, *epitimaô*) a los discípulos a que no lo dijeran a nadie». Por tres veces aparece en este texto el verbo *epitimaô* que, al igual que en el resto del evangelio de Marcos, se utiliza siempre que está en juego la imagen del Mesías: en boca de Jesús (1,25; 3,12; 4,39; 8,30; 9,25) para imponer silencio a los espíritus impuros y al viento, tratado como espíritu impuro, y a los discípulos o a Pedro, en cuanto defienden un mesianismo nacionalista violento; o en boca de Pedro o de los discípulos (8,32-33; 10,13.48) para hacer

[1] En el evangelio de Mateo (8,13-20), Pedro dice: «*Tú eres el Mesías, el hijo de Dios vivo*», profesión de fe que le ha sido revelada por el Padre del cielo a la que Jesús asiente con una bienaventuranza para Pedro: «*Dichoso tú, Simón Pedro, hijo de Jonás*». La expresión «*el Mesías, el hijo de Dios vivo*» se contrapone a «*el Mesías*», simplemente o a «*el Mesías, hijo de David*», que podía ser interpretada por la gente en línea con el Mesías davídico nacionalista y violento. De ahí que, en esta escena del evangelio de Mateo, termine el evangelista diciendo que Jesús «*prohibió terminantemente a los discípulos decirle a nadie que él era el Mesías*». Cf. para esta interpretación, J. Mateos, *El Nuevo Testamento*, Madrid 1987, *ad locum*.

callar a Jesús o a la gente, porque proclaman una imagen del Mesías en desacuerdo con la que ellos tienen de Jesús.

La opinión que Jesús tiene de sí mismo es diferente, pues no se identifica en modo alguno con las expectativas mesiánicas judías predominantes, cuando indica el camino que debe recorrer *el Hijo del hombre*[2]: «Empezó a enseñarles que el Hijo del hombre tenía que padecer mucho, siendo rechazado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados y sufriendo la muerte y, a los tres días, resucitar».

Esta imagen de un «Hijo del hombre» que va a la muerte (y resucitará), en línea con el cántico del siervo de Isaías (52,13–53,12), resulta inaceptable para Pedro, que conmina a Jesús como si se tratase de un demonio, y que es conminado, a su vez, por Jesús que lo llama «Satanás». Para Jesús, Pedro y los discípulos participan de la mentalidad de Satanás, no de la de Dios, negándose a reconocer el camino que debe seguir el *Hijo del hombre*.

He elegido este pasaje –escrito a la luz del acontecimiento de Pascua–, porque la pregunta sobre la identidad de Jesús sigue en pie. Las

[2] *Hijo del hombre* es el único título que los estudiosos reconocen que pudo ser utilizado por el *Jesús de la historia*, para referirse a su persona, aunque siempre seguido de un verbo en tercera persona. Un estudio exhaustivo sobre el significado de la expresión «Hijo del hombre» es el realizado por J. Mateos y F. Camacho, *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, El Almendro, Córdoba 1995. En las páginas 5-18 se hace una exposición de las opiniones sobre el significado de la expresión. Para los autores de este trabajo, la expresión «el Hijo del hombre» designa en los evangelios al hombre en su plenitud, que incluye la condición divina. Se refiere, en primer lugar, a Jesús, pionero y prototipo de la plenitud humana, y engloba a los que van camino de esa plenitud.

respuestas que se han dado a ésta a lo largo de la historia –como en el pasaje comentado– han sido muy diversas y muy en especial en los dos últimos siglos.

Este trabajo –que pretende dar a conocer al lector no especializado el estado de la cuestión de la *investigación sobre el Jesús de la historia*– tiene dos partes bien definidas: *en la primera* se hace un breve apunte de lo que podemos saber acerca de Jesús por los documentos antiguos no cristianos, judíos o paganos; *en la segunda* se expone de modo sucinto el desarrollo del debate sobre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe» que ha tenido lugar desde el siglo XVIII hasta nuestros días [3], haciendo unas breves reflexiones sobre el largo viaje recorrido por los estudiosos con la pretensión de descubrir el auténtico «Jesús de la historia» a quien los evangelios presentan desde el principio como el «Cristo de la fe».

La pregunta, a lo largo de la historia, ha sido y sigue siendo la misma: ¿Jesús y/o Cristo?[4].

[3] Con frecuencia se suele distinguir entre el *Jesús de la historia*, que nació, vivió y murió en Palestina y el *Jesús histórico*, o conocimiento que tenemos de él con la ayuda de la historiografía y las ciencias auxiliares de la historia. A éste segundo nos referimos siempre en este trabajo con las expresiones *Jesús de la historia* o *Jesús histórico*. Este Jesús es resultado de la reconstrucción que los historiadores –cada uno con sus peculiares herramientas metodológicas– hacen de la figura de Jesús de Nazaret.

[4] Semejante pregunta se hicieron los cristianos de los primeros siglos. Como veremos en este trabajo, muchos de los elementos de la investigación sobre el Jesús de la historia de los últimos siglos se encuentran ya en los primeros siglos del cristianismo. El Jesús «ejemplo de vida/genio religioso» de Luciano, el Jesús «político rebelde» de Gamaliel, Josefo, Tácito, Suetonio y Plinio el Joven, y el Jesús «espiritual/equivocado/escatológico» de Celso y de la tradición rabínica, se pueden encontrar hasta cierto punto en las palabras de los antiguos no creyentes, como ha mostrado Douglas S. Huffman en su artículo 'The Historical Jesus of Ancient Unbelief', *Journal of the Evangelical Theological Society*, 40 (1997), pp. 551-562.

1. Jesús en los documentos antiguos no cristianos

Para afrontar la cuestión del «Jesús de la historia», el historiador cuenta con dos clases de documentos antiguos, de carácter totalmente diferente:

– Unos –sorprendentemente muy escasos y escuetos– provienen de *fuentes no cristianas, ya judías o paganas*.

Lo que conocemos *por las fuentes judías* (Flavio Josefo y el Talmud) no puede ayudar gran cosa al conocimiento del Jesús histórico, pues para éstas Jesús es prácticamente un desconocido, un personaje del que quedaron para la posteridad unos breves apuntes, algunos de ellos, como veremos, incluso dudosos desde el punto de vista de su transmisión textual.

Tampoco lo que sabemos por las *fuentes paganas* de los dos primeros siglos de nuestra era (historiadores romanos) ayuda demasiado al conocimiento del Jesús histórico, aunque algo más al de los inicios del movimiento cristiano en el seno del Imperio Romano.

–Otros documentos –*los evangelios*, en especial– son prolíficos en datos sobre el nacimiento, predicación, muerte y resurrección de Jesús, pero proceden de círculos de creyentes y hoy es admitido por todos que resultan una base bastante compleja, desde el punto de vista metodológico, para poder acceder, a partir de ellos, al Jesús de la historia.

Fuera de los evangelios, sorprende la poca atención que presta el resto de los escritos del

Nuevo Testamento (Cartas y Apocalipsis) a las palabras y hechos de Jesús anteriores a su resurrección[5].

a) Las fuentes judías: Flavio Josefo y el Talmud

Flavio Josefo, historiador judío (37 d.C.–110 d.C.), da en sus obras noticias sobre Herodes y su dinastía, los procuradores de Judea, incluido Poncio Pilatos, los esenios y Juan Bautista, y cuenta las peripecias del pueblo judío durante los dos últimos siglos de su existencia como nación, reflejando el ambiente judío en el que surgió el cristianismo. Sobre Jesús, sin embargo, transmite solamente dos noticias en su obra *Antigüedades Judías.*

El texto de la primera dice así: «Por esta época vivió Jesús, hombre sabio, si es que debe llamársele hombre, pues realizaba obras asombrosas y era maestro de hombres que aceptaban con gusto la verdad, arrastrando tras de sí a muchos judíos, y también a mucha gente de estirpe griega. *Era el Mesías.* Cuando, al ser denunciado por nuestros notables, Pilatos lo condenó a la cruz, los que le habían dado su afecto al principio no dejaron de amarlo, *ya que se les había aparecido el tercer día, viviendo de nuevo, tal como habían declarado los divinos profetas, así como otras mil maravillas a propósito de él.* Y hasta el día de hoy no ha desaparecido la estirpe de los que por causa de él reciben el nombre de cristianos» (*Antigüeda-*

[5] Pablo se refiere explícitamente a la ascendencia (Rom 1,4) y al nacimiento (Gál 4,4) humanos de Jesús. Este mismo dato de la historicidad de Jesús aparece en Hech 1,1-2 donde se hace referencia a sus actividades terrenas, humanas y Heb 2,14 donde se afirma que Jesús comparte la naturaleza humana. 1 Jn 1,3 y 4,2 declaran explícitamente que los seguidores de Jesús tuvieron experiencia de su realidad humana a través de la vista, el oído y el tacto. Más frecuente es la alusión a la muerte de Jesús y a alguna de sus circunstancias (Gál 1,3; Rom 5,6-18 y 8,3; 1 Cor 1,30 y 2 Cor 5,18; Gál 1,3; Flp 2,8; 1 Tes 4,10; 1 Tes 2,15; Heb 7,26-27; 9,11-28; 13,12; 1 Pe 2,21-24 y 3,18, etc.). Respecto a las enseñanzas de Jesús, sólo dos de las que se encuentran en los evangelios, aparecen en las cartas de Pablo: el principal mandamiento (Mc 12,28-34, cf. Rom 13,9-10; 15,1-3; 1 Tes 4,2: Gál 6,2) y la instrucción sobre el divorcio y el nuevo matrimonio (Mc 10,1-12, cf. 1 Cor 7,12). El pasaje de Gn 2,24 citado por Marcos en 10,7 aparece en Ef 5,31-33 como apelación al amor mutuo entre maridos y esposas en la comunidad cristiana. En Hech 20,35 aparece citado un dicho de Jesús («hay más dicha en dar que en recibir») que no aparece en los evangelios. Dos acontecimientos de la vida de Jesús se mencionan fuera de los evangelios: la transfiguración (2 Pe 1,17-18) y la eucaristía (1 Cor 11,17-34; 1 Cor 14,16-17) o fracción del pan (2,42.46 y 20,7.11). En 1 Tim (6,3) se da por aceptado que las normas éticas que han de guiar a las comunidades cristianas se basan en «las palabras saludables, las de nuestro Señor Jesús Mesías». Fuera de los evangelios no se alude a la actividad taumatúrgica de Jesús, pero sus discípulos y seguidores hacen milagros como Jesús (Pedro en Hech 3,6 y 9,34; Felipe en 8,5-8; Ananías en 9,17; Pablo en 9,14 y 20) y en nombre de Jesús (19,13-14). Cf. H. C. Kee, *¿Qué podemos saber sobre Jesús?*, El Almendro, Córdoba 1992, pp. 35-45.

Respecto a los escritos apócrifos, la información fiable desde el punto de vista histórico sobre Jesús es muy escasa, por lo que se debe plantear en cada caso su grado de credibilidad. Hay quienes, como los miembros del *Jesus Seminar* de Estados Unidos, y, especialmente uno de sus autores más conocidos, J. D. Crossan, consideran que los evangelios apócrifos, especialmente el evangelio copto de Tomás, son tan válidos para recuperar los dichos del Jesús de la historia como los canónicos, opinión que muchos otros autores no comparten. Para una introducción al estudio de los evangelios apócrifos, véase A. Piñero, 'Los Evangelios Apócrifos', en A. Piñero (ed.), *Fuentes del Cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, El Almendro, Córdoba 1993, pp. 367-454, con abundante bibliografía en notas; también, J. Montserrat Torrents, 'Los evangelios gnósticos', *ibidem*, pp. 455-475.

des Judías 18, 63)[6]. Las palabras marcadas en cursiva en el texto indican con toda probabilidad las interpolaciones cristianas introducidas en el texto original de Flavio Josefo. De la autenticidad de este texto se ha dudado seriamente por no estar vinculado sólidamente al contexto en que aparece en la obra. Además, las versiones del texto que ofrecen los manuscritos no concuerdan entre sí. Eliminadas del texto las posibles interpolaciones, se puede dar por seguro que Flavio Josefo, a finales del siglo I, se refiere a la actividad taumatúrgica de Jesús y a su enseñanza, a sus seguidores judíos y griegos, a la denuncia contra él de los notables judíos, a la condena a cruz por Pilatos y a la pervivencia, tras su muerte, del movimiento cristiano, datos sumamente valiosos para los historiadores, pues prueban la existencia histórica de Jesús, que hoy nadie se atreve a cuestionar.

La segunda noticia –indirecta– sobre Jesús que menciona Flavio Josefo, es la del proceso y lapidación de Santiago: «Anás [el sumo pontífice] creyó que, muerto Festo, y hallándose aún de camino Albino, era la ocasión de reunir

[6] Este texto, denominado «Testimonium Flavianum» se ha conservado en cuatro versiones diferentes: griega (*Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea), latina (*De Viris Illustribus* de San Jerónimo), árabe (*Historia Universal* de Agapios, siglo X) y siríaca (*Crónica Siríaca* de Miguel el Sirio, siglo XII). El texto en columnas paralelas puede verse en A. Paul, *Intertestament* (Cahiers Évangile, 14), CERF, París 1975, pp. 22-23; hay traducción castellana: *Intertestamento* (Cuadernos Bíblicos, 12), Verbo Divino, Estella ³1994; cf. también H. Lichtenberger, 'Josephus über Johannes den Täufer, Jesus und Jakobus', en *Bibel und Kirche*, 53 (1998), pp. 67-71, donde el autor indica las expresiones de este texto que no pueden proceder de un interpolador cristiano, las que no pueden ser de Flavio Josefo y las expresiones neutrales que pueden provenir ya de Flavio Josefo ya de un interpolador.

al Sanedrín y presentar ante él al hermano de Jesús, llamado Cristo, cuyo nombre era Santiago, y a algunos otros. Los acusó de haber violado la ley y los entregó para que los lapidaran» *(Antigüedades Judías* 20, 200). La mayor parte de los investigadores acepta la autenticidad de este pasaje, por el que tenemos noticia de la lapidación de Santiago, presentado como «hermano de Jesús, llamado Cristo».

El Talmud da también, por su parte, dos noticias sobre Jesús.

La primera, cuyo texto también se discute desde el punto de vista crítico, dice así: «... En la víspera de Pascua[7] fue colgado Jeshu. Durante cuarenta días antes de que tuviera lugar la ejecución salió un heraldo y gritó: "[Jeshu] sale fuera para ser lapidado, porque ha practicado la hechicería y ha incitado a Israel a la apostasía. Todo el que pueda alegar algo en su favor que se presente y abogue por él". Pero como nada se presentó a su favor, fue colgado en la víspera de la Pascua... Ulla replicó: "¿Suponéis que [Jeshu] era alguien por quien se pudiera formular una defensa? ¿Acaso no era un *Mesith* (embaucador), acerca del que dice la Escritura: 'No lo perdonarás, ni lo ocultarás' (Dt 13,8)?". En el caso de Jeshu, sin embargo, era distinto, porque se relacionaba con la realeza (es decir, que era influyente). Nuestros rabinos enseñaron: "Jeshu tenía cinco discípulos: Matthai, Nakai, Nezer, Buni y Todah"» (T.B. Sanh 43a). Es opinión bastante extendida que este texto es una deformación polémica de la tradición cristiana. En él aparece Jesús como mago, seductor y agitador político, con la fina-

[7] Esta cita del Talmud concuerda con Jn 19,14.31 donde se dice que Jesús fue crucificado la víspera de la Pascua.

lidad de justificar su condena. Pero algo queda claro: hacia el siglo III, (Rabí Ulla vivió en este siglo) las autoridades rabínicas no negaban cierta actividad taumatúrgica a Jesús, interpretada como hechicería.

El mismo tratado del Talmud da otra noticia: «Nuestros rabinos enseñan: que la mano izquierda rechace, pero la derecha atraiga siempre, no como Eliseo, que rechazó a Gejazí con ambas manos, y *no como Rabí Yoshua ben Perahjah,* que rechazó a Jesús (el Nazareno) con ambas manos» (T. B. Sanh 107b). Las palabras en cursiva no aparecen en todas las ediciones del texto.

Estas dos noticias del Talmud se pueden considerar tannaíticas, esto es, anteriores a la Misná y son importantes desde el punto de vista histórico, pues dan por probada la existencia de Jesús, aunque interpreten su actividad como obra de magia y su misión como la de un seductor y agitador.

b) Los historiadores romanos

Los historiadores romanos de los dos primeros siglos de nuestra era, Plinio el Joven, Cornelio Tácito, Suetonio y Dión Casio dan alguna información sobre los cristianos, directamente, e indirectamente sobre Jesús.

El testimonio más antiguo que se conserva de fuente pagano-romana sobre los cristianos y Jesús es del historiador *Plinio el Joven* (62-113 d.C.) quien, por indicación de Trajano, prohibió la formación de «asociaciones religiosas privadas», considerando sospechosas las reuniones nocturnas (antes de la salida del sol), por muy inocentes que fuesen los himnos que en esas ceremonias entonasen los cristianos a «Cristo, como si fuera un Dios» y por muy inofensivas que fuesen las comidas que compartían juntos.

El testimonio de *Cornelio Tácito* (61-117 d.C.) acerca de Jesús es también muy valioso. Después de aludir a los rumores que culpaban a Nerón del desastroso incendio que asoló Roma en el año 64 de nuestra era, dice: «...Nerón señaló como culpables y castigó con la mayor crueldad a una clase de hombres, aborrecidos por sus vicios, a los que la turba llamaba cristianos. Cristo, de quien tal nombre trae su origen, había sufrido la pena de muerte durante el reinado de Tiberio, por sentencia del procurador Poncio Pilatos. La execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad [esto es, Roma], lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas» *(Anales* 15, 44). El dato de la muerte de Jesús, llamado Cristo, por sentencia del procurador Poncio Pilatos, es considerado auténtico por todos.

Suetonio (muerto hacia el 160) en su *Vita Claudii* (25, 4) se refiere a la expulsión de los judíos en estos términos: «Como los judíos provocaban continuos tumultos a instigación de *Khrestus*, los expulsó de Roma». De este texto queda la duda de saber si *Khrestus* se refiere a un individuo llamado así o a *Khristos* (=Cristo)[8]. En la *Vita Neronis* (16, 2) Suetonio relata también que los cristianos seguían una nueva y maléfica superstición y que fueron expulsados de Roma por Nerón.

[8] La confusión *Khrestus* por *Khristos* está atestiguada. Tertuliano (160-220 d.C) dice que los gobernantes romanos pronunciaban erróneamente *chrestianus* por *christianus* (*Apologético* 3).

Finalmente, *Dión Casio*, que escribe su historia romana en ochenta libros, habla de la ejecución del cónsul Flavio Clemente y del destierro de su mujer, acusados de ateísmo, los cuales perecieron junto con otros por ser simpatizantes de la fe judía (*Epitome* 67, 14). Este dato se podría referir a la persecución de los cristianos bajo Domiciano, relatada en la primera carta de Clemente[9].

En todo caso, las noticias de los historiadores romanos sobre los cristianos confirman la existencia histórica, la muerte bajo Poncio Pilato y el auge del cristianismo, que debe su nombre a Jesús a quien llamaban Cristo[10].

La escasez de noticias sobre Jesús en las fuentes no cristianas muestra que el hecho de Jesús no fue considerado por éstas un acontecimiento de importancia histórica que mereciese un tratamiento pormenorizado. Tampoco las fuentes cristianas lo consideraron así. Ninguna de ellas describe a Jesús como idea-

[9] Otros escritores paganos que dan noticias sobre los cristianos son Luciano de Samosata, el emperador Marco Aurelio y el retórico romano Frontón. Para una información más completa sobre los cristianos en los historiadores romanos, véase mi artículo, 'Jesús y el Reino de Dios. Las comunidades primitivas. El judeo-cristianismo', en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, El Almendro, Córdoba 1991, pp. 228-232.

[10] A partir del siglo segundo son más abundantes las noticias de los escritores paganos sobre los cristianos con ocasión de la polémica del paganismo con el cristianismo. Expresión de ésta es el *Contra Celsum* de Orígenes (s. III), en réplica a una presumible polémica del siglo II contra el cristianismo guiada por Celso, quien defendía que Jesús era hijo ilegítimo de una mujer –desposada con un carpintero– y un soldado llamado Pantera (1,28), consideraba a Jesús un mero hombre, no Dios (2,7.38.68), interpretaba sus milagros como trucos de magia aprendidos en Egipto (1,28; cf. 1,67-68; 2,49), llamaba a Jesús «demonio» (8,39) y rechazaba el carácter redentor de la cruz (2,31).

dor de un programa político, ni como jefe de un movimiento popular en lucha contra el gobierno romano opresor, ni como una figura a contraponer al emperador de Roma. Pero se puede decir también lo contrario: tampoco sirven los evangelios para aprender gran cosa sobre el Imperio Romano y los grandes problemas de la política mundial.

Si las fuentes judías y pagano-romanas son tan parcas en datos sobre Jesús de Nazaret, y los evangelios –documentos para la catequesis y predicación cristiana primitiva y no biografías en el sentido moderno de la palabra– son una difícil plataforma para acceder al Jesús histórico, ¿debemos renunciar por ello a recuperar la figura histórica de Jesús?

No parece que hayan ido por ahí los derroteros de la historia de la investigación ni que vayan a ir en el futuro. Más bien todo lo contrario. Incluso podemos afirmar que, en los últimos veinte años, la investigación sobre Jesús ha adquirido un impulso inusitado, multiplicándose en nuestros días los trabajos, que han salido del ámbito de los investigadores, para proyectarse al gran público en los más prestigiosos diarios del mundo –el inglés *The Times*, el americano *New York Times*– y llegar a las pantallas de cine y de televisión. Algunos libros recientes sobre el Jesús histórico se han convertido en *bestsellers* como el de J. D. Crossan, *Jesús, vida de un campesino judío*[11]. No hablemos ya de los nuevos evangelios apócrifos, que llenos de fantasía, al igual o más que

[11] Grijalbo Mondadori – Crítica, Barcelona 1994; título original: *The historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish peasant*, Harper, San Francisco 1991. Una amplia reseña de Rafael Aguirre sobre esta obra se publicó en *Estudios Bíblicos*, 53 (1995), pp. 261-266.

los antiguos, han proliferado en los últimos años, con un increíble éxito de ventas que puede contarse por centenares de miles, del tipo de *El evangelio de Acuario, de Jesús el Cristo,* de L. H. Dowling (Edicomunicación, Barcelona 1986) o *El Caballo de Troya* en cuatro volúmenes de J. J. Benítez (Planeta, Barcelona 1989), con tirada en conjunto de casi un millón de ejemplares [12].

Este resurgir actual de los estudios sobre el *Jesús de la historia* es la última etapa de un periodo de investigación que se remonta al siglo XVIII, denominado «Historia de la investigación de la vida de Jesús», por el título de la obra de A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1913) [13].

2. Etapas de la investigación sobre el Jesús de la Historia

Hasta bien entrado el siglo XVIII, apenas si se dudaba del valor histórico de los evangelios, creyéndose que, por su carácter de libros inspirados y por los autores que los escribieron, reflejaban las circunstancias históricas de la vida de Jesús. La principal preocupación de los estudiosos había sido mostrar que no existía contradición en ellos [14].

[12] Sobre los así llamados «apócrifos modernos», véase E. Miret Magdalena, 'Del Jesús de la historia al Jesús de la ciencia-ficción', en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* El Almendro, Córdoba 1993, pp. 480-517.

[13] La primera parte de esta obra ha sido traducida al castellano: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia, 1990. Para un estudio de la investigación sobre el Jesús histórico, hasta nuestros días, cf. J.-J. Tamayo-Acosta, *Por eso lo mataron*, Trotta, Madrid 1998.

[14] El *Diatessaron de Taciano* (segunda mitad del siglo II), cuyo original no sabemos si fue escrito en griego o en siríaco, es un ejemplo de este intento de conciliar los datos de los cuatro evangelios (*diatessaron* significa «a través de cuatro»), construyendo a partir de ellos un único relato sobre la vida de Jesús, evitando de este modo las posibles incoherencias o discordancias. Para más información, A. Piñero-J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, El Almendro, Córdoba 1995, pp. 103-104.

La investigación histórica sobre Jesús comienza en realidad hacia finales del siglo XVIII y se desarrolla hasta nuestros días en tres etapas bien diferenciadas:

La primera va de Reimarus a Bultmann, denominada «*The Old Quest for the historical Jesus*» o «*First Quest*» (antigua o primera investigación sobre el Jesús de la historia). Dentro de esta etapa, los años que transcurrieron desde la publicación del libro de A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (=Historia de la investigación de la vida de Jesús) (Tubinga 1913), –publicado con anterioridad con el título *Von Reimarus zu Wrede* (=De Reimarus a Wrede) (1906)– hasta el final de la Segunda Guerra Mundial se conocen como un periodo en el que no hubo investigación histórica sobre Jesús («*No Quest Period*»), pues reinaba la convicción de que era imposible llegar al Jesús de la historia a través de los evangelios, por basarse el cristianismo en la fe en Cristo y no en la persona histórica de Jesús. El autor más influyente de esta etapa fue Rudolf Bultmann.

La segunda etapa transcurre desde los discípulos de Bultmann hasta el año 1980, tiempo durante el que, de diferentes modos y con propuestas metodológicas muy distintas, se propugna el retorno a la investigación sobre el *Jesús de la historia* a partir de los evangelios, como plataforma válida de acceso. Esta etapa

se denomina «*The New Quest*» (Nueva investigación), título que se debe a la obra de J. A. Robinson, *A New Quest for the historical Jesus* (Naperville 1959).

La tercera discurre de 1980 hasta hoy, y se denomina «*Third Quest*» (Tercera investigación).

1) Primera etapa: *De Reimarus a Bultmann*

El primero en plantear el problema –especialmente candente hasta nuestros días– de la distinción entre el Jesús histórico y la imagen que de él transmiten los evangelios fue **Hermann Samuel Reimarus** (1694-1768)[15]. Este profesor alemán, en su escrito *Von dem Zweck Jesu und seinen Junger* (=Acerca de la meta de Jesús y de sus discípulos), publicado a título póstumo el año 1778 por su discípulo Gotthold Lessing por temor a represalias, postulaba que el Jesús de la historia fue un judío revolucionario, que anunció la llegada inminente del Reino de Dios dentro de su misma generación; un reino entendido en clave política, cuyo objetivo era conseguir para el pueblo judío la independencia de Roma bajo un rey Mesías. Jesús, según Reimarus, no quiso fundar en modo alguno una nueva religión, sino reafirmar la judía; semita y de talante anti-gentil, prohibió a sus apóstoles predicar fuera de Israel; entró en Jerusalén para liderar una rebelión de carácter político, pero fracasó en el intento y fue condenado a muerte, sintiéndose abandonado de Dios. Tras su muerte, sus discípulos robaron su cadáver, se inventaron la doctrina de la resurrección y de la parusía y, partícipes de las ideas apocalípticas judías, lo declararon Mesías en línea con el libro de Daniel (cap. 7). Para Reimarus, el Jesús de los evangelios es una invención de los discípulos y el cristianismo, consecuentemente, está cimentado sobre un fraude.

[15] En realidad, la crítica histórica del Nuevo Testamento comienza, a finales del XVII, con R Simon (*Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament,* Rotterdam 1689), al intentar estudiar y aclarar históricamente la genesis del texto neotestamentario y su recta comprension por medio de la utilización crítica de todos los manuscritos neotestamentarios y las observaciones al respecto de los Santos Padres A R Simon se le ha considerado, por ello, como el «padre de la crítica textual del Nuevo Testamento» Sobre los inicios de la crítica textual y de la crítica de la religion puede verse A Piñero-J Pelaez, *El Nuevo Testamento,* El Almendro, Cordoba 1995, pp 31-33.

La aportación de Reimarus, no obstante, supuso una verdadera revolución en la interpretación de los textos neotestamentarios, pues hasta la aparición de su obra se creía que los relatos evangélicos eran documentos históricos que reflejaban con fidelidad los dichos y hechos de Jesús.

Entre el pietismo y el racionalismo

Contemporánea o consecuentemente a este trabajo de Reimarus comenzaron a escribirse «Vidas de Jesús», unas *de corte romántico*, como las de J. J. Hess (1774), F.V. Reinhardt (1781) y J. G. Herder (1797), que trataban de explicar los elementos sobrenaturales de los evangelios de modo racional, proyectando la cosmovisión del Iluminismo y presentando un Jesús que habla en nombre de la razón, del amor y del humanismo. A éstas siguieron otras *de corte fantástico-ficticio* como las de K. F. Bahrdt (1786) y K. H. Venturini (1806), en las que, curiosamente, ambos consideraban que Jesús había sido un esenio, y otras *de talante puramente racionalista* como la de **H. E. G. Paulus** (1828), incluida en el primer tomo de su *Comentario a los tres primeros evangelios,*

en la que se daba una explicación racionalista de los evangelios y otras manifestaciones sobrenaturales. Según Paulus, los milagros se han de explicar dentro de los límites de la razón: el caminar de Jesús por las aguas es una ilusión de los discípulos; la transfiguración, efecto de un contraluz en la montaña; la resurrección no fue tal, sino una muerte solamente aparente; la ascensión, en realidad, un saludo de Jesús a los discípulos, durante el que se interpone una nube y desaparece. El verdadero milagro es Jesús mismo.

Un paso adelante en la investigación lo constituye la «Vida de Jesús» del padre de la hermenéutica moderna **F. Schleiermacher** (1768-1834) –publicada póstumamente en 1864 por un alumno a partir de sus notas de clase–, en la que éste establece ya la distinción claramente formulada –que seguiría hasta nuestros días– entre *el Jesús de la historia* en los sinópticos y *el Cristo de la fe* en el cuarto evangelio, dando prioridad a éste sobre aquél y escribiendo más que la vida del «Jesús de la historia», una vida del «Cristo de la fe».

D. F. Strauss (1804-1874), de la escuela de Tubinga, dio un giro a la investigación al afirmar en su obra en dos volúmenes *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (=La vida de Jesús críticamente elaborada) (Tubinga 1835-1836) la imposibilidad de escribir una vida de Jesús, negando la fiabilidad histórica de los evangelios, dados los elementos sobrenaturales y contradicciones que hay en ellos. Para éste, las «vidas de Jesús», escritas con anterioridad, habían sido o explicaciones piadosas y ortodoxas, que aceptaban la intervención de lo sobrenatural en la historia humana, o aclaraciones racionalistas de hechos aparentemente sobrenaturales. F. C. Baur *(Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien* –Investigaciones críticas sobre los evangelios canónicos– Tubinga 1847) había señalado una tercera vía: la interpretación mítica. Siguiendo a su maestro, Strauss considera que el concepto de mito es pieza clave para la justa comprensión de los relatos evangélicos, superando éste la oposición anterior racional-sobrenatural, para hablar de los evangelios como «relatos míticos», entendiendo el «mito» más o menos como *midrás*, esto es, «revestimiento en forma histórica de ideas religiosas, modeladas por el poder creativo de la leyenda y encarnadas en una personalidad histórica». Para Strauss, los evangelios presentan claramente un hecho histórico, pero hasta tal punto transformado y embellecido por la fe de la Iglesia que lo transmite, que resulta imposible escribir la vida de Jesús a partir de ellos, ya que rehúsan contemplar a Jesús como parte de la historia y refieren solamente fragmentos inconexos de su vida[16].

La tradición dogmática anterior a Strauss giraba en torno a la problemática del carácter natural o sobrenatural de la vida de Jesús, presuponiendo que su vida había quebrantado el orden natural del mundo con sus milagros, pascua y realidad supramundana. Strauss trata de mostrar en su obra que la vida de Jesús se mantuvo dentro del orden natural del mundo, y rechaza la idea de la intervención de Dios en él así como la posibilidad de la encarnación. Lo sobrenatural hay que buscarlo en el campo de la fe que «interpreta» a ese Jesús como entidad divina, aplicando, por tanto, la teoría del mito a toda la vida de Jesús desde sus orígenes hasta la muerte. La imagen del Jesús de Strauss es la

[16] A esta misma conclusión llegaría más tarde A. Harnack (1851-1930) en su trabajo de tesis titulado *Vita Jesu scribi nequit.*

de un judío que reivindica para sí el mesianismo en un contexto escatológico. Aún quizás más importante que su crítica radical fue la separación insalvable que establecía entre los sinópticos y el cuarto evangelio respecto a la valoración del Jesús de la historia. Strauss sostenía que el cuarto evangelio representaba una forma más evolucionada del mito y de la construcción legendaria en torno a Jesús.

Para Strauss, como para Schleiermacher, había que escoger entre el Jesús histórico y el Cristo sobrenatural; para ambos los evangelios no registran tanto una información histórica sobre Jesús cuanto las concepciones ideológicas de los primeros cristianos [17].

Casi ochenta años más tarde, **A. Schweitzer** (1875-1965) escribe su obra *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (=Historia de la investigación de la vida de Jesús) (Tubinga 1913), publicada con anterioridad con el título *Von Reimarus zu Wrede* (=De Reimarus a Wrede) (1906), en la que defiende también que la investigación del Jesús de la historia no es posible, no porque los autores evangélicos no sean objetivos, sino porque el evangelio no contiene suficiente información biográfica. Schweitzer, tratando de situar a Jesús en la historia, lo coloca dentro del movimiento apocalíptico judío y lo considera un profeta apocalíptico que sube a Jerusalén para morir allí y acelerar de este modo la venida del Reino de Dios.

Tras Schweitzer, la idea de que era posible acceder al Jesús de la historia y escribir su vida

[17] En un último periodo de su vida, Strauss imitó a Renan, cuya vida de Jesús presenta una concepción estética de gusto empalagoso, y se movió hacia posiciones liberales, yendo de la escatología a la espiritualización, racionalizando los milagros y abandonando parcialmente la teoría del mito.

a través de los materiales evangélicos se perdió, y la primera etapa de la investigación de la vida de Jesús *(The Old Quest)* llegó a su fin. En la citada obra, Schweitzer constata, de hecho, el fracaso de los intentos de escribir la vida de Jesús por parte de la escuela liberal con estas palabras: «A la investigación sobre la vida de Jesús le ha ocurrido una cosa curiosa. Nació con el ánimo de encontrar al Jesús histórico y creyó que podría restituirlo a nuestro tiempo como él fue: como maestro y salvador. Desató los lazos que le ligaban desde hacía siglos a la roca de la doctrina de la Iglesia y se alegró cuando su figura volvió a cobrar movimiento y vida mientras parecía que el Jesús histórico se le acercaba. Pero este Jesús no se detuvo, sino que pasó de largo por nuestra época y volvió a la suya... Se perdió en las sombras de la antigüedad, y hoy Jesús nos aparece tal como se presentó en el lago a aquellos hombres que no sabían quién era: como el Desconocido e Innominado que dice: "Sígueme"» [18].

La cuestión sinóptica

La investigación sobre la vida de Jesús derivaría durante el tiempo siguiente hacia la *cuestión sinóptica*, que tiene por objetivo «determinar las relaciones existentes entre los evangelios sinópticos y el orden cronológico en que fueron escritos». La investigación sobre Jesús pasa de este modo del ámbito básicamente teológico, en el que se discutía el carácter milagroso o no de la vida de Jesús, al campo de la crítica literaria o investigación de las fuentes auténticas en que se conserva el recuerdo de la historia y de las palabras de Jesús: los evangelios.

[18] Cf. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben – Iesu Forschung*, Hamburgo 1966, pp. 620-630.

Hasta entonces se había considerado, siguiendo la tradición de la Iglesia, que Mateo era el evangelio más antiguo. Esta suposición fue puesta en duda por la hipótesis de las dos fuentes, propuesta de modo independiente y simultáneo por **Ch. H. Weisse**[19], discípulo de Strauss, y **Ch. G. Wilke**[20] en 1838. Según esta teoría, los evangelios de Mateo y Lucas se formaron a partir de dos fuentes: el evangelio de Marcos y una colección de dichos o enseñanzas de Jesús, hoy perdida. Sólo a partir de éstas se puede construir una vida de Jesús. Además hay que admitir algún *material propio* en Mateo y más abundante en Lucas.

H. J. Holtzmann (1832-1910) en *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter* (=Los evangelios sinópticos. Su origen y carácter histórico) (Leipzig 1863) insistirá principalmente en el valor histórico del evangelio de Marcos, una de las dos fuentes citadas[21].

Fue **Johannes Weiss** quien en 1890 dio a esta colección de dichos (en griego, *logia*) el nombre de Q (del alemán *Quelle*, 'fuente')[22].

[19] *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet* (=La historia evangélica, crítica y filosóficamente elaborada), 2 vols., Leipzig 1838.

[20] *Der Evangelist, oder exegetische-kritische Untersuchung über das Verwandtsverhältnis der drei ersten Evangelien* (=El evangelista, o investigación exegético-crítica sobre la relación de parentesco de los tres primeros evangelios), Dresden - Leipzig 1838.

[21] En esta misma línea se sitúan B. Bauer, *Kritik der Evangelien* (=Crítica de los evangelios), 2 vol., Berlín 1850-1851); F. C. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien* (=Investigaciones críticas sobre los evangelios canónicos), Tubinga 1847.

[22] Sobre la fuente Q, véase el trabajo de A. Vargas-Machuca, 'La llamada fuente Q de los evangelios sinópticos', en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, El Almendro, Córdoba 1993, pp. 63-94.

Para Weiss las vidas de Jesús habían girado hasta entonces en torno a tres alternativas: admisión del elemento histórico o del sobrenatural; opción por el evangelio de Juan o los sinópticos para acceder al Jesús de la historia, e interpretación escatológica o ético-religiosa de la persona de Jesús; él se decanta por la vía escatológica: el Reino de Dios pertenece al futuro; Jesús solamente anuncia su venida y espera una intervención sobrenatural de Dios. Si el Reino no llega, se debe a la impenitencia de los judíos. Para borrar los pecados del pueblo, Jesús da su vida como rescate. Después de su muerte vendrá de nuevo dentro del lapso de tiempo de una generación, con el esplendor del Mesías de Daniel. Al establecimiento del Reino precederá un juicio.

Del evangelio de Juan, en opinión de estos autores, hay que prescindir como fuente de información histórica por ser una obra eminentemente teológica.

Un paso adelante lo dio **W. Wrede** (1859-1906) en su obra *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (=El secreto mesiánico en los evangelios) (Gotinga 1901) al argumentar que éstos no son obras de pretensión histórica, sino teológica, resultando por ello imposible descubrir el Cristo histórico en ellos. Para Wrede, Jesús, durante su vida, no se proclamó nunca Mesías; fueron los discípulos, después de su muerte, quienes lo reconocieron como tal, incorporando el tema del secreto mesiánico en el más antiguo de los evangelios, el de Marcos. La conexión entre la tradición anterior a Marcos, que presentaba a Jesús como maestro y taumaturgo, y la concepción mesiánica de la comunidad obligó al evangelista a crear un lazo de unión entre ambos elementos mediante la elaboración del tema del secreto mesiánico, invención

literaria de la primitiva comunidad cristiana, retomada por Marcos, que compuso su evangelio no como un historiador objetivo, sino como un teólogo que escribe desde el punto de vista de la fe.

Martin Kähler en *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlice, biblische Christus* (=El así llamado Jesús de la historia y el Cristo bíblico histórico) (1892-1896) se plantea el problema del Jesús histórico como consecuencia de la confusión creada por las vidas de Jesús de los liberales, racionalistas y seguidores de Strauss. Si la fundamentación científica de la vida de Jesús es tan dudosa, ¿a dónde irá a parar la fe en él?, se pregunta. Por este camino, Kähler insiste en la distinción ya conocida entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe o del *kerigma*[23]. Según Kähler, del Jesús de la historia podemos saber muy poco científicamente hablando, pero hay ciertamente un mínimo que no puede ser barrido por la ciencia. Jesús fue hombre como nosotros, pero a diferencia nuestra, fue el Cristo de Dios. Y en esto se basa nuestra fe. Para Kahler, el Cristo que ofrecen los evangelios, interpretado desde la fe, es el verdadero; el Jesús de la historia es irrelevante para la fe. Lo que interesa de Jesús no son los hechos históricos, como investigaba la Escuela Liberal, sino la interpretación de éstos a la luz de la fe, su valor y significado salvífico para nosotros. De este modo se declara no sólo imposible, sino innecesaria la tarea de escribir una vida de Jesús.

[23] El término técnico griego *kerigma* (proclamación) se aplica a la predicación del hecho o núcleo central de la fe cristiana (salvación por la muerte y resurrección de Cristo) que se hace en la comunidad primitiva en forma de testimonio para suscitar la fe del oyente.

La Escuela de la Historia de las Religiones

Este Cristo de la fe emerge también, aunque de modo completamente diferente, en la investigación de la *Escuela de la Historia de las Religiones.* Para esta escuela, no basta ya con estudiar el peculiar género literario de los evangelios o su interdependencia; el cristianismo se debe estudiar como un fenómeno religioso más dentro del conjunto de la historia de las religiones, aplicando a su estudio los principios comparatistas de la fenomenología de la religión. El cristianismo se presenta así como una entre las muchas religiones que proliferaban en el Imperio Romano. Así **R. Reitzenstein** se propuso iluminar en lo posible con paralelos orientales los orígenes de las creencias helenísticas, y consecuentemente del cristianismo. En su obra *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen* (=Las religiones de los misterios helenísticos, sus ideas básicas y efectos, Leipzig-Berlín 1910) describió el supuesto proceso de helenización del cristianismo primitivo con tres conclusiones que afectan al estudio del Nuevo Testamento: 1) la religión helenística y la oriental ejercieron una profunda influencia en la teología del Nuevo Testamento, especialmente en la de Pablo; 2) la proclamación (kerigma) y el culto de la Iglesia primitiva dependen de las religiones mistéricas y del gnosticismo, y 3) la idea del cristianismo primitivo de la redención por la muerte y resurrección de Cristo fue tomada del mito del redentor gnóstico precristiano[24].

[24] Con anterioridad a la publicación de esta obra, en 1901, al editar dos papiros –*Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek* (=Dos preguntas de historia de las religiones sobre textos griegos inéditos de la Biblioteca de

Por estos senderos caminarían los trabajos siguientes, como los de **W. Bousset** (1865-1920), sin duda el principal representante de la Escuela de la Historia de las Religiones en aquellos momentos. En su comentario al Apocalipsis *Die Offenbarung Johannis. Neu bearbeitet* (=El apocalipsis de Juan. Nuevamente elaborado) (Gotinga 1896), Bousset aplicó por primera vez de modo sistemático estos presupuestos, aclarando múltiples puntos oscuros del texto por medio de un rico material comparativo. Su obra principal, *Kyrios Khristos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (=Kyrios-Khristos. Historia del Cristo de la fe desde los comienzos del cristianismo hasta Ireneo) (Gotinga 1913) diseña el desarrollo del pensamiento cristiano hasta Ireneo. Según él, Pablo y sus sucesores transformaron el cristianismo primitivo en una religión mistérica. Muchos de los miembros de las comunidades cristianas primitivas habían sido con anterioridad adeptos de religiones de misterios, que ahora adoraban a un dios nuevo, Jesús, como *Kyrios*, título dado comúnmente al dios-héroe en el culto y ritual de los cultos mistéricos. Bousset partía del supuesto –naturalmente tras un minucioso análisis de la tradición evangélica–, de

Estrasburgo), Estrasburgo 1902–, Reitzenstein indicó que la concepción del *Logos* como una personalidad divina podía explicarse por la unión de teorías estoicas con egipcias, con lo que podría aclararse así la concepción central del prólogo del cuarto evangelio. En otra obra –*Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (=Poimandres. Estudios de literatura greco-egipcia y cristiana primitiva), Leipzig 1904– presentaba la existencia de un mito helenístico sobre «Dios hecho hombre» y la concordancia del lenguaje del evangelio de Juan con el de la mística helenística. De este modo afirmaba que el Cristo del kerigma no era de origen completamente palestino.

que la dogmática judía sobre el Hijo del hombre había sido incorporada a Jesús, y a partir de ahí se formó la fe de la comunidad palestina. Pero aparte de este grupo existía también la comunidad helenística procedente del paganismo. En ella nació la adoración de Jesús como *Kyrios*. Esta designación tuvo su origen en el culto litúrgico, por influencia (y contraposición) de la veneración a divinidades cultuales ajenas. Así, en lugar de la esperanza en un Hijo del hombre que habría de venir, aparece la adoración actual del Señor celeste, lo que en principio supuso un peligro para la escatología.

Este especial hincapié en el entorno helenístico sufrió una corrección en el artículo de **J. Weiss** 'Das Problem der Entstehung des Christentums' (=El problema del nacimiento del cristianismo), publicado en *Archiv für Religionswissenschaft*, 16, (1913), pp. 423-515, editado como libro –con algunos añadidos– tras su muerte por R. Knopf, *Das Urchristentum*, (=El cristianismo primitivo) (Gotinga 1914). Aceptando los requerimientos metodológicos de la escuela historicista, Weiss insistía en que no era posible comprender históricamente el cristianismo si no se ponían de relieve sus diferencias sustanciales con los cultos mistéricos y su anclaje en la mentalidad de Jesús, profundamente judía. Con ello intentó Weiss crear un puente entre dos concepciones casi antagónicas del cristianismo primitivo: la helenística y la judía.

La historia comparada de las religiones habría de llevar a una crítica histórica radical del material evangélico. Así **J. Wellhausen**, investigador dedicado principalmente al Antiguo Testamento, en su obra *Israelitische und jüdische Geschichte* (=Historia israelita y judía) (Berlín 1894) añadió un último capítulo sobre el evangelio en el que se presenta a Jesús como

un predicador del amor en un Reino de Dios que ya ha comenzado, y que tiene una relación con Dios de hijo a Padre como ser humano que es. Para Wellhausen, el título de «Hijo del hombre» significaba en boca de Jesús simplemente «hombre». Tras su muerte y resurrección se transformó el apelativo –por obra de la comunidad de creyentes– en título mesiánico y se le adscribió una filiación divina real. Los primeros cristianos acabaron de transformar la imagen del Jesús terreno, uniendo su persona con las concepciones escatológicas de la época. Más tarde, J. Wellhausen mantendría en *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (=Introducción a los tres primeros evangelios) (Berlín 1905) que los evangelios no tienen ningún valor como fuente para la historia de Jesús, sino como testimonio de la fe de la comunidad cristiana primitiva. Según este autor, la tradición evangélica, múltiple y variada, se plasmó en nuestros evangelios gracias a una selección dogmática, siendo su ordenamiento y disposición una creación personal de los evangelistas[25].

La historia de las formas

Tras la Primera Guerra Mundial, **K. L. Schmidt**, en *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (=El marco de la historia de Jesús) (Berlín 1919), M. Dibelius, en *Die Formgeschichte des Evangeliums* (=La historia de las formas del evangelio)

[25] Aunque la mayoría de los investigadores del siglo XIX afirmaban la distancia existente entre el Jesús de la historia y la imagen que transmiten de él los evangelios, algunos, sin embargo, como A. Edersheim, se mostraron más conservadores al afirmar que las conclusiones radicales de los investigadores sobre Jesús eran más producto de su cosmovisión que aproximación crítica a la historia; en consecuencia, afirmaban que los evangelios refieren una historia digna de crédito y están escritos por aquellos a los que se le había adjudicado tradicionalmente su autoría.

(Tubinga [5]1966), y R. Bultmann, en *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (=Historia de la tradición sinóptica) (Gotinga [6]1964), aplicaron a los sinópticos el método de la historia de las formas (o crítica de las formas, como suele llamarse recientemente), que H. Gunkel había aplicado con tanto éxito al Antiguo Testamento. Este método tiene como principal presupuesto considerar que «los relatos sobre Jesús existían aislados oralmente antes de fijarse por escrito». Puestos por escrito, sirvieron para la edificación e instrucción de la primitiva comunidad cristiana; eran, por tanto, el producto de una tarea creadora de la comunidad, más que de un evangelista, en cuanto que éste, como redactor de hecho, no sólo refleja su propio pensamiento, sino también el del grupo en cuyo seno se halla. La inserción en el evangelio de estos relatos sueltos fue el último paso en la evolución de este proceso. Los evangelios, por tanto, no son obras unitarias, sino colecciones de pequeñas unidades literarias soldadas unas a otras en forma de colecciones. La plasmación por escrito de todo este material respondió a las necesidades de las comunidades. Cada una de las formas era utilizada según requería la ocasión. Los evangelistas reunieron esas pequeñas unidades y, con una ligazón laxa, las transmitieron por escrito en un género literario original: el evangelio.

La tarea de la exégesis consiste en clasificar esas formas, buscar el *Sitz im Leben* (el contexto vital) en el que se originaron, para llegar de este modo no al Jesús de la historia, sino al contexto de la comunidad en que se originaron.

Los evangelios no son, por tanto, biografías, sino testimonios de la comunidad cristiana primitiva, pues la fe pascual de las comuni-

dades ejerció un gran influjo en los relatos sobre la vida de Jesús[26].

R. Bultmann

Cuando R. Bultmann entra en escena con *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (=Historia de la tradición sinóptica) (Gotinga 1921) y *Jesus* (Tubinga 1926), el camino estaba ya preparado para recibir sus teorías. Muchos problemas se discutían todavía entre los investigadores protestantes del Nuevo Testamento llegando a conclusiones diferentes: seguía en pie una acalorada controversia entre los que mantenían que era imposible reconstruir el Jesús de la historia a partir de los relatos sinópticos de su vida, y los liberales que afirmaban que lo era; el concepto de mito aplicado a los evangelios era ya casi generalmente aceptado; la escuela escatológica había aparecido ya con Schweitzer; se había hecho la separación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe; se mantenía la diferencia entre *historisch* (lo históricamente sucedido) y lo *geschichtlich* (el acontecimiento histórico en cuanto salvífico); el poder creativo literario de la comunidad primitiva había sido aceptado; se había devaluado la importancia de la historia como base para la fe; el helenismo había sido estudiado con referencia a la formación del kerigma cristiano; y las ideas filosóficas de la época se habían aplicado al estudio de la Biblia[27].

R. Bultmann, por tanto, haciéndose eco de

[26] Sobre el método de la *historia de las formas*, cf. A. Piñero-J. Peláez, *El Nuevo Testamento*, *o.c.*, pp. 367-388ss.

[27] P. Grech, 'The Question of the historical Jesus and the New Hermeneutic' (Apuntes multicopiados), P.I.B., Roma 1971, p. 12.

la investigación realizada con anterioridad a él, y aplicando el método de la historia de las formas a los evangelios, se mostró escéptico ante la posibilidad de recuperar científicamente el Jesús de la historia hasta el punto de considerar irrelevante e ilegítimo el acceso al mismo: irrelevante, porque la historia de Jesús no tiene interés para la fe cristiana, que comienza en Pascua; ilegítimo, porque el recurso a la historia altera la naturaleza misma de la fe, que se apoya únicamente en sí misma. Para Bultmann, el recurso a la historia para justificar la fe supone una búsqueda malsana de seguridad, semejante a la seguridad que se busca con el recurso a las obras (téngase presente que Bultmann parte de la tesis reformada de la «justificación por la fe, sin obras»). Los evangelios son expresión de la fe pospascual de las primeras comunidades cristianas y no documentos históricos para acceder al Jesús de la historia. Lo que importa, por tanto, es el kerigma, en cuanto anuncio de salvación de Dios por medio de Jesús, que ofrece el perdón y llama a una existencia nueva. Bultmann se interesa, más que por Jesús en sí mismo, por lo que Jesús es para nosotros. Jesús es el anunciador del juicio definitivo de Dios sobre el mundo. Entre el kerigma (el Jesús predicado) y la persona histórica de Jesús (el Jesús predicador) no hay continuidad; la fe, por tanto, debe entenderse y vivirse al margen de la historia de Jesús[28].

J. Jeremias –'Der Gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus' (=La situación actual del debate en torno al problema del Jesús de la historia)[29]– resume

[28] Cf. R. Bultmann, *Jesus*, Múnich 1926; *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca ³1997.

[29] Texto publicado en el volumen *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Chris-*

de este modo la posición de Bultmann: «La historia de Jesús pertenece para Bultmann a la historia del judaísmo, no del cristianismo. Este gran profeta judío tiene ciertamente un interés histórico para la teología del Nuevo Testamento, pero no tiene ninguna significación, ni puede tenerla, para la fe cristiana, pues el cristianismo comenzó por primera vez en Pascua».

2) Segunda etapa: *Vuelta al Jesús de la historia*

El escepticismo radical frente al Jesús de la historia manifestado por Bultmann, no fue, sin embargo, compartido por todos sus discípulos –los post-bultmannianos–, que iniciaron muy pronto nuevos caminos de búsqueda del Jesús de la historia, utilizando no solamente el método de la *historia de las formas*, como lo habían hecho Dibelius y Bultmann, sino también el de la *historia de la redacción* que investiga «el modo en que cada evangelista une en su evangelio los diferentes materiales tomados de fuentes orales o escritas». Según este método, los evangelios no se explican ya por el simple ensamblamiento o unión de todas esas unidades literarias previas, sino por la mano y el talento de un redactor con personalidad propia, que supo unir dichos materiales y modelarlos con arreglo a sus concepciones, a su teología y a la de su comunidad en forma de obra literaria de autoría personal[30].

tus Verständnis in Forschung und Verkündigung (=El Jesús histórico y el Cristo del kerigma. Contribuciones a la comprensión de Cristo en la investigación y en la predicación), H. Ristow – K. Matthiae, Berlín 1962, p. 1. Véase R. Bultmann, *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften* (=Actas de la Academia de las Ciencias de Heidelberg), 1960, p. 3.

[30] H. Conzelman, W. Marxen, G. Bornkamm, G. Barth y J. Jeremias son los más conspicuos representantes de este método y de esta etapa. Más información sobre el método de la *historia de la redacción* en A. Piñero-J. Peláez, *El Nuevo Testamento*, *o.c.*, p. 389; más en detalle, A. Salas, 'Los inicios. Las «formas» anteriores a los evangelios', en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, El Almendro, Córdoba 1993, pp. 17-44 y bibliografía en notas.

Estos dos métodos sirvieron de base a los investigadores de esta segunda etapa, denominada *The New Quest*, que comenzó hacia el año 1953 y continuó hasta la década de los 70. Propósito de los autores de esta etapa era reconstruir el mensaje original de Jesús y compararlo con la proclamación de la Iglesia primitiva para ver hasta qué punto había continuidad o no entre ambos.

Los autores de este periodo coinciden *grosso modo* en dos puntos:

1) El rechazo de los presupuestos de la investigación liberal sobre Jesús, deambulando por una vía intermedia entre el racionalismo, que hace a Jesús uno como nosotros, y el sobrenaturalismo, que lo convierte en un *hombre divino* para cuyo conocimiento se pide sacrificar el entendimiento y la razón.

2) La aceptación de cierta continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe y, por tanto, de la legitimidad de la investigación sobre la historia de Jesús anterior a Pascua. Esta continuidad es formulada por los estudiosos de la *New Quest* como «Cristología implícita o indirecta», término introducido por H. Conzelmann, con el que se afirma que, aunque Jesús no hubiese usado ninguno de los títulos cristológicos que le atribuyen los evangelios, la investigación considera que tales títulos son una explicitación de su pretensión histórica.

Esta segunda etapa de la investigación his-

tórica sobre Jesús tiene su punto de partida en la conferencia pronunciada el año 1953 por **E. Käsemann** en Marburgo y publicada con el título 'Das Problem des historischen Jesu' (=El problema del Jesús histórico), en *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 51, (1954), pp. 125-153; pertenecen a esta etapa autores tan conocidos como J. Jeremias, G. Bornkamm, H. Conzelmann, J. A. Robinson y H. Braun, entre otros, que propugnan un movimiento de vuelta al Jesús de la historia[31].

E. Käsemann, sin renunciar a todos los presupuestos de Bultmann, su maestro, mantuvo que la ruptura entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia podía llevar a convertir a Cristo en un mito, sin referente histórico, como sucedió en la etapa anterior, y a dejar de lado la importancia de la historia para la fe, al afirmar brillantemente que «no es posible comprender al Jesús terreno, si no es a partir de Pascua... tampoco se puede comprender adecuadamente el significado de Pascua, si se prescinde del Jesús terreno»[32].

Según Käsemann, la vida del Jesús terreno es de suma importancia para la fe, pues la Iglesia primitiva no era propensa a dejar que el mito tomase el lugar de la historia, ni a permitir que un ser celestial ocupase el lugar del hombre de Nazaret. Para Käsemann, la cruz y la resurrección de Jesús son puntos centrales para la discusión del problema. Mateo, Marcos y Juan absorben la historia en el kerigma, acentuando la continuidad entre Jesús y Cristo, y

[31] Los postulados de la *New Quest* deben estudiarse junto con los de la *Nueva hermenéutica* representada por G. Ebeling, E. Fuchs y W. Marxen.

[32] Cf. E. Käsemann, *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, p. 169.

salvando al Jesús de la historia de convertirse en una mera abstracción. El Jesús de Lucas, para Käsemann, es histórico, pues Lucas convierte la escatología en historia de la salvación. La revelación invade la historia y tiene lugar en ella. Incluso el cuarto evangelio, con su énfasis en el anti-docetismo, no puede menos de acentuar que Jesucristo «se hizo hombre». La vida del Jesús de la historia forma parte de la fe cristiana, porque el Señor terreno y el exaltado es el mismo. La fe de Pascua es la fundamentación del kerigma pascual, pero no la primera y única fuente de su contenido. Aquélla tuvo que integrar la vida de Jesús en el kerigma anunciado. De ahí que la investigación del Jesús de la historia sea, según Käsemann y en contra de Bultmann, teológicamente legítima y posible, dentro incluso de los límites de una crítica radical, porque el evangelio conserva todavía muchos elementos históricos. Por todo ello, Käsemann propugnó una investigación sobre los evangelios que llevase a constatar la continuidad entre la predicación de Jesús y la de los apóstoles, manteniendo que «de la oscuridad de la historia de Jesús brotan ciertos rasgos característicos de su predicación, perceptibles con relativa exactitud, asociados por el cristianismo a su propio mensaje»[33].

J. M. Robinson (*A New Quest for the Historical Jesus,* Naperville 1959) rechazó la investigación liberal anterior por considerarla metodológicamente imposible y teológicamente ilegítima y propuso una investigación basada en un nuevo concepto de «historia». La nueva investigación, utilizando el método historiográfico moderno, pretende un encuentro con el Jesús histórico (que no es lo mismo que con el Jesús «terrenal», sino con el Jesús que es co-

[33] *Ibidem*, p. 188.

nocido por la historia), un encuentro existencial con la persona de Jesús, que tiene por finalidad ver si la comprensión de Jesús que tiene la predicación o kerigma corresponde a la comprensión de la existencia implícita en el Jesús de la historia.

G. Bornkamm, por su parte, profesor de Heidelberg, discípulo de Bultmann y sucesor de M. Dibelius, tres años después de la conferencia de Käsemann, en su obra *Jesus von Nazareth* (=Jesús de Nazaret) (Stuttgart 1956), aplica a los evangelios los presupuestos ideológicos de Käsemann, pero haciendo hincapié en los hechos del Jesús de la historia y en el impacto que su personalidad produjo en su entorno. Käsemann y Bultmann habían dado más importancia al estudio de las palabras de Jesús, Bornkamm lo da a los hechos y rechaza la posición de aquellos que sacrifican totalmente la historicidad de Jesús, pues para la fe es necesario el Jesús de la historia[34].

De modo semejante se pronuncia **J. Jeremias** –*Das Problem der historischen Jesus* (=El problema del Jesús histórico) (1960)–, reaccionando ante los postulados ideológicos bultmannianos, y propugnando un movimiento *de retorno al Jesús de la historia* al proclamar que «la base para una cristología históricamente cimentada no puede ser otra sino las auténticas palabras y hechos de Jesús *(ipsissima verba et facta Jesu)*. Para Jeremias y sus seguidores la confesión de fe que proclama que Jesús es el Cristo (Jesucristo) hace referencia necesariamente al Jesús histórico, al hombre de Nazaret; sin esta referencia, la fe cristiana se vuelve

[34] Una postura semejante a la de Bornkamm es asumida por H. Conzelmann en su obra *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1967.

pura ideología». El comienzo de nuestra fe no está en el kerigma, sino en el hecho histórico de la vida de Jesús. La vuelta al Jesús de la historia no se recomienda solamente por fidelidad a las fuentes, sino porque el kerigma predica que Dios reconcilió al mundo con él por medio de un acontecimiento histórico. Según Jeremias, no se puede separar la historia del kerigma a riesgo de caer en el ebionismo o en el docetismo. En su libro sobre las parábolas, Jeremias afirma la posibilidad de llegar a establecer contacto con el Jesús histórico cuando afirma que «cada una de las parábolas fue pronunciada en un momento determinado de la vida de Jesús, en circunstancias que no se han producido más que una vez... ¿Qué quería decir Jesús en tal ocasión determinada? ¿Qué efecto tendían a producir sus palabras sobre los oyentes? Éstas son las preguntas que es necesario hacerse para encontrar en cuanto sea posible el sentido original de las parábolas de Jesús y oír la voz misma del Maestro»[35].

H. Braun –*Der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (=El hombre de Nazaret y su tiempo) (Stuttgart 1969; trad. castellana, Sígueme, Salamanca 1975) se mueve en el mismo campo del Jesús de Bultmann, pero, a diferencia de éste, es un historiador y no un crítico literario. Su obra sobre Jesús es una historia del ambiente en que vivió Jesús, de lo que fue y dijo a los hombres. Bultmann creía en la presencia de la palabra transcendente de Dios en el mensaje (y realidad) de Jesús; por eso comprender a Jesús

[35] Citado por J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1980, p. 33. Algo parecido ha pretendido hacer N. Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres 1967) al querer encontrar la enseñanza auténtica de Jesús, aplicando rigurosamente los criterios de desemejanza, coherencia y atestación múltiple, de los que se hablará más adelante.

significaba aceptar el juicio de Dios que había venido a realizarse en él; para Braun, Dios no es más que la verdad de la palabra de Jesús; por eso basta con escuchar y cumplir esa palabra que expresa la «nueva libertad» y quehacer del amor interhumano. Jesús no es ya palabra escatológica de Dios, sino un profeta que ha tenido palabras de exigencia y conversión que se traducen en un imperativo de amor interhumano; de este modo preconiza la imagen de Jesús de los teólogos de la liberación y se separa decisivamente de Bultmann. Braun acepta el mensaje de Jesús y olvida el sentido de su pascua. La cristología viene a convertirse meramente en símbolo de la verdad del mensaje que Jesús ha predicado. El evangelio se desvincula del plano de fe en el que se ha vivido y se ha compuesto y queda reducido a signo y expresión del auténtico hacerse existencial humano[36].

Criterios de historicidad

Los autores de esta etapa, con la finalidad de superar el escepticismo histórico bultmanniano, fueron elaborando unos criterios de historicidad que ayudasen a ir tras las huellas del Jesús de la historia, partiendo de los textos neotestamentarios[37]. Estos criterios se pueden sintetizar del modo siguiente:

[36] Cf. J. Pikaza, 'Prólogo a la edición castellana' de la obra de H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975, pp. 20, 27 y 28. La obra de Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret,* Trotta, Madrid [2]1991, presenta un Jesús como lo ve el mundo latinoamericano del que no se pretende tanto recuperar su figura histórica, cuanto la de quien se siente llamado a prolongar la práctica de liberación a favor de los oprimidos.

[37] Más desarrollados y ejemplificados, pueden leerse estos criterios en A. Piñero-J. Peláez, *El Nuevo Testamento*, *o.c.*, pp. 135-138.

– *Criterio de desemejanza o discontinuidad* según el cual: «todo dicho o hecho de Jesús que no encaje en el medio ambiente judío del tiempo ni en el marco de la primitiva comunidad, no adaptándose a ambas situaciones, procede inequívocamente del Jesús de la historia»; este criterio no es válido a la inversa, pues sería absurdo rechazar como no histórico todo lo que de alguna manera encaja con el judaísmo o cristianismo primitivo, ya que la figura del Jesús histórico sólo puede lograrse satisfactoriamente en lo posible a la luz de las costumbres e ideas de la Palestina del siglo I.

– *Criterio de atestación múltiple*, por el que se afirma que «provienen de Jesús determinados temas o ideas, si se da convergencia, no ya entre los evangelios (que están estrechamente interrelacionados), sino entre las fuentes de las que estos escritos toman su materiales: Marcos, Q y los materiales específicos de Mateo y Lucas»; esto es, si un determinado tema o motivo aparece bien atestiguado en diversas formas literarias de la tradición. Lo que se encuentra en varias fuentes independientes, tiene más probabilidad de ser auténtico.

– *Criterio de conformidad, continuidad o coherencia*, que se formula así: «establecido un hecho o palabra de Jesús como histórico, puede considerarse también histórico todo hecho o palabra que esté de acuerdo con aquél». Dicho de otro modo, puede aceptarse como auténtico todo dato que sea coherente con otro cuya autenticidad no admita duda.

– *Criterio lingüístico y de entorno*, según el cual «todo dato que sea incompatible con el entorno lingüístico y ambiental de Jesús debe ser rechazado». A la inversa, sin embargo, no puede admitirse como auténtico cualquier dato sólo porque refleje las circunstancias lin-

güísticas y ambientales de su entorno. Este criterio es formulado por otros como *criterio de antigüedad*; según éste, tiene mayor probabilidad de autenticidad lo que puede acreditarse como más antiguo desde el punto de vista lingüístico y de entorno.

De estos criterios, ha primado el de desemejanza.

Aunque estos criterios son útiles y operativos, sorprende, sin embargo, ver cómo los autores no se ponen de acuerdo en la práctica al determinar si una determinada palabra o relato evangélico pertenece o no al Jesús de la historia[38].

3) Tercera etapa *(The Third Quest)*

Con la vida de Jesús de Braun quedó la puerta abierta a la tercera etapa de la investigación de la historia de Jesús, denominada *Third Quest*[39].

[38] De la *parábola de los viñadores homicidas*, que se encuentra en los sinópticos (Mc 12,1-12; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19) y en el evangelio de Tomás (65), se ha dicho lo siguiente: que ninguna de las versiones es la original y que habría que apuntar a un *proto-Marcos* (J. A. T. Robinson); que la versión original tal vez pertenezca a la *fuente* Q y que tal vez sea la *versión de Lucas* la más próxima a ella (A. T. Cadoux); que la parábola auténtica se ha conservado en el evangelio de Tomás (J. D. Crossan; K. R. Snodgrass); que las versiones de Lucas y de Tomás apuntan a un original y simple relato... que hablaba de un solo enviado repetidamente despedido con las manos vacías por los arrendatarios que lo maltratan; que se trata de una alegoría creada por la comunidad primitiva (A. Jühlicher). El resultado de la investigación no puede ser más variado y descorazonador. Cf. William R. Herzog II, *Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Westminster John Knox, Louisville (Kentucky) 1994, pp. 98-113.

[39] Para el estudio de esta etapa, véase el magnífico trabajo de síntesis 'Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann', publicado por Rafael Aguirre en *Estudios Bíblicos*, 54 (1996), pp. 433-463. Este trabajo tiene el mérito de la claridad y la concisión, ofrece abundante y selecta bibliografía en notas y emite juicios serenos y equilibrados sobre los resultados de la investigación, a los que remitimos al lector deseoso de tener un conocimiento crítico de los logros y lacras de esta etapa. Muy reciente es el artículo de Emiliano Vallauri, 'Volti di Gesù negli studi più recenti', *Laurentianum*, 39 (1998), pp. 293-337, donde comenta los estudios científicos aparecidos en los últimos veinte años en torno a la figura de Jesús, que él denomina «galería de retratos de Jesús», prestando especial atención a los aspectos nuevos o características más relevantes que ha adquirido la figura de Jesús en estos últimos años. El autor divide su trabajo en los siguientes apartados: Jesús desfigurado (Jesús, hijo ilegítimo, mago, embaucador), reambientado (Jesús en el contexto de Palestina), rejudaizado (Jesús de los hebreos o entre los hebreos), Jesús rehumanizado (Jesús como hombre) y Jesús de Nazaret, Cristo y Señor. Pueden verse también: G. Segalla, 'La «terza» ricerca del Gesù storico: Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso', *Studia Patavina*, 40 (1993), pp. 463-516; S. Freyne, 'La investigación acerca del Jesús histórico. Reflexiones teológicas', en *Concilium*, 269 (1997), pp. 60-79; J. M. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity, Valley Forge 1994; D.C. Allison, 'The Contemporary Quest for the Historical Jesus', *IrBibSt*, 18 (1996), pp. 174-193; M. E. Boring, 'The «Third Quest» and the Apostolic Faith', *Interpretation*, 50 (1996), pp. 341-354.

Esta etapa se distingue por su interdisciplinariedad, pues ya no son sólo teólogos o exegetas los que abordan el Jesús de la historia, sino historiadores, sociólogos, antropólogos, procedentes no sólo de facultades de teología, sino de universidades civiles; no preocupados tanto por mostrar la continuidad entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, cuanto por rescatar de y para la historia su imagen.

Los autores de esta etapa dan, por lo común, más valor a los evangelios como documentos históricos de lo que le daban los de las dos etapas anteriores, equiparándolos en grado

de fiabilidad histórica en algunos casos a las biografías greco-romanas contemporáneas a los evangelios.

La característica principal de esta nueva etapa es la gran preocupación por situar a Jesús en el marco socio-histórico del judaísmo de su tiempo, con la ayuda del mayor grado de conocimiento que se tiene hoy de las literaturas apócrifa (apócrifos del Nuevo Testamento y textos gnósticos de Nag Hammadi), qumránica, rabínica, y de los resultados obtenidos de las excavaciones arqueológicas, especialmente de las realizadas en la zonas de Galilea y Jerusalén, principales escenarios de la actividad pública de Jesús. Algunos de estos autores consideran la fuente Q una fuente privilegiada para conocer históricamente a Jesús, llegando incluso a descubrir en ella al menos dos estratos[40], que representan diferentes estadios en el desarrollo de la comunidad cristiana palestina. El primero de estos estratos, más próximo al Jesús de la historia, está compuesto de enseñanzas de sabiduría sapiencial y apunta a un Jesús sapiencial; el segundo, a uno apocalíptico. Como en el estrato más antiguo de esta fuente no se encuentran dichos apocalípticos, esto ha llevado a cuestionar la imagen de un Jesús apocalíptico por parte de los autores de esta etapa.

Estos autores admiten que el cristianismo fue plural en sus inicios en cuanto a ideas y praxis y consideran que lo que podríamos denominar la «ortodoxia cristiana» es el resultado de la victoria de una tradición sobre otras que son consideradas, a partir de ese momento, heréticas. De ahí que muchos consideren

[40] Así J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Colecctions*, Fortress, Filadelfia 1987.

que los evangelios apócrifos, especialmente el evangelio copto de Tomás, por representar una tradición independiente, sean tan válidos para recuperar el Jesús de la historia como los canónicos.

No sólo los métodos seguidos por los autores de la tercera etapa –en su mayoría anglosajones y no alemanes como los de la segunda–, sino también sus resultados son de lo más variado y plural, como se verá a continuación.

Selección de autores y obras

La producción literaria en torno a la figura de Jesús en esta tercera etapa es abrumadora[41]. A continuación describiremos en síntesis la imagen de Jesús que se deduce de la lectura de algunas obras de los autores más representativos de esta etapa, con el riesgo que implica toda selección de dejar en el camino a otros que puedan ser considerados igual o más importantes.

El Jesús del «Seminario sobre Jesús» (Jesus Seminar)

Entre todos los autores de la tercera etapa, en primer lugar hemos de destacar en bloque a los miembros del *Seminario sobre Jesús*, que reúne, a partir de 1985, a un grupo numeroso de biblistas e historiadores norteamericanos, –Robert W. Funk, Roy W. Hoover, John Dominic Crossan se cuentan entre los más prestigiosos– cuyo objetivo es determinar la autenticidad de los dichos de Jesús, mediante votaciones democráticas, usando abalorios de colores –rojo, rosa, gris y negro, según el gra-

[41] Además de la que vamos a comentar, véase la bibliografía citada en las notas, especialmente en la 23, del artículo citado de R. Aguirre.

do de probabilidad que tenga el dicho de Jesús en cuestión (seguro, probable, atribuible en el fondo, aunque no en la forma, o no procedente de Jesús respectivamente), cuyos resultados de la investigación sobre Jesús calificó la revista *Time* (8-4-1996) de provocativos e iconoclastas. Entre sus propósitos está el de dar a conocer los resultados de su investigación a los medios de comunicación de masas para contrarrestar el influjo del fundamentalismo en América. Su publicación-insignia ha sido la obra *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus,* editada por R. W. Funk– R. W. Hoover (Nueva York-Toronto 1993), traducción de los cuatro evangelios canónicos y del evangelio de Tomás en la que se recoge el resultado final de las votaciones –sin razonaniento de los votos– acerca de cada uno de los dichos de Jesús contenidos en estos textos. También han publicado la obra *The Complete Gospels* (Sonoma 1992), traducción de evangelios canónicos y no canónicos.

Aunque no todos, una mayoría de los miembros del *Jesus Seminar* consideran a Jesús como un maestro de sabiduría no apocalíptico, que no se tuvo por Dios y que anunció el Reino de Dios en el presente y no para el futuro, enseñando y viviendo formas subversivas de comportamiento.

Por su alto grado de notoriedad y revisionismo de las posiciones ortodoxas, los miembros del *Jesus Seminar* han sido criticados por los estudiosos de corte tradicional[42].

[42] Una amplia presentación de la obra *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus,* editada por R. W. Funk – R. W. Hoover (Polebridge, Nueva York 1993) ha sido escrita por T. Prendergast en *Revue Biblique*, 104 (1997), pp. 275-287. La obra de Ben Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth* (Intervarsity Press, Illinois 1995; edición aumentada, 1997) es viva expresión de las críticas que suscitan los trabajos de este seminario. La crítica de este autor se basa en los siguientes puntos: El Jesús del *Jesus Seminar* está bastante limitado por su metodología, que tiene claros puntos débiles: el excesivo énfasis que da a unos criterios de historicidad a costa de otros, un optimismo no crítico con relación al evangelio de Tomás como fuente para recuperar los dichos de Jesús, la tendencia a tratar los dichos de Jesús fuera del contexto narrativo en que se encuentran y a veces de su marco histórico. Especialmente pone en cuestión la validez del sistema de votaciones para decidir sobre la autenticidad de los materiales de «dichos de Jesús». Una crítica de la obra de Ben Witherington III puede leerse en Robert J. Miller, 'Can the Historical Jesus be Made Safe for Orthodoxy? A Critique of *The Jesus Quest* by Ben Witherington III', *JHC*, 4 (997), pp. 120-137; el mismo artìculo aparece en Internet en formato electrónico: http:// www.daniel.drew.edu/~ddoughty/millerbw.html.

Pero la tercera etapa no se agota con los trabajos conjuntos de los miembros del seminario, por lo que es obligado, aunque sea brevemente, decir algo de las obras de los autores más representativos.

Jesús, ¿un campesino cínico judío itinerante?

Uno de los autores más destacados del *Jesus Seminar* es **John Dominic Crossan**, cuya obra *The historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish peasant* (San Francisco 1991)[43] es la más conocida y difundida de todas las de los autores de la tercera etapa. Al igual que los miembros del *Jesus Seminar*, Crossan opta por la imagen de un Jesús, a quien describe como

[43] Trad. castellana: *Jesús: Vida de un campesino judío*, Grijalbo Mondadori – Crítica, Barcelona 1994. La selección de autores y obras de la tercera etapa la hacemos siguiendo el orden y disposición de la citada obra de Ben Witherington III, cuyos juicios de valor con frecuencia no compartimos.

un campesino cínico[44], promotor de una escatología realizada, pues el Reino de Dios está ya presente, judío itinerante de aldea en aldea por la baja Galilea, sin detenerse en ningún lugar largo tiempo, para no convertirse en un agente o mediador entre Dios y sus oyentes. El Jesús de Crossan es un radical defensor del igualitarismo, decididamente opuesto a toda clase de jerarquía, incluida la de los padres hacia los hijos, practica «la comensalía abierta» y obra milagros aparentes, pues Jesús es presentado por Crossan como mago, concepto que entiende positivamente como «quien tiene un poder que obra al margen de los canales religiosos oficiales y regulares». Jesús fue conocido principalmente por sus aforismos y parábolas.

Para obtener esta imagen de Jesús, Crossan utiliza solamente material multiplemente atestado[45]; da un excesivo valor a obras no canónicas como *El evangelio secreto de Marcos*, *evangelio de Pedro* y *evangelio de Tomás*, negando valor histórico al evangelio de Marcos y al relato de la pasión –a pesar de ser atestado

[44] Las características principales de los cínicos son, a juicio de Crossan, la *autarkeia*, auto-suficiencia o independencia de la sociedad y sus lazos de alianzas, la *parrêsía* o libertad de expresión incluso ante las autoridades y los ricos, el recurso a los aforismos o dichos morales al estilo de los que citaban los cínicos de Diógenes, y su itinerancia o constante ir y venir de pueblo en pueblo; en el programa de los cínicos no entraba la elección o formación de un grupo de discípulos y elegían la pobreza como norma de vida. Cf. P. R. Eddy, 'Jesus as Diogenes? Reflexions on Cynic Jesus Thesis', *Journal of Biblical Literature*, 115 (1996), pp. 449-469.

[45] Sin embargo no todo lo atestado múltiplemente puede atribuirse, según Crossan, al Jesús de la historia (por. ej. «Padre nuestro..., venga tu reino», «los doce» son expresiones no aceptadas como provenientes del Jesús de la historia, por considerar que Jesús no espera un Reino escatológico y por no tener discípulos los cínicos).

múltiplemente–, considerado por él un *midrash* a partir de la reflexión del Antiguo Testamento. En todo caso, el Jesús de Crossan resulta ser más «cínico» que judío, a juzgar por la profusión de textos de cínicos que aduce en su obra y la escasa puesta en relación del mensaje de Jesús con la Ley, las escrituras o la escatología judías[46].

En su obra posterior *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco 1994)[47], Crossan no defiende ya una relación directa entre el movimiento cínico y Jesús, sino un comportamiento de Jesús similar al de los cínicos: «En último término, no hay forma de saber a ciencia cierta qué es lo que Jesús sabía del cinismo, ni siquiera si tenía la más remota idea de su existencia. Aunque eso, en realidad, importa poco. Es posible que no oyera hablar en toda su vida de los cínicos y que él solo inventara por su cuenta la teoría cínica. En cualquier caso, tanto las diferencias como las semejanzas existentes entre la figura de Jesús y las de los propagandistas cínicos resultan sumamente instructivas, aunque no podamos establecer entre ellas una relación de dependencia. Todos ellos tenían un carácter populista y su destinatario era el pueblo llano; todos ellos predicaban un determinado estilo de vida, y defendían su postura no sólo con la palabra, sino además con los hechos, no sólo en la teoría, sino también en la práctica; y, por fin, todos ellos utilizaban una indumentaria y unos accesorios que

[46] Cf. R. Aguirre, 'Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann', *Estudios Bíblicos*, 54 (1996), 456. Véase también M. Ebner, 'Kynische Jesusinterpretation –disciplined exaggeration?', *Biblische Zeitschrift*, 40 (1996), pp. 93-100.

[47] Trad. castellana: *Jesús: Biografía revolucionaria*, Grijalbo Mondadori – Grijalbo, Barcelona 1996.

simbolizaban dramáticamente el contenido de su mensaje. Jesús, sin embargo, se mueve en un ambiente rural, mientras que los cínicos lo hacen en ambientes urbanos; Jesús organiza un movimiento comunal, mientras que los cínicos siguen una filosofía individual; por último, la simbología cínica requiere el uso del bastón y las alforjas, mientras que la de Jesús implica no llevar ni alforjas ni bastón. Quizá Jesús respondiera a la imagen propia de un cinismo campesino *judío*» [48].

Dentro de la misma línea de quienes consideran a Jesús una especie de filósofo «cínico» se encuentra la obra de **Burton Mack**, *A Myth of Innocence: Mark and Christians Origins* (Philadelphia 1988), quien afirma que «la analogía cínica coloca al Jesús histórico lejos de un medio sectario específicamente judío para situarlo en el contexto del *ethos* helenístico que prevaleció en Galilea, especialmente en las pequeñas poblaciones como Cafarnaún y Nazaret frecuentadas por Jesús» [49]. Mack alinea prácticamente a Jesús con los muchos seguidores del movimiento cínico presente en Palestina y reduce el núcleo de su anuncio, la venida

[48] *Ibidem*, pp. 140-141.

[49] Esta teoría de la helenización de estas poblaciones de Galilea no es aceptada por muchos autores, que hacen notar cómo Jesús no visitó nunca las ciudades de Séforis, Tiberias, Gadara o Tiro, ciertamente helenizadas. Sabemos, sin embargo, que Jesús visitó *la región* de Tiro (Mc 7,24-30, sirofenicia) y Gadara (Mc 5,1-20, endemoniado; Gadara es lectura discutida desde el punto de vista textual que tiene como lecturas variantes: Gergasa, Gerasa), pero no consta que entrase en dichas ciudades. Por lo demás Hans Dieter Betz, en una ponencia tenida en el Congreso de la SNTS de Chicago el año 1993 titulada 'The Syrophoenician Woman Story (Mk 7,24-30)', cuestiona la presencia de cínicos en Galilea, aunque la admite en las ciudades de Gadara y Tiro, ciertamente helenizadas.

del Reino, a la doctrina estoica de la libertad de condicionamientos externos.

Igualmente, **F. Gerard Downing**, en su obra *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First Century* (Sheffield 1988), apoya la teoría de un Jesús «cínico» aduciendo indiscriminadamente textos de Epicteto, Séneca, Musonio, Rufo o Dion y de las epístolas cínicas, casi todos ellos posteriores al Jesús histórico, a excepción de estas últimas [50].

Jesús, ¿carismático hombre del Espíritu?

Marcus Borg, Geza Vermes y Graham H. Twelftree, cada uno a su manera, defienden la imagen de un Jesús carismático –entendiendo por carisma «la capacidad que uno tiene de influir en los demás»–, y la de un hombre del Espíritu, en comunión íntima con Dios, que tuvo visiones y revelaciones y que experimentó el poder del Espíritu, utilizándolo para curar y arrojar demonios.

Para **M. Borg** (*Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus*, Nueva York 1984), sin embargo, ahí no se agota el perfil de Jesús que puede ser considerado igualmente como sabio y profeta [51].

[50] Resulta inadecuado considerar a Séneca o Epicteto como cínicos, aunque sin duda sus escritos tengan algunos rasgos de esta corriente filosófica. La defensa de la imagen de un Jesús cínico, por otra parte, choca fuertemente con uno de los rasgos que dan de él los evangelios: Jesús come y bebe con toda clase de gente, incluidos recaudadores y pecadores; la *parrêsía* o libertad de expresión no es, por otra parte, una nota específica de los cínicos, pues se encuentra igualmente practicada en el Antiguo Testamento por los profetas. Son sólo dos ejemplos que separan a Jesús de este movimiento filosófico.

[51] Son de este autor también las siguientes obras: *Jesus: A New Vision*, Harper, San Francisco 1987; *Meeting*

En la obra de **Geza Vermes** (*The religion of Jesus the Jew,* Minneapolis 1993)[52] se presenta a Jesús como un *hasid* (judío piadoso) carismático de Galilea, extremadamente escrupuloso en la observancia de la ley, maestro y profeta itinerante y, como tal, probablemente célibe, que hizo admirables curaciones como otros hombres santos de la época (Honí del siglo I a.C. y Janina ben Dosa, contemporáneos de Jesús), que tuvieron por modelo a profetas bíblicos como Elías y Eliseo. Este Jesús tuvo una muy íntima relación con Dios, hasta el punto de llamarlo *Abba,* Padre.

Graham Twelftree (*Jesus the Exorcist,* Tubinga 1993) presenta un Jesús exorcista que actúa con el poder del Espíritu y no con el de Belcebú (Mc 3,22-30), dato éste que el autor considera vinculado a la más antigua tradición de Jesús –el cuarto evangelio no presenta a Jesús como exorcista nunca, los sinópticos sí– y conectado con la escatología ya incoada por Jesús («En cambio, si yo echo los demonios con la fuerza de Dios, señal de que el reinado de Dios ha llegado hasta vosotros», Lc 11,20). Es de notar que dentro de la tradición judía los exorcismos están especialmente vinculados a Salomón y a su sabiduría; Jesús mismo se compara con Salomón, cuando, después de negarse a dar una señal a los letrados y fariseos, dice «aquí hay más que Salomón» (Mt 12,42; Lc 11,37), frase vinculada en el contexto de Mateo

Jesus Again for the First Time, Harper, San Francisco 1994; *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity, Valley Forge 1994.

[52] Trad. castellana: *La religión de Jesús el judío*, Anaya – Mario Muchnik, Barcelona 1996, tercera obra de una trilogía, cuyas dos anteriores son: *Jesús el judío: los evangelios leídos por un historiador*, Muchnik, Barcelona 1994, y *Jesus and the World of Judaism*, Fortress, Filadelfia 1984.

al relato del espíritu inmundo que, expulsado de un hombre, va atravesando lugares resecos en busca de alojamiento.

Jesús, ¿profeta escatológico?

E. P. Sanders y M. Casey defienden la imagen de Jesús como un profeta escatológico o apocalíptico, inserto en el contexto de la teología y esperanza escatológicas de los judíos de su época.

Según **Sanders** (*Jesus and Judaism,* Filadelfia 1985; *The Historical Figure of Jesus,* Londres 1993), Jesús es un hebreo que entró en conflicto con su ambiente hasta el punto de ser eliminado mediante una condena de muerte. Esperaba un orden nuevo, el Reino que anunciaba como inminente y la restauración escatológica final durante su generación o en la inmediatamente siguiente, como había defendido Schweitzer, y creía que el juicio de Dios contra el Templo sería el preludio de ella, como se afirma también en la comunidad de Qumrán. Este Jesús, del que los evangelios transmiten muchos hechos fiables desde el punto de vista histórico, no es un reformador social, dada la inminencia de la parusía. A la espera de la restauración final, Jesús ofrece el perdón incondicional a los judíos, incluso a los más malvados e impenitentes (a los pecadores o *resha`im* del Antiguo Testamento), sin exigirles ningún tipo de arrepentimiento o rito a cambio, siendo éste uno de los aspectos más radicales de su ministerio. Con relación a los títulos cristológicos, Sanders muestra mucha cautela para no aplicarlos al Jesús histórico, aunque, en *The Historical Figure of Jesus* llega a afirmar que se vio a sí mismo como el último enviado de Dios.

M. Casey (*From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology,* Cambridge 1991) afirma, al igual que Sanders, que hay que situar a Jesús dentro del contexto del judaísmo anterior a los 70. El Jesús de Sanders no es radicalmente distinto de Juan Bautista, pues habiendo sido su discípulo, pretende llevar a término la profecía de su maestro sobre el que había de venir; por otro lado, su ofrecimiento de perdón, no es tan radical como el de Sanders, pues va dirigido especialmente no a los más malvados y depravados, como defiende Sanders, sino a las ovejas descarriadas del pueblo de Israel, a quienes invita, como Juan Bautista, al arrepentimiento. Como el de Sanders, el Jesús de Casey espera un final inminente en un futuro inmediato, por lo que siente la urgencia de reunir al rebaño y prepararlo para la intervención final de Dios. Para Sanders, Jesús no sólo previó su muerte, sino que la consideró un sacrificio expiatorio por Israel, como el llevado a cabo con la muerte de los mártires macabeos (2 Mac 7,37-38). Jesús no se consideró a sí mismo Mesías, pues los títulos cristológicos de los evangelios no se remontan al Jesús de la historia, a excepción del de «Hijo del hombre», que es simplemente un modo de designarse a sí mismo como hombre; por otra parte, los dichos sobre su muerte y resurrección hay que entenderlos en el sentido de una resurrección general como la esperada por los judíos piadosos para después de la muerte.

Jesús, ¿profeta del cambio social?

Frente al Jesús de las expectativas escatológicas, defendido por Sanders y Casey, **R. A. Horsley** (en colaboración con **John S. Hanson**): *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus,* Minneapolis 1985)[53] muestra, en el polo opuesto, a un Jesús casi desescatologizado, insertado en el contexto social, económico y político de Galilea y, muy en especial, de los ambientes campesinos galileos, donde fue reconocido como el promotor de un profundo cambio social de carácter no violento frente a las élites urbanas y el creciente funcionariado. Entre sus propuestas estaban la del perdón de los enemigos, la condonación de las deudas de los campesinos y la sustitución de las relaciones patriarcales –pues hay un solo Padre: Dios– por otras igualitarias, a la espera de la próxima venida del Reino de Dios, que supondría la destitución del poder romano en Palestina y de las autoridades del Templo. Este Jesús no pretendió formar una comunidad alternativa, sino reformar profundamente la sociedad existente. La naturaleza del Reino de Dios, para Horsley, es más de tipo socio-político que teológico o religioso.

Para **Gerd Theissen** –*Studien zur Soziologie des Urchristentums* (=Estudios de sociología del cristianismo primitivo) (Tubinga ²1983)[54] autor que ha influido considerablemente en

[53] Otras obras de Richard A. Horsley: *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Resistence in Roman Palestine*, Harper & Row, San Francisco 1987; *Sociology and the Jesus Movement*, Continuum, Nueva York ²1994; *The liberation of Christmas: The Infancy Narrative in Social Context*, Continuum, Nueva York 1989.

[54] Traducción española: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985. Otras obras de Theissen: *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form*, Fortress, Filadelfia 1987; hay trad. castellana: *La sombra del Galileo. Investigación del Jesús de la historia en forma narrativa*, Sígueme, Salamanca ⁷1997; *Colorido local y contexto histórico en los Evangelios: Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1997.

Horsley, Jesús fue un predicador radical carismático itinerante, seguido por un grupo de discípulos, también itinerantes con una ética rigurosa y un estilo de vida desarraigada y «sin techo», y que fueron acogidos por grupos de simpatizantes locales que le brindaban hospitalidad y ayuda material. El mismo Theissen admite, sin embargo, que entre los seguidores de Jesús había también gente de la clase media marginada. El Jesús de Theissen esperaba el cercano fin del mundo, en la línea de Schweitzer, pero esto no fue óbice para que iniciase un movimiento de reforma –eso sí, pacífico, dada la inminencia de la intervención de Dios que invertiría la suerte de poderosos y débiles– en medio de la agitada situación de Galilea.

R. David Kaylor (*Jesus the Prophet: His Vision of the Kingdom on Earth*, Louisville, Ky 1994), por su parte, se diferencia de Horsley y Theissen al presentar a Jesús como un defensor de la renovación de Israel que pretendía volver el pueblo a las tradiciones de la Alianza del Antiguo Testamento, para alcanzar la justicia y la paz. Jesús es un profeta social y su actuación fue política –aunque no exclusivamente– en la línea de los profetas preexílicos: él creía que la bendición de Dios para con el pueblo debería manifestarse en el restablecimiento de la justicia y la igualdad en las relaciones humanas, que había predominado durante la época premonárquica en Israel. Esta reforma social prepararía la intervención directa de Dios en la situación política. Jesús abordó en sus parábolas –unas veces directa, otras indirectamente– los problemas sociales concretos del momento, lo que llevó a las autoridades a considerarlo como una amenaza del orden establecido, dando por resultado su ejecución.

Jesús, ¿profeta de la sabiduría o sabiduría encarnada de Dios?

Elisabeth Schüssler Fiorenza (*In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York 1984)[55] es punto de referencia para otras autoras que intentan una reconstrucción en clave feminista de las comunidades primitivas, utilizando lo que ella denomina una «hermenéutica de la sospecha» para descubrir el papel que desempeñaron las mujeres según unos textos –cuya gestación oral fue larga– y que fueron finalmente escritos en una cultura patriarcal casi exclusivamente masculina. Para Schüssler, Jesús vio a Dios como Sofía-Sabiduría y no como *Abba*, y él mismo fue profeta de la Sabiduría, un profeta radical que preconizó la liberación de las mujeres y de los marginados de las estructuras patriarcales opresoras, aunque, a juicio de Schüssler, esta imagen de Jesús, fue amplia y deliberadamente cambiada en el transcurso de la presentación cristiana de las tradiciones sobre Jesús. El Jesús de Schüssler contempla a Dios, no como juez en la línea de Juan Bautista, sino como liberador de los oprimidos, se muestra defensor del igualitarismo –corriente anteriormente existente en la tradición de Israel que fomentaba la emancipación de la mujer como se muestra, según la autora, en el libro de Judit– y presenta una opción alternativa a la visión patriarcal de la sociedad. De ahí que ella indague los estadios primitivos de esta tradición y rechace muchas tradiciones

[55] Traducción española: *En memoria de ella: reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989. De la misma autora y más reciente es la obra: *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical issues in Feminist Christology*, Continuum, Nueva York 1994.

evangélicas –consideradas tardías– que puedan apoyar la familia, el matrimonio, el divorcio, el hecho de que los Doce fuesen varones, etc. Para Schüssler, Jesús y sus seguidores llevaron adelante un movimiento de renovación profética dentro de Israel; Pablo y otros misioneros lo hicieron en el mundo greco-romano. Mientras el movimiento iniciado por Jesús fue un desarrollo particular de las tradiciones religiosas judías, el de Pablo debió encarnarse en el *ethos* dominante del mundo gentil greco-romano. Ambos entraron en tensión con el *ethos* patriarcal dominante, ya judío ya grecorromano. Las mujeres jugaron un papel importante en ambos movimientos.

Por su parte, **Ben Witherington III** (*The Christology of Jesus,* Filadelfia 1990; *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom,* Minneapolis 1994) aunque no se siente cómodo catalogando a Jesús bajo un único epígrafe reconoce que es la aproximación sapiencial a Jesús, como sabiduría encarnada de Dios, la que aglutina muchos de los rasgos de su persona manifiestos en los evangelios y aparentemente inconexos: su imagen de profeta, sanador y exorcista, su ser de hombre del Espíritu o maestro mesiánico, su modo de enseñar (con parábolas, aforismos o bienaventuranzas), su insistencia en el Reino, el uso del título de Hijo del hombre, su consideración de Dios como Padre, su teología de la creación, la falta de material *halákico* en su enseñanza, la ausencia en sus discursos de la frase usual en los profetas «Así dice El Señor», su énfasis en la justicia, etc. apuntan a una imagen de Jesús, como sabiduría de Dios, imagen que no debe en modo alguno aislarse, según Witheringtom, de las de Jesús como profeta, persona del Espíritu o maestro mesiánico. Es precisamente este concepto el que da unidad al hombre cuyo ser «no puede ser descrito con una sola formula». Tal vez, en esta línea de «sabiduría de Dios» haya ido la autocomprensión que Jesús tuvo de sí mismo.

Jesús, ¿judío marginal o mesías judío?

John P. Meier y N.T. Wright son dos autores que están convencidos de que es posible llegar al Jesús de la historia, si se utiliza el método adecuado, y situarlo en su contexto histórico, social y teológico. Ambos coinciden en utilizar una metodología más tradicional –la de los métodos histórico-críticos de la escuela alemana– que la utilizada por los otros autores americanos de la tercera etapa, con quienes son muy críticos. La obra de ambos está aún sin terminar, por lo que todo juicio sobre ella tiene carácter de provisional a la espera de la aparición de los próximos trabajos que completan su pensamiento.

Para **J. P. Meier** (*A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus,* vol. 1.; *The Roots of the Person;* trad. castellana: Verbo Divino, Estella 1998; vol. 2, Nueva York 1991; trad. castellana: Verbo Divino, Estella 1999; seguirá un tercer volumen) Jesús fue un judío que vivió en los márgenes de la sociedad judía y que eligió llevar un estilo de vida marginal como predicador itinerante y sanador, cuya enseñanza y acciones estaban en muchos puntos en desacuerdo con las de la mayoría de los judíos de su época. Jesús fue un marginal por muchos motivos: situado en los márgenes de la historia greco-romana de la época, de la sociedad que contaba entonces, de la vida social (por ser itinerante), de la enseñanza (por ir contra corriente). Para construir esta imagen de Jesús, Meier se basa fundamentalmente en los evangelios canónicos, tratando de distinguir siempre entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, aunque no enmarca suficientemente los tex-

tos en el contexto de la situación social palestina, convencido como está de que Jesús es un profeta escatológico que anuncia la intervención definitiva de Dios, la venida de su Reino que está ya presente como una realidad de carácter trascendente que va a irrumpir en un futuro cercano no precisado cronológicamente. Jesús fue un profeta escatológico más que social, aunque difícil de encuadrar en el judaísmo de su tiempo, porque fue también exorcista e hizo milagros y, sin lugar a dudas, personaje carismático[56].

N. T. Wright *(Christian Origins and the Question of God,* vol. 1; *The New Testament and the People of God,* Minneapolis 1992, dedicado a cuestiones introductorias; *Who was Jesus,* Michigan 1992), por su parte, considera que, para llegar adecuadamente al Jesús de la historia, hay que realizar un doble desplazamiento: hacia delante, del judaísmo primitivo a Jesús, y hacia atrás, de los evangelios a Jesús, considerando que éstos deben ser evaluados desde el punto de vista de su fiabilidad histórica al mismo nivel que las otras obras biográficas del mundo antiguo[57]. Wrigth dedica gran parte de su obra a describir las expectativas mesiánicas de la época, pues quiere interpretar a Jesús dentro de este contexto judío. Éstas eran, básicamente, cuatro: la restauración del pueblo de Dios en la fidelidad a la Torá, la vuelta del Templo –corazón del judaísmo– a su auténtico nivel de santidad, la devolución del pueblo a sus legítimos líderes, los judíos, lo

[56] Cf. R. Aguirre, a.c., p. 456.

[57] Wright hace alarde en su obra de un «crítico realismo» que debe sustituir, según él, al método de la historia de las formas, mediante el cual no se accede al Jesús de la historia, sino a las comunidades donde esas formas literarias se originaron.

que conllevaría la purificación de la tierra y del Templo de toda impureza, incluso si para esto fuese necesaria la destrucción del Templo y su sustitución.

La postura que Jesús adopta ante el Templo, la Torá, el pueblo y la tierra de Israel define su peculiar visión del pueblo judío y el modo en que Dios intervendrá en el futuro, tal vez diferente del esperado por los contemporáneos judíos, poniendo en cuestión no sólo la interpretación normal de la de la ley judía o *halakah,* sino la misma fe y esperanza de Israel. Jesús, según Wright, al igual que otros judíos y muchos cristianos primitivos, no esperaba tanto el *fin del mundo,* sino el fin de este orden mundano. La venida del Reinado de Dios no está relacionada con el fin del mundo, aunque se presente en los textos con imágenes cósmicas extraídas del lenguaje apocalítico (caída de estrellas, el sol que se oscurece, la luna que no da resplandor, etc.); con estas imágenes se expresa, más bien, el fin del orden mundano. Para Wright, al igual que para muchos contemporáneos de Jesús, la restauración de Israel por parte de Dios permanece dentro del ámbito de este mundo. Dicho de otro modo, lo que los judíos esperaban era una radical renovación del presente orden mundano, que implicase la Torá, el Templo, la tierra, la identidad judía, la economía y la justicia situados en un nuevo orden. Los judíos, en palabras de Wright, no esperaban escapar de este mundo a la felicidad celeste, sino más bien vivir de nuevo en esta tierra después de la resurrección.

Wright ve a Jesús como un Mesías corporativo (en línea con el libro de Daniel) que encarna a Israel, en realidad, nuevo templo y nuevo foco de la nueva religión. Este Mesías habla al pueblo en parábolas para brindarle el

mensaje radical de la salvación de Dios que viene a través de su ministerio mesiánico, no sólo a las ovejas perdidas de Israel, sino también a los gentiles. Más aún, según Wright, Jesús se vio como alguien en quien Dios habita y a través de quien Dios actúa[58].

* * *

Aquí termina nuestro largo viaje hacia el Jesús de la historia, con la conciencia de haber dejado a la vera del camino otras obras de autores empeñados en el mismo propósito. Es el riesgo de toda selección.

La impresión que se tiene tras este recorrido es la de hallarse ante un «Jesús histórico incierto y fragmentado» en expresión acertada de F. Segalla[59], que hace sentirse descorazonado ante imágenes tan diversas del Jesús histórico.

Reflexiones finales

A lo largo de esta exposición hemos evitado, en la medida de lo posible, pronunciarnos

[58] En la línea de los que afirman que Jesús se vio a sí mismo como Mesías, debemos situar las obras de otros autores como Peter Stuhlmacher (*Jesús de Nazaret, Cristo de la fe*, Sígueme, Salamanca 1996), James D.G. Dunn ('Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History', en J. H. Charlesworth [ed.], *The Messiah*, Fortress, Minneapolis 1992), Markus Bockmuehl (*This Jesus: Martyr, Lord, Messiah*, T and T Clark, Edimburgo 1994), y Marinus de Jonge (*Jesus, the Servant Messiah*, Yale University Press, New Haven 1991), quienes muestran la pluralidad de posiciones existentes entre los autores de la *Third Quest*, en muchos puntos discrepantes de las teorías más radicales del *Jesus Seminar* y sus máximos exponentes.

[59] 'Un Gesù storico incerto e frammentato: guadagno o perdita per la fede', en *Studia Patavina*, XLV (1998), pp. 3-19.

sobre lo acertado o no de las afirmaciones de unos y otros, pues resulta difícil evaluar en pocas páginas los resultados –a veces contrarios y contradictorios– de una investigación tan rica y plural sobre el Jesús de la historia. Pero no queremos terminar sin expresar algunas reflexiones, que puedan ayudar a continuar la exploración del sendero que nos lleve al Jesús de la historia. Son las siguientes:

Las dos grandes líneas de la investigación de la vida de Jesús

De la investigación sobre la vida de Jesús resulta sorprendentemente un Jesús de la historia con múltiples rostros, fabricados desde la perspectiva del investigador de turno como resultado de la utilización de fuentes de distinto tipo o de las mismas fuentes, pero con metodologías y presupuestos ideológicos diferentes. Un Jesús, por citar sólo autores de la tercera etapa, cínico itinerante u hombre del Espíritu o profeta escatológico o profeta del cambio social o sabio-sabiduría de Dios o judío marginal o mesías judío, etc.

Pero por más dispares que nos puedan parecer estas imágenes de Jesús, podemos decir que, desde el comienzo de la investigación hasta hoy, las grandes líneas de investigación seguidas por los autores han sido sólamente dos:

La primera, *analítico-literaria*, iniciada por Wrede con su obra sobre el secreto mesiánico como motivo literario introducido en los evangelios por Marcos para esconder la verdad histórica de un Jesús que no fue reconocido como Mesías hasta después de la muerte. Esta línea de investigación analítico-literaria (seguida por Bultmann y por los postbultmannianos y por los autores de la segunda etapa) se ha centrado en el estudio de los dichos de Jesús

para probar su autenticidad (*ipsissima verba Jesu)* y considera meta imposible el acceso al Jesús histórico a partir de los evangelios. Para estos autores, los evangelios conducen al Cristo de la fe o a la historia de la Iglesia primitiva y de su ambiente judío o helenístico; por ello, escribir la vida de Jesús resulta empresa vana e imposible, o cuando menos sumamente arriesgada[60].

La segunda línea de investigación –*histórico-sintética*– arranca de Schweitzer, que considera histórica la exposición del evangelio de Marcos sin atenuar sus incoherencias o contradicciones, situando a Jesús dentro del contexto del movimiento apocalíptico judío. Quienes han seguido esta línea de investigación han centrado su estudio en los hechos de Jesús *(ipsissima facta Jesu),* encuadrándolos en el contexto histórico, económico, político, social, religioso y cultural judíos de la época, para desde ahí reconstruir un relato plausible de su ministerio y consiguientemente describir el perfil histórico de su persona, ayudados de ciencias auxiliares de la exégesis como la crítica histórica, las ciencias sociales o la antropología cultural y dando un mayor grado de credibilidad histórica a los evangelios canónicos, como plataforma razonablemente válida para acceder al Jesús de la historia[61].

[60] En esta línea camina el *Jesus Seminar* y el mismo Crossan, que se mueven dentro de un gran escepticismo histórico hacia el Jesús de la historia y su mensaje. El porcentaje de dichos de los evangelios que pueden pertenecer al Jesús de la historia no supera, para estos autores, el 18% de todo lo puesto en boca de Jesús por los evangelistas. Pensemos que Crossan, por ejemplo, considera que en los relatos de la pasión no hay prácticamente ningún recuerdo histórico, siendo todos ellos un producto de la comunidad cristiana primitiva.

[61] E. P. Sanders es tal vez el mejor representante moderno de esta corriente.

Habría que hacer, sin embargo, un esfuerzo de síntesis y unir ambas líneas, ya que en modo alguno se opone lo analítico-literario a lo histórico-sinténtico, sino que más bien se complementan, como ha propugnado recientemente G. Segalla[62].

Fiabilidad histórica de los evangelios

Con relación a la fiabilidad histórica de los evangelios, los autores han pasado de aceptarlos como documentos históricos (etapa precrítica) a rechazarlos en bloque por reflejar más la ideología y fe de la comunidad primitiva que los auténticos dichos y hechos del Jesús de la historia. Sin embargo, en los últimos tiempos, los evangelios han recuperado cierto grado de credibilidad histórica y se consideran una plataforma válida para acceder al Jesús de la historia, aunque no lo suficientemente amplia como para poder escribir su biografía. Hay quien, como hemos visto, llega a considerarlos al mismo nivel de las obras biográficas de la antigüedad. Al colocar los hechos y dichos de Jesús en el contexto de la época, se muestra en muchos casos la coherencia histórica del relato evangélico que permite creer en la posibilidad de reconstruir desde el punto de vista histórico las coordenadas del ministerio terrestre de Jesús y dibujar, al menos, las grandes actitudes que caracterizaron su persona.

Aunque «hay que reconocer que los escritos del Nuevo Testamento no son relatos históricos en el sentido moderno de la palabra, sino profesiones de fe en el Mesías resucitado y que los sucesos de su vida terrestre se releen en

[62] Así opina G. Segalla, 'Un Gesù storico incerto e frammentato: guadagno o perdita per la fede', *Studia Patavina*, XLV (1998), pp. 3-19.

ellos a la luz de Pascua, esto no impide que un estudio minucioso, sin pretender encontrar las "palabras estrictamente auténticas" (*ipsissima verba*) de Jesús, suministra sólidos indicios de lo que fue su estilo de vida, sus actitudes, gestos y palabras; este estudio nos ayuda así a penetrar algo en su conciencia. Paradójicamente, la contribución más clara a la cristología de Jesús mismo proviene menos de las declaraciones formales de éste que de sus comportamientos»[63].

El Jesús de las grandes actitudes

Y es por aquí por donde creo que la investigación sobre Jesús puede encontrar una vía de salida al «callejón sin salida» en el que se encuentra. Más allá del retrato o perfil definido de su persona –que dependerá siempre del contexto en el que lo sitúe cada autor, del método con que lo aborde o de las fuentes que utilice– creo que estamos en condiciones de recuperar las grandes actitudes o comportamientos básicos del Jesús de la historia. Las líneas maestras de su estilo de vida y de su mensaje, que son proclamadas también por la comunidad primitiva, deben apuntar, a mi juicio, en mayor o menor grado, a sus comportamientos y actitudes básicas. Si la fórmula primitiva «Jesús es el Cristo» no es un mero invento de los primeros cristianos, para montar sobre ella la historia de un fraude, hemos de pensar que ellos –cuando anunciaban a Jesús muerto y resucitado– transmitían fielmente al menos el contorno de su figura, resaltando –con mayor

[63] Así se expresa L. Renwart, 'Portraits du Christ', en *Nouvelle Revue Théologique*, 118 (1996), p. 893, con ocasión de la obra de Romano Penna, *I Ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi*, Turín 1996.

o menor intensidad y según las nuevas y cambiantes circunstancias de sus comunidades–, los rasgos principales de su personalidad.

Este núcleo, común a los evangelios y al resto de los escritos del Nuevo Testamento cuando se refieren a Jesús, abarca, al menos, cuatro rasgos distintivos de su personalidad histórica: su libertad suprema, su proclamación de la igualdad entre los seres humanos, su apertura universal a todos, especialmente a los excluídos de la sociedad, y su amor solidario, como resultado de sentirse poseído por el Espíritu del Dios-amor a quien llama «Padre»[64].

El proyecto vital de este Jesús de la historia fue llevar a los hombres a la plenitud humana, lo que equivale en el lenguaje evangélico a hacerlos *hijos de Dios*. Colocando al hombre en el centro de atención, chocó frontalmente con el Templo y con la Ley, utilizados por los dirigentes para someter y no para liberar al pueblo. Por esto lo mataron.

Un Jesús que no se agota en una fórmula

Aunque apenas sabemos nada de Jesús de Nazaret por las fuentes no cristianas y lo que conocemos de Jesús por los evangelios está envuelto en el tamiz de la fe que les lleva a hablar de Jesu-Cristo, sin embargo creo que hoy estamos en grado de saber lo suficiente como para afirmar que Jesús fue a los ojos de sus contem-

[64] No hay espacio en este trabajo para fundamentar estas afirmaciones, que pueden ser objeto de otro trabajo; estas cuatro actitudes básicas de Jesús son las que los escritos neotestamentarios reclaman como características de su comunidad de seguidores. Cf. mi artículo 'Valores humanos para una comunidad cristiana', *Frontera*, 5, (1998), pp. 27-46, donde expongo que una comunidad cristiana tiene que estar impregnada por estos cuatro valores, que emanan de lo más hondo de la personalidad de Jesús de Nazaret.

poráneos «una personalidad fuera de lo común, cuya vida estuvo definida por una vocación excepcional» [65]. Si los evangelios narran acciones de Jesús como sanador, si la enseñanza del Reino se transmite especialmente en un numeroso conjunto de parábolas, si se nos han trasmitido en ellos abundantes controversias de Jesús con los dirigentes judíos, si se nos han conservado colecciones de *logia* o palabras de Jesús, enriquecidas, sin duda, por la comunidad cristiana primitiva con entera libertad, si numerosos textos dibujan un Jesús que se acerca a los pecadores y marginados de la sociedad, estamos convencidos de que este conjunto de tradiciones acerca de Jesús no se habrían plasmado por escrito y transmitido de no haber tenido como referente a un Jesús histórico que ejerció –en mayor o menor grado– de sanador, de maestro que hablaba del Reino en parábolas –género literario, por cierto, utilizado en exclusiva por Jesús en el Nuevo Testamento–, de polemista con los dirigentes judíos, de sabio que profiere dichos que condensan su enseñanza con autoridad y de liberador de los marginados y oprimidos.

Si podemos afirmar con los investigadores que la mayor parte de los títulos que se aplican a Jesús en los evangelios no provienen del Jesús de la historia, sino que son desarrollos cristológicos de la comunidad primitiva, dudamos seriamente de que esta proliferación de títulos haya surgido a partir de la nada, sin haber encontrado una base firme en el Jesús de la historia y sin que sus seguidores no hubiesen oteado en él *una especial apertura hacia lo divino,*

[65] Frase de M. Quesnell, *Jésus Christ. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, París 1994, cit. por L. Renwart, 'Jesus, le Christ de Dieu. Chronique de christologie', *Nouvelle Revue Théologique*, 117 (1995), p. 896.

que habría servido para dar pie a la explicitación intensiva posterior de los rasgos de su personalidad histórica.

Aunque no podamos escribir la vida de Jesús en detalle –y tal vez nunca podamos llegar a escribirla–, creo que en el actual estado de la investigación estamos en condiciones de afirmar que, si no el perfil definido de su personalidad, estamos en condiciones de recuperar los rasgos característicos de la misma y, a grandes trazos, su estilo totalmente peculiar de vida. Porque si algo ha quedado claro en este trabajo es que su perfil no se agota en la fórmula de turno del autor correspondiente. Tal vez ésta sea la mejor conclusión a la que podamos llegar. No sólo el Cristo de la fe, también el Jesús de la historia resulta difícil de enmarcar dentro de una determinada definición.

Al final de este recorrido para rescatar la imagen del Jesús de la historia, hemos de recordar también que «la fe en Cristo se encarna en la historia, pero no se agota con ella».

En los umbrales del siglo XXI, la figura de Jesús sigue teniendo mucho de un enigma que, tal vez, solamente se pueda descifrar si, a luz de la historia, sumamos la experiencia de la fe, para poder confesar con y como los primeros cristianos que «Jesús es el Cristo» y llamarlo «Jesucristo» [66].

[66] Bajo esta óptica está escrita la reciente obra de P. Grelot, *Jésus de Nazareth. Christ et Seigneur. Une lecture de l'évangile*, Vol. 1, Cerf – Novalis, París 1997, donde el autor reconstruye la figura de Jesús hombre con la más amplia apertura a su ser de Hijo de Dios. Grelot está convencido de que esta dimensión no puede ser puesta deliberadamente aparte para llegar a una pseudo-reconstrucción neutral: «Tratar de Jesús de Nazaret pretendiendo ajustarse a la pura historia "fáctica", dentro de una neutralidad pretendida que dejaría de lado el problema de la fe en Jesucristo, es optar implícitamente contra esta fe», p. 14.

El judío Jesús *

Benito Garzón

El nombre judío de Jesús

«Jesús es la forma griega habitual del nombre hebreo Josué. En la época de Jesús se pronunciaba Jeshúa». Con estas palabras comienza el segundo capítulo de su libro *Jesús en sus palabras y en su tiempo* el profesor de la Universidad de Jerusalén y especialista en historia y literatura del tiempo de Jesús, David Flusser, uno de los más eminentes investigadores judíos que, junto a Geza Vermes y Joseph Klausner, a quienes nos referiremos también en este artículo, han realizado estudios serios y documentados acerca del judaísmo de Jesús.

Jeshúa, o más exactamente Yeshúa, (Neh 8,17) –Yéshu en su probable pronunciación galilea– significa 'Dios salva' y era un nombre muy usual entre los judíos contemporáneos de Jesús. Así se llamaba también el discípulo y sucesor de Moshé-Moisés que dirigió el retorno de los israelitas tras su liberación de la esclavitud en Egipto, a la tierra de los patriarcas. Jesús era un nombre tan corriente en la época del Segundo Templo, que el historiador Flavio Josefo menciona hasta veinte personas distintas

* Los pasajes citados de la Biblia están tomados de la *Sagrada Biblia*, Cantera-Iglesias, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1975.

llamadas así. No ha de extrañar que en aquellos años difíciles de la ocupación romana, muchos padres expresaran su confianza en una pronta liberación del pueblo de Israel, dando a sus hijos un nombre tan cargado de esperanza en la salvación divina. Así lo hicieron los padres de Yéshu-Jesús. Ellos se llamaban Yoséf-José y Miryám-María, nombres también judíos de raíz bíblica. El primero había sido dado al undécimo hijo del patriarca Yaacób-Jacob (Gn 30,24) y el segundo, a la hermana de Moisés (Nm 26,59). Yaacób se llamaba también un hermano de Jesús, Santiago, probable pronunciación popular de Sant Yacob. Otros tres hermanos de Jesús llevaban igualmente nombres judíos como Yoséf, Yehudá y Shimón. Así lo afirma Marcos (6,3) refiriéndose a la reacción de los que asistieron al discurso pronunciado por Jesús en Nazaret, cuando escribe: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón ? ¿Y no están sus hermanas aquí con nosotros?». Los nombres de dichas hermanas de Jesús no figuran en los evangelios.

Por supuesto, no basta con el nombre auténticamente judío de Jesús para resaltar su carácter judaico. Para mejor describirlo, es necesario referirse también al ambiente religioso y sociopolítico en que se desarrolló su existencia terrenal así como las enseñanzas tradicionales que recibió. Constantemente se refiere Jesús a dichas enseñanzas en su predicación. Sus palabras, situadas bajo la luz de la realidad del entorno judío en que brotaron, despiertan ecos de lejanas sabidurías. Sin duda alguna, el judaísmo es el telón de fondo que encuadra el mensaje de Jesús. Por lo tanto, para captar el sentido auténtico de sus parábolas y enseñanzas, es necesario tener como referencia casi constante la Torá –escrita y oral– en la que se

nutren, y cuyo conocimiento y práctica conformaban la vida judía de aquel tiempo en la tierra de Israel.

Su filiación judía

Empecemos por la filiación de Jesús, que tanto Mateo (1,2-16) como Lucas (3,23-28) hacen remontar hasta David, el rey de Israel. Según ambas versiones, es José, el padre putativo, quien desciende de la estirpe real y no María. El nacimiento virginal al que se refieren los evangelios de Mateo (1,18-25) y Lucas (1,26-34) y que supone la no participación de José en la concepción, no parece plantear ningún problema a sus redactores, aunque implica necesariamente la ausencia de vínculo que una a Jesús con José, quien está precisamente considerado como el último eslabón de la cadena genealógica del rey David.

En cuanto a las circunstancias del nacimiento del niño Jesús, también coexisten en los evangelios dos versiones distintas, aunque ambas coinciden en situar el acontecimiento en Bet Léjem-Belén, ubicación que corresponde a la de la familia del rey David (1 Sm 16,4-13). No obstante, según Lucas (2,1-6), es el censo decretado por el emperador Augusto lo que obliga a José a desplazarse a Belén de donde era oriunda su familia, para empadronarse allí. Y lo hace llevándose a María: «Se dio el caso de que en aquellos días salió un edicto de César Augusto, para que se empadronara todo el orbe [...] Todos se encaminaban para empadronarse cada cual a su ciudad. También José subió desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David que se llama Belén, por ser él de la casa y linaje de David, para hacerse empadronar con María su esposa que es-

taba encinta; y se dio el caso de que, cuando estaban ellos allí, se le cumplió el tiempo de dar a luz [...]».

Pero según Mateo (2,1-23), la familia de José residía en Belén, huyó a Egipto y sólo después de la muerte de Herodes «[...] marchó al distrito de Galilea y cuando llegó, se estableció en una ciudad llamada Nazaret [...]». Y el texto concluye curiosamente así: «[...] para que se cumpliera lo que dijeron los profetas: "*Se llamará Nazareno*"».

Se trata probablemente de una alusión al nacimiento de Sansón, el heroico hijo de la esposa de Manóaj a quien Dios manda anunciar: «Pues he aquí que concebirás y parirás un hijo, sobre cuya cabeza no pasará navaja, pues el niño será *nazareo* de Elohim desde el seno materno y él comenzará a salvar a Israel de manos de los filisteos» (Jue 13,5).

Claro está que *Nazareno*, 'oriundo o habitante de Nazaret', y *nazareo*, en hebreo «nazir», no es lo mismo, ya que este último término sirve para designar a los seres consagrados a Dios, según las prescripciones contenidas en el libro de Números (6,1-21). A menos que se trate simplemente de un error de traducción. Si no es así, tendríamos que demostrar que Jesús cumplió con las leyes del nazireato, lo cual no se puede fundamentar en el texto de los evangelios.

Juan sin embargo no menciona ni el nacimiento de Jesús en Belén ni su pertenencia a la estirpe davídica, extremos ambos forzosamente unidos en los otros dos evangelistas más arriba mencionados, a pesar de sus diferencias.

Su familia judía

Pero adentrémonos ahora en la vida de Jesús, siempre con los evangelios en la mano.

Como cualquier judío, el niño Jesús es circuncidado a los ocho días de su nacimiento (Lc 2,21), entrando, por medio de la circuncisión, en el pacto que Dios hizo con su pueblo Israel. Así lo recuerda el calendario religioso católico que fija como «Día de la Circuncisión del Señor», el día primero del mes de Enero, es decir, al octavo día de su nacimiento, en fecha que los evangelios no precisan. Es probable que el «Día de la Natividad del Señor» haya sido decidido posteriormente por la tradición cristiana para hacer coincidir el nacimiento de Jesús con la fiesta romana del sol naciente. Los paganos la celebraban en honor al sol que adoraban, el día veinticinco del mes de Diciembre, es decir, tres días después del solsticio de invierno, cuando se empezaban a acortar las noches y la luz solar parecía renacer venciendo a las tinieblas.

Es evidente que los evangelios no pretenden presentarnos una biografía completa de Jesús. Quizás por eso se muestran tan parcos en todo cuanto se refiere a los primeros treinta años de su vida. No obstante, algunos pasajes que describen la vida de Jesús como judío y el ambiente en que transcurrió, están perfectamente claros, y nos permiten describirla con alguna certeza, incluso a partir de los relativamente escasos datos que se nos proporcionan al respecto.

Baste con recordar que, como toda madre judía, Miryam-María se somete al rito de la purificación a los cuarenta días del nacimiento de su bebé, fecha que también recuerda el calendario religioso cristiano, celebrando cada año, el «Día de la Presentación», el 2 de Febrero, es decir, cuarenta días exactamente después de Navidad, fecha supuesta del nacimiento.

Así lo relata Lucas (2,22-24): «Y cuando se

les cumplió el tiempo de la purificación, según la Ley de Moisés, lo subieron a Jerusalén para presentarlo al Señor, tal como está escrito en la Ley del Señor: "Todo primer parto varón será consagrado al Señor" [Lv 12,8], y para ofrecer un sacrificio según lo dicho en la Ley del Señor: "un par de tórtolas o dos pichones"».

En cuanto al ambiente familiar de Jesús, éste está impregnado de religiosidad y marcado por el cumplimiento de los preceptos de la ley de Israel: «Sus padres iban todos los años a Jerusalén por la fiesta de la pascua» (Lc 2,41).

Ellos también velan por dar a su hijo una educación judía de la que Jesús, precozmente, hace gala: «Y cuando tuvo doce años, al subir ellos conforme a la costumbre de la fiesta, y después de acabar los días, según se volvían, el niño Jesús se quedó en Jerusalén [...] Después de tres días lo encontraron en el templo, sentado en medio de los maestros, escuchándolos y preguntándoles, y todos los que lo oían estaban asombrados de su inteligencia y sus respuestas» (Lc 2,42-47).

Más tarde volvemos a encontrar a Jesús en el sagrado Templo de Jerusalén donde se enfrenta a los «mercaderes», vendedores de ganado para las ofrendas y cambistas que proporcionan la moneda local a los peregrinos (Mc 1,15-17; Mt 21,12-13; Lc 19,45) y donde también enseña «todos los días» como especifica Mateo (21,23). Y es que en aquella primera ocasión en que se aparta de su familia para permanecer en el Templo mientras ésta le busca desesperadamente por todo Jerusalén, Jesús ya contesta con absoluta resolución «[...] ¿Y por qué me buscabais? ¿No sabíais que tengo que estar en la casa de mi Padre?» (Lc 2,49).

Su vida judía

Como cualquier judío practicante, Jesús se identifica con una vestimenta (Mt 9,20; Lc 8,44; Mc 6,56), cuyos cuatro bordes llevan fijadas unas «sisiyot», flecos u orlas («kraspeda» en griego), cumpliendo así escrupulosamente uno de los seiscientos trece mandamientos de la enseñanza divina revelada por medio de Moisés al pueblo de Israel: «[...] habló a Moisés diciendo: "Habla a los hijos de Israel y diles que se hagan flecos en los vuelos de sus vestidos y que se pongan un cordón de púrpura violeta en el fleco del vuelo"» (Nm 15, 37-38).

Jesús paga además la contribución anual que todo judío mayor de veinte años, debe aportar al Templo de Jerusalén según el precepto bíblico: «Un *beqa*, por cabeza, o sea medio siclo, del siclo del Santuario, para todo hombre comprendido en el censo desde veinte años para arriba [...]» (Éx 38,26).

Así consta en el famoso pasaje de la didracma, el medio siclo, valor de dos ovejas, que Jesús paga en Kefar Naium-Cafarnaún, a los recaudadores del Templo (Mt 17,24-27).

También frecuenta Jesús las sinagogas. Dos de ellas se mencionan explícitamente. La primera en la citada localidad de Cafarnaún: «Y entraron en Cafarnaún. Y enseguida, el sábado, yendo a la sinagoga, enseñaba» (Mc 1,21); «[...] y estaban pasmados de sus enseñanzas», añade Lucas (4,31).

La segunda sinagoga mencionada en los evangelios es la de Nazaret. Allí Jesús toma parte activa en el acto litúrgico, leyendo la «Haftará», la parte profética de la lectura bíblica que corresponde a cada sábado, completando la lectura del texto de Isaías 61 con un co-

mentario personal: «Y llegó a Nazaret, donde se había criado, y según su costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado, y se levantó a leer. Se le entregó el volumen del profeta Isaías, y al desplegar el volumen, encontró el pasaje donde estaba escrito: "El Espíritu del Señor sobre mí" [...] Y todos asentían y estaban sorprendidos de las palabras de gracia que salían de sus labios [...]» (Lc 4,16-22).

Sin embargo, hemos de añadir, parafraseando al mismo Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,24), que nadie es profeta en su tierra. Jesús se considera dolorosamente incomprendido, no sólo por sus conciudadanos, sino también por su propia familia: «Pues ni sus hermanos creían en él» (Juan 7,5). Algo que Marcos (3,21) parece querer explicar así: «Y cuando lo oyeron, sus parientes fueron a apoderarse de él, pues decían "Se ha trastornado"».

Quizás desilusionado por tanto rechazo, Jesús prefiere vivir errante en la orilla nordeste del lago galileo de Kinnéret-Genezaret, alejándose así definitivamente de su familia.

Cuando en las bodas que se celebraban en Caná su madre le ruega que proporcione vino a los invitados, Jesús replica no sin cierta brusquedad: «[...] ¿qué tengo yo contigo, mujer?» (Juan 2,4).

También tiene una extraña reacción de rechazo cuando su madre y sus hermanos vienen a verle: «Uno le dijo: "Mira, tu madre y tus hermanos están fuera, queriendo hablar contigo". El respondió: "¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?". Y extendiendo su mano hacia sus discípulos dijo: "Ahí tenéis a mi madre y a mis hermanos"» (Mt 12,47-49).

Quizás todo se explique por una firme convicción personal nacida de su propia experiencia de desarraigo y que Jesús expresa así claramente, al menos en tres ocasiones. En la primera, afirma: «Y él les dijo: "Os digo de verdad que no hay nadie que haya dejado casa o mujer o hermanos o padres o hijos por causa del Reino de Dios, que no reciba mucho más en el tiempo presente y en el mundo futuro, vida eterna"» (Lc 18,29-30).

En la segunda ocasión se muestra aún más inflexible, si cabe: «Y dijo a otro: "Sígueme". Pero él dijo: "Señor, permíteme primero ir a enterrar a mi padre". Pero le dijo: "Deja a los muertos enterrar a sus muertos, y tú marcha a anunciar el Reino de Dios". Dijo también otro: "Te seguiré, Señor, pero primero permíteme despedirme de los de mi casa". Pero Jesús dijo: "Nadie que ha puesto su mano en el arado y mira a lo de atrás es apto para el Reino de Dios"» (Lc 9,59-62).

Citaremos aún una ocasión más, en la que Jesús muestra su rechazo absoluto de los lazos de parentesco, probablemente movido por la tensión vivida en el seno de su propia familia: «Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre y a su madre, a [su] mujer y a [sus] hijos, a [sus] hermanos y hermanas y, más aún, incluso a su vida, no puede ser discípulo mío».

Sólo después de la crucifixión volverán a aparecer su madre y sus hermanos: «Entonces se volvieron a Jerusalén, desde el monte llamado de los Olivos que está cerca de Jerusalén distante una jornada de sábado, y cuando entraron, subieron a la habitación de arriba donde residían Pedro y Juan [...] Todos éstos, con un mismo espíritu se dedicaban asiduamente al rezo, con algunas mujeres y María la madre de Jesús y los hermanos de éste» (Hech 1,12-14).

En cuanto a José, probablemente muere cuando Jesús es aún muy joven, mucho antes de cumplir sus treinta años.

Sus amigos judíos

Lejos ya de su familia, Jesús halló refugio en el afecto de amigos, judíos como él, que le dan amistad y hospitalidad. Son simples pescadores, como Simón y Andrés o como otros dos hermanos, Santiago el de Zebedeo y Juan, su hermano (Mt 4,18-22).

Judíos son también sus seguidores y sus discípulos predilectos, a los que nombra apóstoles: «Los nombres de los doce apóstoles son éstos: Primero Simón (que se llamaba Pedro), y su hermano Andrés, y Santiago el de Zebedeo y su hermano Juan; Felipe y Bartolomé, Tomás y Mateo, el publicano, Santiago el de Alfeo y Tadeo, Simón el Cananeo y Judas el Iscariote» (Mateo 10, 2-4).

Tras la muerte de Jesús, ellos siguen fielmente el ejemplo de su maestro, frecuentando, como él, el Templo de Jerusalén cada día: «Y estaban continuamente en el templo bendiciendo a Dios» (Lc 24,53); «Cada día asistiendo asiduamente al culto en el templo con un mismo espíritu [...]» (Hech 2,46).

Nos consta que uno de ellos, Pablo, se purifica ritualmente, aportando incluso la preceptiva ofrenda al Templo: «Entonces Pablo, llevándose a aquellos hombres, al día siguiente entró en el templo después de purificarse con ellos, para anunciar el plazo de los días de la purificación hasta que se ofreciera la oblación por cada uno de ellos» (Hech 21,26).

En cuanto a los destinatarios de su mensaje, Jesús pretende que sean sus hermanos, los judíos, exclusivamente. Así lo ordena a los doce apóstoles: «A estos doce envió Jesús después de darles instrucciones diciendo: "No vayáis hacia los gentiles, ni entréis en ciudad de samaritanos, sino id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel"» (Mt 10, 5-6).

Es tan exclusiva su dedicación a los judíos, que Jesús tenía por norma no curar a gentiles. Sólo lo hace dos veces, y, en uno de los casos, el de la mujer siro-fenicia que le pide atender a su hija, con reticencias y después de haberse negado a ello rotundamente: «Él respondió así: "No fui enviado más que a las ovejas pérdidas de la casa de Israel". Pero ella, acercándose, se postró ante él diciendo: "¡Señor, ayúdame!". Él respondió así: "No está bien quitar el pan de los hijos y tirarlo a los perros"» (Mt, 24-26).

Su religiosidad judía

A nadie le puede extrañar que el judío Jesús intentara cumplir los mandamientos de la Tórá, como uno más entre sus correligionarios. Sus hechos y sus palabras relatados en los evangelios confirman sus constantes referencias a la Ley que consideraba inamovible y absolutamente inalterable: «No penséis que vine a destruir la ley ni los profetas; no vine a destruir sino a cumplir. Pues os digo de verdad: Mientras no desaparezcan el cielo y la tierra, no desaparecerá ni una yota, ni un trazo [de una letra] de la ley hasta que se realice todo. Por tanto, el que quebrante uno de estos mandamientos mínimos, y enseñe así a los hombres, será llamado mínimo en el reino de los cielos; pero el que [los] practique y enseñe, ése será llamado grande en el reino de los cielos» (Mt 5,17-19).

Y no se trata aquí todavía de los grandes principios morales contenidos en la Ley de Moisés y en los que nos detendremos más adelante, sino de detalles, casi minucias rituales a los que Jesús atribuía la máxima importancia. Así queda patente su reverencia por la Torá en las instrucciones que da al leproso sanado para que cumpla con un precepto ritual ordenado en este caso en el libro del Levítico (14, 2-4): «Ésta será la ley referente al leproso el día en que haya de purificarse: será llevado al sacerdote, y el sacerdote saldrá fuera del campamento y lo examinará y, si resulta que se ha curado la llaga de la lepra, el sacerdote ordenará que se tomen para aquel que ha de ser purificado, dos pájaros vivos, puros, un leñito de cedro, púrpura escarlata y un hisopo». Recordando la letra de este precepto divino, Jesús instruye al leproso: «Y le dice: «Mira, no digas nada a nadie, pero vete, muéstrate al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que ordenó Moisés [...]» (Mc 1,44). La misma norma se recuerda en Mateo (8,4) y en Lucas (5, 14).

Otro hecho importante de la vida judía de Jesús que, por obvio, no debería ser necesario recordar, es su bautismo. A la edad de treinta años, Jesús se hace bautizar por Yojanán-Juan, en el río Jordán: «Entonces Jesús llegó de Galilea al Jordán, [y se presentó] a Juan para hacerse bautizar por él» (Mt 3,12).

No se trata aquí de la conversión de un gentil al judaísmo de la Torá, ni de ninguna conversión de Jesús a otra religión, sino sencillamente, de la afirmación, una vez más, de su judaísmo, en el sentido más estricto. El baño ritual por inmersión total del cuerpo –pues no se trataba entonces de una simple aspersión simbólica de agua sobre la cabeza– es un rito llamado en lengua hebrea «tebilá» y que aún

practican hoy los devotos judíos de estricta observancia.

¿Cómo no recordar aquí que uno de los últimos actos de Jesús junto a sus apóstoles, es la celebración de una de las fiestas más solemnes del calendario religioso judío: el Pésaj? De esta palabra hebrea traducida al arameo, lengua vernácula de los tiempos de Jesús, por «Pasja», deriva el vocablo «Pascua». Jesús y los apóstoles se reúnen para celebrar la cena en el curso de la cual se relatan y comentan los distintos episodios de la esclavitud del pueblo judío en Egipto y de su milagrosa liberación, contadas en el libro del Éxodo: «El primer día de los Ázimos, los discípulos se acercaron a Jesús para decirle: "¿Dónde quieres que te hagamos los preparativos para comer el cordero pascual?". Él dijo: "Id a la ciudad a [casa de] Fulano y decidle: 'El Maestro dice: "Mi momento está cerca, voy a celebrar en tu casa la Pascua con mis discípulos"'". Los discípulos hicieron como les había ordenado Jesús y prepararon la Pascua. Llegado el atardecer, se sentó a la mesa con los Doce» (Mt 26,17-20). Los versículos siguientes (26-30) nos muestran a Jesús bendiciendo el pan sin levadura, así como el vino, y compartiéndolos con sus discípulos, concluyendo la celebración con los himnos del «Halél».

En esta cena pascual prescrita en la Biblia y que el pueblo judío sigue celebrando hasta hoy en sus hogares, al comienzo de cada primavera, se sitúa el origen del sacramento cristiano de la eucaristía.

Su actitud ante la ley judía

La religión de Jesús y su relación con la ley judía han quedado, a mi entender, perfecta-

mente descritas en el estudio exhaustivo que les dedicó un erudito judío mundialmente famoso, Geza Vermes, profesor emérito de estudios judaicos de la Universidad de Oxford, en su trilogía de obligada lectura para quien desee conocer este interesante aspecto de la vida del judío Jesús[1].

El profesor Vermes, basándose principalmente en la lectura de los evangelios, llamados sinópticos, Marcos, Mateo y Lucas, demuestra en el tercer título de dicha trilogía, que Jesús manifestó siempre el más profundo respeto por la ley del pueblo al que perteneció, el antiguo pueblo de Israel. Geza Vermes cita diversos pasajes de los evangelios, proponiendo, para cada uno de ellos, una nueva lectura y una nueva comprensión, desprovistas de prejuicios teológicos.

Se refiere en particular a las curaciones que Jesús practicó en sábado, infringiendo presuntamente el reposo absoluto prescrito en el Decálogo, para este día sagrado: «Recuerda el día de sábado para santificarlo [...] no harás ninguna faena, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu sirviente, ni tu criada, ni tu ganado, ni tu huésped que está dentro de tus puertas [...]» (Éx 20,8-11).

Según Geza Vermes, no se puede deducir de los relatos evangélicos que dichas curaciones hayan implicado ninguna infracción, ya que, para efectuarlas, Jesús solamente hace uso de su palabra: «Y dijo al hombre que tenía la mano seca: "Levántate y ponte en medio". Se

[1] G. Vermes, *Jesús el judío: los evangelios leídos por un historiado*, Muchnik, Barcelona 1994; *Jesus and the World of Judaism*, SCM, Londres 1982; *La relación de Jesús el judío*, Anaya - Mario Muchnik, Madrid 1996.

levantó y se puso. Jesús les dijo: "Os pregunto si se puede hacer bien o hacer mal en sábado, salvar una vida o destruirla". Y, lanzándoles a todos una mirada, le dijo: "Estira tu mano". Él lo hizo y su mano quedó restablecida» (Lc 6,6-10).

En el caso de la mujer encorvada, Jesús recurre a la imposición de manos, que tampoco implica, por supuesto, ruptura del descanso sabático: «Estaba enseñando en una sinagoga un sábado. Y resulta que una mujer que hacía dieciocho años tenía una enfermedad causada por un espíritu, estaba encorvada y no podía ponerse derecha del todo. Jesús al verla la llamó y le dijo: "Mujer, quedas libre de tu enfermedad". Puso las manos sobre ella y al instante se enderezó; y glorificaba a Dios» (Lc 13,10-13).

En ambas circunstancias, comenta Geza Vermes, la actitud de Jesús es conforme a la enseñanza tradicional del judaísmo, que antepone la vida al respeto del reposo sabático. «El Sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado», leemos en el Talmud de Babilonia, tratado Yomá, página 85b. Esta idea, corriente entre los sabios tanaítas judíos, la cita también Marcos (2,27) poniendo estas palabras en boca de Jesús: «Y les decía: "El sábado se instituyó por causa del hombre y no el hombre por causa del sábado"».

Aunque los tanaítas, para evitar cualquier sospecha de estar tergiversando la palabra de Dios, solían añadir una justificación exegética. Interpretaban el versículo del libro del Éxodo (31,14), en estos términos: «Respetarás el sábado, pues es sagrado *para ti*», significa que el sábado te es entregado a ti y no tú al sábado.

No obstante, un judío conocedor de los matices de la ley, tendría derecho a preguntar,

refiriéndose a las citadas curaciones, si realmente era necesario realizarlas en sábado, ya que las enfermedades descritas no implicaban peligro alguno para la vida de los pacientes.

Por otra parte no podemos olvidar que la curación del ciego relatada en el evangelio de Juan (9,1-16) implica el hecho de amasar el barro, que es uno de los trabajos prohibidos durante el descanso sabático, como se lo recuerdan a Jesús algunos de los asistentes: «[...] Ese hombre no viene de Dios porque no guarda el descanso del sábado».

El episodio de los discípulos que arrancan espigas y las desgranan en sábado, para calmar el hambre, está citado en los tres evangelios sinópticos (Mc 2,23-28; Mt 12,1-8; Lc 6,1-5). Recordémoslo brevemente: «En aquella ocasión, fue Jesús caminando un sábado por los sembrados. Sus discípulos sintieron hambre y empezaron a arrancar espigas y a comer» (Mt 12,1).

Nótese, comenta Vermes, que Jesús no arranca espigas. Son los discípulos –y no Jesús– quienes lo hacen, pero para comer, como lo aclara Jesús a sus críticos, en el mismo texto. A menos que el debate estuviese centrado en la forma de desgranar las espigas «con las manos», como sugiere Lucas, y no simplemente con los dedos. Según el Talmud, la diferencia es sencilla: Desgranar con las manos es necesario para desgranar grandes cantidades de espigas, mientras que, para unas pocas espigas, basta mondarlas con los dedos, y eso equivale simplemente a pelar una fruta para comerla. Por su educación en el respeto de la Torá, tanto los fariseos como Jesús, estaban seguramente muy acostumbrados a fijarse en esos detalles aparentemente nimios.

Lo mismo se puede afirmar del respeto de Jesús a las leyes dietéticas y alimentarias de la Torá, contenidas principalmente en el capítulo 11 del libro del Levítico y en sus comentarios. Se ha intentado enarbolar un texto de Mateo (15,10-11) para afirmar lo contrario. El texto, que se suele citar, intencionadamente separado de su contexto, dice así: «Y convocando a la gente les dijo: "Oíd y entended. No contamina al hombre lo que entra en la boca, sino lo que sale de la boca; eso contamina al hombre"».

Para restablecer la verdad de los hechos y el sentido exacto de la respuesta de Jesús, es preciso leer todo el texto a la manera judía, es decir, fijándose bien en el contexto, sin perder detalle. Intentémoslo. Al comienzo de este mismo capítulo 15 de Mateo, leemos: «Entonces unos fariseos y escribas [venidos] de Jerusalén, se acercan a Jesús diciendo: "¿Por qué tus discípulos quebrantan la tradición de los antepasados? Pues no se lavan las manos cuando comen"» (15,1-2).

Está claro que la discusión gira en torno a la costumbre, tradicional entre los judíos, de lavarse las manos antes de comer para transformar un gesto que compartimos con los animales en un acto de consagración a Dios, tanto de los alimentos como de los comensales, alrededor de una mesa que el Talmud compara con un altar, en ese templo que ha de ser cada hogar judío. Una costumbre no es un deber religioso. Y en eso estriba el meollo de la discusión que Jesús para en seco, con una fórmula lapidaria que sólo arbitrariamente se puede interpretar en el sentido de que autoriza el consumo de todos los alimentos prohibidos por la Ley revelada a su pueblo, como lo sugiere Marcos (7,19): «Declaraba puros todos los alimentos».

A menos que Marcos nos quiera decir que Jesús declaró puros todos los alimentos *permitidos* que fueran consumidos sin el acostumbrado lavado de manos. Y no se trata de «rizar el rizo». Sólo hay que prestar atención a las propias palabras de Jesús al final del mismo texto de Mateo (15,20) al que nos estamos refiriendo: «Eso es lo que contamina al hombre. En cambio el comer con (las manos) sin lavar no contamina al hombre».

Si no entendernos estas palabras exactamente como Jesús las dijo, ¿qué explicación se podría dar a esta vehemente reacción de Pedro ante la voz que le propone consumir alimentos impuros?: «Contempló el cielo abierto y que bajaba un recipiente como un gran lienzo, depositado sobre la tierra por los cuatro extremos, en el que había toda clase de cuadrúpedos, reptiles de la tierra y pájaros del cielo, y una voz le dijo: "¡Levántate, Pedro, mata y come". Pero Pedro dijo: "De ningún modo, Señor, porque jamás comí nada profano e impuro"» (Hech 10,11-14).

Su fe judía

De la calidad de su inquebrantable fe en el Dios de Israel, Jesús da pruebas en todo momento. Sólo a Él se dirige incluso en los últimos instantes de su vida, rezándole: «Padre mío, si es posible, pase lejos de mi este cáliz; sólo que no como yo quiero sino como [quieres] tú» (Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42).

Cuando, abandonado ya por todos sus discípulos, Jesús va a entregar su alma a Dios, aún tiene fuerzas para dirigirse a Él (Lc 23,46) con las mismas palabras que emplea cualquier judío en los postreros instantes de su vida, tomadas del Salmo 31, versículo 6: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu».

«Y hacia la hora nona, clamó Jesús con gran voz: "Elí, Elí, lema sebaqtani"», primeras palabras del salmo 22 con las que antes de expirar se dirige de nuevo a Dios pregutándole «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado».

Pero volvamos por un momento a las enseñanzas de Jesús, que más que ningún otro aspecto de su vida dan testimonio de su fe en el Dios de Israel y de su arraigo en la Ley. En ellas se inspira para enseñar no sólo los mandamientos rituales, como ya hemos visto, sino también, como lo veremos ahora, para predicar los más altos principios morales y religiosos contenidos en la Torá. Jesús concebía la Torá como cualquier judío la considera: una realidad ético-religiosa. Ambos términos son, para él, inseparables y están indisolublemente ligados entre sí. Jesús destaca precisamente esa relación entre la religión y la moral. Pero, al hacerlo, no está efectuando ninguna revolución en la mente de quienes lo escuchan porque ellos ya lo tienen perfectamente asumido. No habían sido inútiles tantos siglos de educación conforme a la Torá, ni ineficaces las constantes diatribas, a veces incendiarias, de los profetas de Israel contra la mojigatería y la hipocresía de algunos autotitulados religiosos, o contra los pastores que traicionan al rebaño que en ellos confía.

Isaías (1,19-23) se había atrevido a denunciar la inmoralidad escondida tras la beatería. Como había osado gritar (58,1-12) «No ayunéis», a los malvados que se mortificaban públicamente, y denunciar sin paliativos (2,7-21) los abusos de los poderosos.

Amós, había enseñado a Israel (1,3-8) a pu-

rificar la religión, orientándola por cauces éticos, sin encerrarla en el formalismo de algunos cultos.

Malaquías (1,6-10) había acusado de ignominia a algunos sacerdotes, exclamando en pleno Templo de Jerusalén: «¡Oh quién además, entre vosotros, cerrará las puertas para que no encendierais mi altar en vano!».

Ezequiel habla clamado contra los líderes corruptos: «¡Ay de los pastores de Israel que se han apacentado a sí mismos!» (34,2).

La lista de las coincidencias de las enseñanzas proféticas con ciertas actitudes posteriores de Jesús sería interminable. Como también lo sería el paralelismo entre muchas parábolas y enseñanzas de Jesús, que ya eran corrientes en las academias talmúdicas. Citarlas una a una y recordar su fuente en la tradición judía rebasaría los límites de este artículo. Baste con remitir al lector interesado a tres obras maestras: La primera, voluminosa pero muy bien documentada, de Joseph Bonsirven S.I., titulada *Textes rabbiniques des deux premiers siecles chrétiens*[2]. La segunda, magistral, es un trabajo de Hermann Strack y Paul Billerbeck, titulado *Comentario al Nuevo Testamento desde el Talmud y el Midras*[3]. La tercera y última, original por su enfoque histórico, es la del ya citado profesor de la Universidad de Jerusalén, Joseph Klausner, titulada *Jesús de Nazaret: su vida, su época, sus enseñanzas*[4].

[2] Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1955.

[3] *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* Múnich 1965.

[4] Paidós, Barcelona 1991.

Su moral judía

Sin citarlas detalladamente, podríamos destacar la correspondencia entre los grandes principios morales que Jesús defiende en sus mensajes y los fundamentos de la fe judía, que fue la suya.

Así, no duda en afirmar (Mc 10,17; Mt 19,22, Lc 18,18) el carácter ético y social del Decálogo, citando el libro del Éxodo (20,1-17), casi textualmente según Marcos: «Y cuando salía para [ponerse en] camino, corrió uno a ponérsele de rodillas y le preguntó "Maestro bueno, ¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?" [...] Jesús le dijo: [...] "Sabes los mandamientos: No mates, no cometas adulterio, no digas falso testimonio, no defraudes, honra a tu padre y a tu madre"».

Y no es que Jesús haga aquí abstracción de los cuatro primeros mandamientos del Decálogo, que conciernen a los deberes del hombre con Dios, al citar solamente aquellos que rigen la conducta del hombre con el prójimo. Sencillamente está expresando la misma idea que los sabios Hilél y Akibá, a saber, que el amor al prójimo es un principio fundamental de la Torá.

Sorprende, sin embargo, la segunda parte de esta doble afirmación de Jesús: «Oísteis que se dijo: "Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo"». En cuanto al odio a quien nos odia o nos aborrece –así es como Flusser entiende la palabra griega que se suele traducir por «enemigo»– que Jesús atribuye a una remota enseñanza oída en alguna parte, no nos ha sido posible descubrir la fuente del supuesto precepto de odiar al enemigo, ni en la Torá ni en toda la extensa literatura rabínica.

Puede que Jesús aludiera, al hablar del deber de odiar al enemigo, a alguna doctrina ajena al judaísmo, pues en la Torá se prescribe salvaguardar la vida e incluso la hacienda (Éx 23,5) de quien nos aborrece o se declara nuestro enemigo pero sin agredirnos. Resulta extraño, no obstante, que en ciertas reacciones incomprensibles de Jesús no se manifieste precisamente ese amor al enemigo que él mismo preconiza en el citado texto: «Pero a aquellos enemigos míos que no quisieron que yo reinara sobre ellos, traedlos aquí y degolladlos en mi presencia» (Lc 19,27).

Algo parecido, aunque no tan flagrante, ocurre cuando Jesús, recordando el «no odiarás a tu hermano en tu corazón», precepto que figura en el libro del Levítico (19,17). Jesús añade con una exageración que sólo se entendería por razones didácticas, la descripción del castigo que no figura en el original: «Pero yo os digo: "Todo el que se encolerice contra su hermano, será reo de condenación. Y el que llame a su hermano '¡estúpido!', será reo ante el Sanedrín; y el que lo llame 'necio', será reo de la gehena de fuego"» (Mt 5,12).

Pero al tratarse del deber de amar a Dios y al prójimo, tornados respectivamente del Deuteronomio (6,5) (*«Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con tu alma [...]»*) y del Levítico (19,18) (*«Amarás a tu prójimo como a ti mismo»*), la coincidencia con las enseñanzas bíblicas que recibió, se manifiesta de nuevo. Jesús (Mt 22,37-40; Mc 12, 29-31; Lc 10,26-28) reitera ese deber de amor con las mismas palabras de la Torá que no podían sonar como nuevas, ni en sus propios oídos ni en los de sus oyentes. Por cierto, que en el texto de Marcos (12,28-29), Jesús fundamenta ese doble deber de amor en la unidad absoluta e inigualable de

Dios citando textualmente la proclamación hecha por Moisés (Dt 6,4-5) y reafirmando así el principio esencial del monoteísmo judío: «Y acercándose uno de los escribas que les había oído discutir, viendo que les había respondido bien, le preguntó: "¿Cuál es el primer mandamiento de todos?". Jesús respondió: "El primero es: 'Escucha, Israel: el Señor nuestro Dios, el Señor es uno'"».

Ese deber de amor al prójimo, Jesús lo extiende al extranjero, al inmigrante, reafirmando así las enseñanzas del Pentateuco, la Torá de Israel, que reitera este mandamiento treinta y seis veces, es decir, más que ningún otro precepto.

Conclusión

Con toda humildad, hemos de asumir, como afirma Flusser, que Nietzche ya tenía razón al escribir: «Todos los intentos que conozco de reconstruir a base de los evangelios la historia de un alma dan prueba, a mi parecer, de una ligereza psicológica digna de desprecio». No es precisamente lo que se ha pretendido hacer en este breve artículo, ya que sólo Dios puede sondear los corazones, «porque Dios no ve como los hombres, que ven la apariencia. El Señor ve el corazón» (1 Sm 16,7).

Pero hasta donde nuestra vista puede alcanzar y nuestro leal y desprejuiciado entendimiento penetrar, es correcto afirmar que Jesús nació, vivió y murió como judío.

¿Quién es el «Jesús liberador» que buscamos?

Ivone Gebara

América Latina, continente de grandes riquezas y mayores contradicciones, vive este final de milenio inundada por mensajes de las más diferentes procedencias que anuncian los caminos salvíficos de *Jesús liberador*.

El discurso sobre Jesús liberador dejó ya de ser privilegio de la Teología de la Liberación. Ahora forma parte de los temas religiosos y políticos con tendencias, muchas veces, contrarias a lo que se llamaba *liberación* en las décadas de los 70 y 80. Pentecostales católicos y protestantes unen sus voces para invocar al Espíritu en nombre de Jesucristo. Esperan que atienda sus necesidades más vitales y, a veces, las más contradictorias[1]. Millonarios y pobres se juntan y unen sus voces. Se dan las manos en las iglesias y templos y piden la protección individual. Parece que Jesús ya no hace «opción preferencial por los pobres», sino que hace opción para mantener la abundancia de una minoría. Concede a las mayorías excluidas una mínima participación en los bienes de esta tie-

[1] Véase 'O novo Catolicismo dos Carismáticos', *VEJA*, 1541 (1998).

rra. Se construyen nuevas alianzas en la religión. Se olvidan antiguos enfrentamientos y las seculares oposiciones entre ricos y pobres.

Esta situación se hace extremadamente incómoda para algunas personas activistas. Revela, en la actualidad, la presencia de otro contexto socioeconómico, político, cultural y eclesial. También revela los límites del discurso cristológico de la liberación y su apropiación parcial por la ideología de la globalización. El tema de la liberación tanto en su expresión revolucionaria como en su expresión apocalíptica, parece que no toca el corazón de las mayorías oprimidas ni de las élites pensantes. Los cambios radicales en esta historia o en el final de la historia, que eran tan fuertes en los discursos teológicos de los años 80, parece que ya no apasionan a las multitudes. La sed de pan, de felicidad y de sentido que todos tenemos, sobre todo los/as empobrecidos/as, ya no permite los mismos sueños revolucionarios ni la proyección de un Jesús a su imagen y semejanza. Muchas veces se tiene la impresión de que los discursos éticos realmente significativos ya no tienen espacio por la corrupción y contradicción que hay en los diferentes niveles de la sociedad.

Sin duda, el contexto latinoamericano es cada vez más complejo y lleno de paradojas. Son necesarias varias claves de comprensión. Sin embargo, ninguna parece suficiente para entender lo que se vive a diario. Son fundamentalmente esta inseguridad y esta complejidad las que están en la base de las formulaciones presentes en este artículo. Sólo pretendo partir de mi lugar social, de mi condición de mujer, de mis observaciones y convivencia con los diferentes grupos. Desde ahí, quiero expresar mi punto de vista sobre la cuestión cristológica en

la cultura latinoamericana. También son necesarias e importantes otras aproximaciones para introducir nuevas aportaciones a esta reflexión.

Desde esta perspectiva, quiero desarrollar cuatro puntos que abrirán algunas brechas para darnos cuenta de la complejidad de los temas que sugiero y la importancia de estudiarlos críticamente. Los títulos están sacados del Evangelio de Jesús. Pertenezco a esta tradición y quiero ser fiel al objetivo de esta reflexión.

1. «¿Quién dicen que soy?»

Esta pregunta, clásica en todas las cristologías, no sólo sirve de guía a la primera parte de esta reflexión, sino que, de alguna manera, será el hilo conductor del conjunto. En esta pregunta atribuida a Jesús parece que está contenido un viejo problema que ha conservado su actualidad en el presente. Partiendo de ella, podríamos decir que Jesús es más lo que dicen que lo que él dice de sí mismo. Jesús es más las interpretaciones que hicieron de él a lo largo de la historia que su corta existencia de hombre judío de su tiempo. Su existencia se desdobla en miles de interpretaciones, muchas veces contradictorias entre sí. Además, siempre es bueno recordar que no sabemos mucho de su corta existencia, de sus preferencias personales, de sus amores. Sabemos poco, aunque los diferentes libros de cristología quieran que aceptemos sus afirmaciones como certezas o casi certezas de la vida y práctica de Jesús.

El problema de las interpretaciones o de las hermenéuticas se convierte en el problema central de las diferentes cristologías o de las diferentes obras sobre Jesús de Nazaret. Esta cuestión manifiesta la complejidad de las interpretaciones y el conflicto que existe entre ellas.

Las distinciones entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe no ocuparán explícitamente mi atención en este artículo, aunque sepa que no se pueden ignorar en una reflexión cristológica basada en la tradición. Esta problemática nueva y vieja al mismo tiempo, nos invita hoy a considerar las nuevas cuestiones que están surgiendo en torno a la figura de Jesús. Nos invita a intentar redescubrir la actualidad de su mensaje en continuidad con la tradición del pasado.

La revista *Con-Spirando* (Diciembre 1997)[2] dedicó su atención a esta pregunta. Reveló que la polémica sobre Jesús o Jesucristo continúa viva y entró por meandros casi inéditos hasta hoy. Estas inquietudes nacen de las mujeres, tradicionalmente silenciadas y silenciosas en este tipo de reflexión. Revela también retos que deberán enfrentar hoy y en el futuro no sólo la cristología, sino también el cristianismo para que su testimonio sea significativo y pertinente para nuestro mundo.

Ya sabemos que la Teología de la Liberación ha elaborado importantes textos cristológicos, que fueron utilizados en nuestro continente y en los diferentes centros de Europa, América del Norte, Asia y África[3]. En estos

[2] *Con-Spirando, Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología*, 22 (Diciembre 1997).

El número 269 de la revista *Concilium* (1997) lleva el título «¿Quién decís que soy yo?». El artículo de Cristina Grenhol 'Jesús desde una perspectiva feminista: la encarnación y la experiencia del embarazo', merece la pena que se reflexione.

[3] Solamente quiero recordar los nombres de Jon Sobrino, Leonardo Boff y Juan Luis Segundo que, según mi opinión, introdujeron nuevos aspectos en la cristología católica romana más allá de las fronteras de América Latina. Cito algunas de sus obras:

textos la opción por los empobrecidos o por los pobres daba autoridad y relevancia a estas cristologías. Todo se desarrollaba en un contexto donde las luchas por los cambios sociales no sólo estaban a la orden del día, sino que existían condiciones históricas y reales de cambio. Presentar a Jesús como liberador, en un contexto en que las soñadas libertades parecían posibles, significaba dar a estas libertades un fundamento teológico histórico y metahistórico con fuerte resonancia y autoridad dentro de la cultura cristiana de América Latina.

Hoy la pregunta «¿quién dicen que soy?» se acompaña de la complejidad de nuestro mundo y revela todavía más el pluralismo de respuestas e interpretaciones. Por este motivo, esta pregunta se puede desdoblar en diferentes puntos, de los que tomaremos sólo algunos para nuestra reflexión.

a) El poder de Jesús y los sin poder

Los programas de radio y televisión, los muros de los edificios y casas, los coches y los autobuses están llenos de mensajes anunciando: «Cristo tiene poder», «Sólo Jesús salva», «Jesús volverá pronto», «Jesús es tu libertador». Cada vez es más difícil distinguir un mensaje de otro. Muchas veces se usan los mismos elementos, las mismas formas de impresionar al público y las mismas vías de acceso a Jesús. Son las mismas palabras, pero mezcladas con sentidos e ideologías diversas. Son pala-

Jon Sobrino, *Cristologia de América Latina*, Vozes, Petrópolis 1983.

Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae, Santander ⁵1994.

Juan Luis Segundo: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (3 vol.), Cristiandad, 1982.

bras que indican necesidad de protección para aquellos que las utilizan y muestran el pluralismo de significados que la cultura latinoamericana viene construyendo en torno a Jesús. Son palabras que indican la fuerza de dominación de las ideologías. Éstas necesitan mantener a los pobres ignorantes y esclavos de un sistema que los ignora cada vez más. Pero si el sistema los ignora, hay «alguien» que siempre los tiene presentes, que eternamente se acuerda de ellos y de ellas y está dispuesto a ayudarles, aunque la ayuda no parece que sea muy eficaz. La situación que se vive en América Latina, tanto a nivel popular como institucional, me hace recordar al «anticristo de Nietzche». Es aquel personaje divino que da la impresión que justifica el sufrimiento del pueblo y aumenta su debilidad[4]. Así parece que son las cristologías que surgen en nuestro continente.

Están divulgándose en América Latina cristologías casi sin reflexión o sin contenido sistemático, si las comparamos con las construcciones cristológicas tradicionales. Se trata de unas cristologías, o de unas propuestas de salvación en nombre de Jesús, sin relación con la historia del pasado y sin los retos cruciales del presente. Parece que son cristologías que tocan, sobre todo, los sentimientos y problemas inmediatos individuales y no posibilitan ningún espacio para que afloren los problemas existenciales más críticos. Estas cristologías penetran en todos los ambientes, pero sobre todo en el medio popular y entre los grupos de las élites económicas de América Latina. Funcionan como una especie de antídoto contra los diferentes males personales y sociales. Provocan emoción y un sentimiento difuso de bienestar. Inhiben

[4] F. Nietzche, *El anticristo*, Alianza, Madrid 1984.

cualquier culpabilidad social o política con relación a la actual situación nacional y mundial. Por un lado, se las acoge en ambientes donde las personas sufren más, son más vulnerables o con poca esperanza en las instituciones sociales. Por otro lado, son bien acogidas por la élite latinoamericana, que en el periodo de la Teología de la Liberación se sintió alejada de la Iglesia Católica. Ahora parece encontrar en ella una aliada en sus anhelos espirituales y en medio de la abundancia de sus bienes. La misma concepción dualista del ser humano y de la historia está presente en estas cristologías. Da la impresión que legitiman la situación en que está nuestro mundo.

Ya no se condena la riqueza institucionalmente. Ya no se usan más los textos de los Padres de la Iglesia ni la Doctrina Social para denunciar la acumulación de bienes en detrimento de los pobres. Este discurso, cada vez más débil, ya no tiene más audiencia en los medios de comunicación, en manos de las «ideologías» carismáticas. No interesa recordarlo ni difundirlo. El interés por las posiciones del Episcopado Latinoamericano ocupa cada vez menos espacio en la prensa y en las redes de comunicación del continente. Independientemente del análisis que se puede hacer, parece que es un hecho indiscutible comparándolo con las décadas anteriores.

Sabemos que las instituciones políticas y sociales no se preocupan por los más pobres. Sus programas de desarrollo y educación los excluyen cada vez más. Por eso, es necesario ir al encuentro de quien parece ofrecer medios de salvación, de quien entiende la desesperación y ofrece alguna salida o algún consuelo. Es en este momento y en este ambiente donde las cristologías inmediatistas, de corte pentecostalista,

tienen mucho éxito. Ofrecen un consuelo y un sentido inmediato para la vida, aunque no resuelven en concreto las dificultades de la gente.

El problema de los ricos es otro. No se trata de buscar la protección divina para tener más dinero. Se trata de conservar y hacer crecer lo que se tiene. La ayuda divina es necesaria para protegerse de los pobres y de los miserables, que molestan cada día más. Crece cada vez más el miedo que le tienen a los pobres, sobre todo a los pobres organizados en «bandas» de asaltantes, que aterrorizan a pobres y a ricos con su violencia. Esta violencia es provocada y hasta tolerada por el sistema político, económico y penal vigente.

De esta forma, las necesidades «espirituales» de las personas y grupos se revisten de muchas motivaciones y necesitan de una pluralidad de respuestas.

En este contexto histórico, da la impresión de que la Teología de la Liberación cada día pierde más espacio. La confianza y esperanza que daba a los pobres, como escogidos por Dios para ser fermento de su Reino de justicia social, parece que se desvanece ante el contexto social que vivimos.

Lo que los pobres sienten es un abandono cada vez mayor. Sienten que lo que se prometía no se cumplió. Lo que se ve en el día a día es el coste altísimo de las pequeñas conquistas sociales: un saldo de muertes de inocentes, situaciones estremecedoras y caída en picado de las organizaciones populares.

El Cristo liberador parece que no es problema para los empobrecidos. Lo es para aquellos y aquellas que lo difundieron. Para éstos el Cristo liberador pierde parte de su credibilidad histórica, ante la declaración casi evidente de muerte a los empobrecidos decretada por el sistema actual. Ni los pobres, ni los líderes cristianos de las organizaciones populares elaboraron cristologías teológica y políticamente revolucionarias. Estaban preocupados por la supervivencia y la organización práctica de los grupos populares. Y ésta es ahora su principal preocupación. Las preguntas sobre Jesús pueden aparecer, pero son formuladas siempre por las minorías de los grupos populares. Las cristologías revolucionarias nunca fueron problema relevante para los pobres.

Son los intelectuales los que se preguntan: ¿Cómo podría ayudar Jesús a cambiar esta situación? ¿Qué fuerza histórica tienen todavía aquellos que anuncian un Jesucristo liberador de las opresiones económicas, sociales, políticas y hasta religiosas? ¿Qué fuerza tiene la voz de los teólogos y teólogas fieles a la opción por los pobres en una Iglesia que parece haber entrado institucionalmente en otra línea?

Además, conviene recordar otro problema de importancia capital. Está creciendo en América Latina la preocupación sobre la ciudadanía a todos los niveles de la sociedad. Aumenta de forma alarmante la presencia de «no ciudadanos» o de «no ciudadanas». El tema sobre la ciudadanía tiene cada vez más trampas y paradojas. Es la gran novedad del momento, la gran palabra que sintetiza las luchas por la justicia. En realidad, en la mayoría de los casos es una palabra sin fuerza histórica concreta dentro del mundo de los pobres de América Latina y dentro de los discursos demagógicos de los que tienen el poder. En el mundo de la economía globalizada, que afecta a todos los empobrecidos/as de América Latina, ser ciudadano o ciudadana es ser «cliente» del sistema. El

poder adquisitivo es el que define la ciudadanía de alguien. La capacidad de adquirir bienes producidos por el sistema es el que determina su lugar en la sociedad y el grado de ciudadanía que posee. Esta lógica mercantilista de ciudadanía parece que también está presente en las iglesias que se disputan adeptos para su mercado religioso.

En esta situación de manipulaciones y cegueras, soy consciente de la crítica de mi reflexión. Esta crítica no pretende eliminar la esperanza de una mejoría de la situación. Pretendo mostrar la imposibilidad de absolutizar análisis y proponer esperanzas religiosas, limitándolas a una única perspectiva política y social.

En el contexto actual de globalización, de falta de justicia o de ciudadanía y de falta de proyectos históricos de libertad, se da una especie de *inversión* del sentido atribuido al Jesús liberador. El discurso sobre el poder de Jesús, entendido como un poder por encima de todos los poderes, aparece paradójicamente como una salida para los sin poder y una confirmación para los que detentan el poder. El poder de Jesús, presentado como el único capaz de encontrar soluciones eficaces, exige conversión y sumisión a las propuestas presentadas por las diferentes instituciones religiosas oficiales. Las propuestas parecen sencillas a primera vista, son comprensibles y están al alcance de todas las personas. Exigen conductas individuales de integridad y obediencia al sistema económico establecido y a un esquema simplista de moralidad. Se trata de una moralidad llena de ambigüedades y trampas, pero con posibilidad de ser acogida y vivida por la mayoría. En ella, nunca se critica al sistema, sólo al individuo que no se ajusta a él. Los ideales del sistema son la «gracia» que se debe

alcanzar y el «cielo» al que se pretende llegar para intentar quedarse en él. Mientras no se llegue a esos ideales es necesario rezar y rezar mucho, hacer sacrificios y confiar en el poder de Dios y del Espíritu. De esta forma, Jesús es el agente que va ajustando el sistema. Nunca lo podrá criticar o contestar. De la misma forma que es necesario repetir sin pensar el modelo propuesto por el sistema, así también es necesario repetir los textos de la Biblia fuera del contexto en que fueron escritos. Sirven sólo para confirmar lo que se está buscando. Se convierten en la referencia y autoridad para hacer creer que todos los que quieren, con sacrificios, pueden entrar en el «cielo» que el sistema propone. También pueden permanecer en el cielo en el que se encuentran. Otra vez se realiza la inversión ética. Todos los descontentos sociales pueden ser explicitados delante de Jesús y él se convierte en el único con el que todos los grupos e individuos están satisfechos. Se pone de lado de los que le necesitan y apenas exige paciencia, sacrificios y oración. Jesucristo se convierte en el Gran Ser, el Gran Hombre Dios que preside todo y quiere ayudar a todos los que se le acercan. Se adapta a todas las ideologías religiosas y está dispuesto a identificar su rostro con el rostro propuesto por las ideologías. Cada uno sabe, a su manera, *«lo que Jesús haría si estuviese viviendo en nuestra situación hoy»*. Y Jesús asume así el rostro que se le quiera dar. Jesús se convierte, en el contexto de la globalización, en el liberador de la falta de credibilidad en el sistema. Es el liberador de las dificultades económicas de los pobres. Es el que libra de la bebida, señal evidente de fuga de una situación insostenible. Con el poder de Jesús puedes ser un ciudadano honesto: no bebes más, no fumas, no buscas la prostitución ni otros vicios. Puedes ser

un ciudadano de «tercera categoría», un pequeño cliente del sistema. Aceptas el precio de la integridad integrándote parcialmente en él. Te vuelves obediente a las leyes de la sociedad y de la familia y colaboras para que tu fe se convierta en el camino más seguro de control social, según las leyes del sistema. Hasta puedes encontrar trabajo, aunque sea temporal. Este hecho ya es suficiente para mostrarte que «Jesús tiene poder» y que tienes que cambiar tu vida para ser fiel a los caminos que te proponen. Aunque se afirme lo contrario, reconocer que «Jesús tiene poder» es para los pobres reconocer los poderes de este mundo.

La orientación de tipo pentecostal también se fundamenta en una especie de negación de los placeres del mundo y la negación de comportamientos contestatarios a la sociedad, identificados con el poder de Satanás. No se puede criticar el sistema establecido. Cualquier contestación, rebeldía o crítica se puede considerar como actitud contraria al espíritu de Jesús.

Cristo es, para las élites que se adhieren a esta teología, el que llena el vacío religioso que sentían en los últimos años. Es la recuperación de la fe como lotería o como fuerza psicológica para mantener y proteger el orden establecido. Es la recuperación del «poder jerárquico» religioso para los ricos, sobre todo, cuando este poder apoya las expresiones religiosas de índole carismático.

El «poder de Jesús» es el poder que quiere el sistema. De esta forma, hablar de Jesús y de su universo de valores significa entrar en el terreno de las ambigüedades, de las contradicciones y de los juegos de poder.

Todas estas cristologías son criticables si partimos desde la óptica de la justicia social.

Sin embargo tenemos que admitir que saben captar y transformar los valores que ofrece la sociedad de consumo y hacen la vida un poco más soportable para algunas personas. Lo que quiero decir es que estas cristologías son capaces de ofrecer algunos elementos psicológicos, emocionales y religiosos que hacen recobrar la respiración en el sistema actual latinoamericano y mundial. Consiguen dar cierta identidad y esperanza a los pobres abandonados a su propia suerte. Y aún más, fueron capaces de asumir valores que en el pasado eran expresiones de un movimiento de contracorriente e integrarlos en el sistema. Hay, como ya dije anteriormente, una inversión de valores que se hace sin que nadie se dé cuenta. Por ejemplo, la crítica al Templo y al César, que está presente en los evangelios como expresión de desconfianza de los poderes de este mundo, es transformada. Ni el Templo ni el César son concretamente identificables y criticables. Todos los ataques son generales, es decir, se refieren a las fuerzas del maligno, sin concretarlos en las estructuras sociales colectivas ni en las responsabilidades concretas. El «mundo» se reduce al mundo individual. El sistema de violencia y maldad en el que vivimos se reduce a los comportamientos individuales. Estos comportamientos podrían corregirse si el individuo se convierte de verdad a esta o aquella imagen de Jesús.

Creo que es importante señalar que este proceso no se da de manera totalmente consciente. Quiero decir que no se da de manera racionalmente pensada y acogida por los diferentes grupos populares y las élites. La necesidad lleva a los pobres a cambiar de lugar, de religión, a perder una parte de su universo cultural y acomodarse en otro. La necesidad reduce los sueños en otros sueños más peque-

ños unidos a la supervivencia cotidiana. Los grandes sueños son para otros y los pobres los pueden contemplar en la televisión o vislumbrarlos en los discursos de masa. Con relación a los ricos, la abundancia de bienes coincide con la superficialidad de convicciones religiosas y la necesidad de seguridad personal. Por eso, sabemos que aquellos grupos religiosos que no reflexionan y no llevan a un compromiso social, son los que más éxito tienen entre las élites y sus adeptos.

En esta situación conviene recordar que las cristologías escritas en la perspectiva de liberación continúan formando parte de la tradición latinoamericana. Son un movimiento profético de una historia importante de luchas y compromisos. Todavía son capaces de inspirar a grupos y a personas individuales. Sin embargo, hoy corren otros tiempos y, desde ellos, es necesario captar los caminos de ternura y justicia, de tradición y de novedad.

Éstas son algunas pinceladas del cuadro cristológico, que está presente en el actual contexto latinoamericano.

b) Jesús y los movimientos populares

La proliferación de las comunidades eclesiales de base en América Latina fue un acontecimiento que marcó la década de los 80. No sólo fueron fermento transformador de las estructuras de la Iglesia, sino también de la sociedad. Algunos líderes comunitarios se convirtieron en líderes políticos. Se abrió el abanico hacia una militancia más amplia que la vivida en los grupos de Iglesia. Este fenómeno no fue bien visto por algunos miembros de la Iglesia. Lamentaban la pérdida de un buen agente de pastoral que pasaba a un partido político. Para otros, era la consecuencia del papel educativo de la Iglesia Católica. Para estas comunidades la figura de Jesús, presentada como crítico del sistema político injusto de su tiempo, se constituía en una fuerza que legitimaba sus acciones. El Jesús histórico era el Jesús luchador cuyo objetivo era aquello que Dios quería: instaurar el Reino de justicia e igualdad. Este Jesús era capaz de alimentar diferentes luchas de resistencia y propuestas, teniendo como objetivo un mundo de más justicia y paz. Como ejemplo, basta recordar la intensa producción de cantos litúrgicos que anunciaban un mundo nuevo. Este mundo nuevo pronto se conseguiría si siguiésemos las huellas revolucionarias de Jesús de Nazaret. Jesús se identificaba con los negros pobres, con los indios, con los que no tienen casa, los que no tienen tierra. En fin, con todo el conjunto de marginados del sistema. Se hablaba del Cristo abandonado en las calles, del Cristo negro, del Cristo indígena, del Cristo campesino. La propuesta de unión estaba presente en estos discursos. El «unidos venceremos» era una palabra de orden pronunciada por todos bajo la protección e inspiración de Jesús, el libertador de los pobres. La «unión» de los pobres era la única salida que todos proponían.

Esta producción del cancionero religioso latinoamericano hoy ya no existe con aquellas notas inspiradoras ni las letras revolucionarias. La fragilidad de los cambios y el nuevo contexto histórico mundial parece que llevan la inspiración por otros derroteros, aunque todavía se hable de «unión». Se vuelve a cultivar una relación más personal con Jesús y una cierta integración a las fuerzas de la naturaleza. Se continúa guardando el poso de la liberación, aunque ésta asuma formas imprecisas. El arte acompaña las oscilaciones de la historia o, pa-

ra decirlo con otras palabras, todos los grupos oscilan juntos construyendo así la historia compleja de nuestro tiempo.

Los cursos bíblicos que se multiplicaron por toda América Latina en la década de los 80, para que el pueblo se preparase a vivir un cambio social radical, disminuyeron su ritmo. Junto con estos cursos, que todavía existen, están proliferando cursos de bio-danza, de masaje y relajación, de espiritualidad alternativa, de rescate de las antiguas misiones populares. También se dan otras iniciativas que incluyen a la clase popular y a la clase media. Es como si diferentes grupos sintiesen la necesidad de reponer fuerzas después de un largo periodo de «intensa guerra», como que las victorias esperadas hubieran sido pocas en comparación de las heridas y cicatrices que todavía están presentes en el cuerpo.

Ya no se oye hablar más de la Biblia como «arma de la liberación del pueblo» ni de la Biblia como «libro de inspiración de los pobres». Estas expresiones siempre estaban en boca de los agentes de pastoral y de los biblistas. No hay duda que la Biblia continúa estando presente y que se continúan organizando cursos a diferentes niveles, pero su fuerza ha disminuido bastante. Las razones que explican esta situación están en el contexto latinoamericano y mundial actual y el retroceso de la Iglesia institucional respecto a la problemática social. La Iglesia institucional parece preocupada en «arreglar la casa por dentro». Se multiplican los pequeños y grandes seminarios diocesanos. Se valora cada vez más el papel de las jerarquías masculinas, restaurándose la imagen de una Iglesia organizada particularmente en torno a los sacramentos.

Percibimos que todo eso está relacionado

con las diferentes situaciones contextuales de la historia general y de la historia eclesial en particular.

Es un tiempo nuevo para los grupos sociales y eclesiales. Es un tiempo nuevo en el que se necesita descubrir mejor el alimento que realmente puede contribuir a encontrar soluciones comunes a nuestros problemas comunes.

c) Jesús y el movimiento feminista

La lucha feminista entró en la teología latinoamericana hace, más o menos, veinte años. Al comienzo fue bastante discreta. Después cogió fuerza y relevancia cultural. En los últimos años parece que está viviendo a un ritmo lento en las minorías que todavía luchan y aspiran a cambios significativos. Este proceso todavía es muy nuevo y no fue integrado en el currículum de los diferentes cursos de teología, ni en la predicación de las Iglesias. La teología, a partir de una perspectiva feminista, continúa marginada en las iglesias y en los institutos de formación.

Las luchas de las mujeres, tanto en la sociedad como en la historia bíblica y en la historia de la Iglesia, no son consideradas relevantes y aún no tienen fuerza de transformación de comportamientos. La «imperceptibilidad» de las mujeres, a pesar de su incuestionable actuación social y eclesial, es un hecho en las Iglesias de América Latina. El sistema patriarcal es aún tan fuerte que nos hizo desaparecer de la memoria histórica de nuestro pueblo. Se acentuó la imagen de que somos seres de segunda categoría. La desigualdad de un sexo sobre otro o el sexismo como pecado no es considerado, en términos de estructuras e instituciones, de la

misma forma que se hace con las estructuras económicas y políticas. Como dice Elisabeth Schüsller Fiorenza: «El sexismo como pecado estructural abarca las orientaciones deshumanizadoras, las injusticias y discriminaciones de las instituciones, la teología y el sistema de símbolos que legitima esas instituciones [...]»[5].

La Iglesia institucional acentúa y legitima las discriminaciones contra las mujeres. Pero toma posturas defensivas de fondo ideológico para mantener el poder público de los hombres en nombre de Jesucristo y la absolutización de su masculinidad. Este discurso «paternal» intransigente está en la raíz del poder clerical y en sus manifestaciones.

Las cuestiones feministas, o simplemente la preocupación por la vida concreta de las mujeres, no están presentes en el horizonte de los teólogos. Es verdad que algunos autores «marginales» y marginados de América Latina hacen una reflexión que integra la perspectiva feminista, pero no es lo normal entre nosotros[6].

Referente a la cristología a partir de las mujeres, se observan varias tendencias: el descubrimiento de la importancia de las mujeres en los evangelios; el valor que Jesús daba a sus amigas y discípulas; la afirmación de las mujeres como testigos de la resurrección y como lugares privilegiados de salvación. Vemos que el abanico es bastante amplio.

Quiero enfatizar aquella línea que, en mi opinión, puede provocar cambios sustanciales en la cristología tradicional. Es decir, en aquella cristología que preside la propia organización y el poder de las iglesias. Las otras reflexiones, de modo general, no causan mayores tensiones con la teología patriarcal institucional. El núcleo central de la crítica feminista a la cristología tradicional es la cristalización de la cristología en la figura de Jesús. Esta fijación tiene, entre otras consecuencias, la exclusión de las mujeres de toda dimensión salvífica oficial. Claro que esta exclusión no se da de una forma directa; se hace a través de la afirmación de Jesús como único Mediador, único Salvador, único Hijo de Dios. Esta afirmación provocó la exclusión de las mujeres no sólo de las funciones de poder en la Iglesia, sino del propio magisterio teológico. Desarrolló prejuicios, acentuó distorsiones y legitimó, de alguna manera, la explotación de las mujeres.

En vez de la exclusividad que se le da a Jesús por la tradición, se propone la multiplicidad de caminos salvíficos, que incluyen los caminos de las mujeres y de los marginados. No se niega la importancia de la figura histórica de Jesús. Se intenta poner de relieve la importancia de la comunidad, constituida por hombres y mujeres buscando caminos de justicia, ternura y felicidad. De esta forma, saldríamos de un centralismo cristológico masculino y entraríamos en una dimensión humana plural más inclusiva. Jesús sería una especie de centralidad no radical, centralidad abierta, dialogal, provocativa e inspiradora para la comunidad cristiana. Jesús es Jesucristo con la comunidad. En este sentido, la comunidad se vuelve «crística». Cristo no es sólo un título que se le da a Jesús de Nazaret. Es un título o un calificativo colectivo, un calificativo que pertenece a las mujeres y hombres que se dedican a proteger las vidas, especialmente las vidas más abandonadas, despreciadas y empobrecidas.

[5] Elisabeth Schüsller Fiorenza, *Discipulado de Iguais. Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*, Vozes, Petrópolis 1993, p. 158.

[6] Ver en este sentido: Luis Pérez Aguirre, *La condición femenina*, Trilce, Montevideo 1995.

Concretamente esta postura nos llevaría a un re-examen de la dogmática teológica tradicional fundamentada en una antropología androcéntrica y jerárquica. Me parece que éste es el punto más radical de las cristologías feministas que despuntan en América Latina. Siguen el ejemplo de lo que se ha hecho en otros lugares[7].

En América Latina este radicalismo cristológico se da también a partir de un diálogo interreligioso con las culturas indígenas y negras, que han sido despreciadas por la «civilización» cristiana desde los tiempos coloniales. La afirmación de Jesús como único Salvador, Dios hecho hombre, ha dificultado el diálogo en igualdad de condiciones con las culturas que soportaron la imposición de los caminos políticos y religiosos cristianos. Por este motivo, hoy el ecumenismo cristiano se abre al diálogo interreligioso, incentivando el respeto a las diferentes aproximaciones religiosas[8]. Ese diálogo nos cuestiona el sentido de las religiones en nuestro tiempo. Nos lleva a buscar nuevas formas de ver el papel de las religiones en la búsqueda de sentido de la vida. Por supuesto, su papel se nutre de los diferentes avatares de la vida.

Las cristologías feministas, a pesar de su cualidad y pertinencia, tienen poca audiencia

[7] Ver, por ejemplo, Elisabeth Schüsller Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, Continuum, Nueva York 1995; Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart: A Cristology of Erotic Power*, CrossRoad, Nueva York 1992; Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption: A Theological History*, Fortress Press, Minneapolis 1998.

[8] Sobre Jesucristo y el diálogo interreligioso se puede consultar Mario França de Miranda, 'Jesus Cristo, obstáculo ao diálogo inter-religioso?', en *Revista Eclesiastica Brasileira* (REB), Junio 1997. El texto no hace ninguna referencia a la perspectiva feminista.

en el conjunto de las iglesias y comunidades latinoamericanas. A veces, las propias mujeres las temen. Principalmente aquellas que necesitan de la legitimación religiosa masculina para organizar su mundo. Y pasa esto porque nuestra cultura es profundamente androcéntrica. Todavía no ha conseguido avanzar en la valoración de la igualdad entre hombres y mujeres. Nuestras iglesias y teologías acentuaron la inferioridad femenina y, en la práctica, continúan reforzando el sexismo. Por supuesto, que continúan teniendo bellísimas afirmaciones teóricas de «principios» sobre la igualdad de los seres humanos.

Los retos lanzados por las cristologías feministas nos quieren ayudar a salir de una especie de idolatría con relación a la figura de Jesús y de un inmovilismo con relación a esa figura. De esta forma, no se puede afirmar tan rotundamente lo que dice el escrito a los Hebreos, citado constantemente por el Magisterio de la Iglesia: «Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre»[9]. Por supuesto, que Jesús es la misma persona individual. Pero Cristo/a, expresión de la dimensión salvífica entre personas, grupos o el conjunto de los seres vivos, va mucho más allá.

Creo que éste es el camino para rescatar la dignidad de la «mujer pecadora sin nombre», «del hombre de la mano seca», de los niños, de las prostitutas y de todos los pobres del mundo. Creo que es el camino para introducir la naturaleza no humana, de la que también estamos constituidos, en la dimensión salvífica. Este aspecto lo trataremos más adelante.

Rescatar esa dignidad plural es creer que todos los seres son capaces de encontrar el ca-

[9] Heb 13,8.

mino de salvación a través de las cosas ordinarias de cada día. Significa que el camino de la felicidad o de la dignidad no depende de las directrices de las élites o de las autoridades. Todo esto es de gran importancia en este momento de la historia de América Latina. Nuestros pueblos viven abandonados y con nuevos comportamientos de dependencia. Cada día se acentúa más la sumisión que históricamente ya nos caracteriza.

Descentralizar la figura de Jesús significa ser capaces de incluir a las marginadas y a los marginados en la dimensión crística de nuestra existencia. Significa afirmar la necesaria solidaridad entre nosotros, la salvación urgente que nos viene a unos de otros, a unas de otras. Creo que a través de este claro-oscuro de las propuestas feministas con relación a Jesús de Nazaret podemos delinear una comprensión diferente de nuestra tradición. Esta comprensión nos ayudará a rescatar la sabiduría y los valores de la ética de Jesús y a conjugarla con nuestra sabiduría, nuestros valores y nuestra ética. Valoramos, de nuevo, lo histórico, lo contextual, lo cotidiano, lo cultural. Lo hacemos no para eregirlos en nuevos absolutos, sino para acogerlos como elementos importantísimos de nuestra vida, sin los cuales no se podrá dar ningún paso en favor de la vida.

d) Jesús y el movimiento ecológico

El movimiento ecológico es, todavía, minoritario en América Latina. Por eso son pocas las cristologías que integran la preocupación ecológica. Algunos trabajos se están haciendo en este sentido, pero aún no es prioridad en las comunidades cristianas [10]. Estamos lejos de

[10] Ivone Gebara, *Teologia Ecofeminista*, Olho d' Água, São Paulo 1997.

pensar que la liberación humana va unida a la liberación de la naturaleza de las innumerables depredaciones a la que la sometemos. Debido a las urgencias impuestas por la supervivencia inmediata, no hemos sido educadas/os para hacer la conexión entre la salud humana y la salud y protección de la naturaleza en la que vivimos. Esto se palpa en todos los estratos sociales, sobre todo entre los ricos que no tienen escrúpulos en destruir bosques o playas para edificar lugares turísticos y de diversión. Los intereses de lucro están en primer lugar. El ser humano todavía es considerado el dominador y el dueño de la naturaleza y, por eso, puede ejercer su fuerza de manipulación siempre en función de su propio beneficio.

Desde esta perspectiva se puede afirmar que nuestra cristología es fuertemente antropológica [11]. Nuestra tradición bimilenaria se abrió poco a una dimensión más amplia de considerar nuestro cuerpo como parte del cuerpo sagrado del universo, como un momento en la evolución de la vida, como constitutivamente dependiente de todos los otros cuerpos [12].

Los seres humanos no sólo necesitan hoy ser salvados de los pecados que cometemos unos contra otros. Necesitamos también salvar la naturaleza de los pecados que cometemos contra ella. La tierra está encarcelada, enferma, contaminada, empobrecida como la mayoría de sus habitantes. En otras palabras, las cuestiones referentes a la destrucción de los ecosis-

[11] Por ejemplo la publicación de la Comisión Episcopal de Liturgia *Jesucristo ayer, hoy y siempre ante la perspectiva del tercer milenio*, Edice, 1996, no incluye una consideración cristológica más amplia sobre la preocupación por la destrucción de la naturaleza.

[12] Sallie McFague, *Modelos de Dios: teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994.

temas están íntimamente unidas a la destrucción de los grupos humanos, sobre todo, de los más pobres.

Por ejemplo, sabemos que en los países más pobres es donde se deposita gran parte de la basura atómica. En los barrios más pobres de las grandes ciudades es donde se deposita la basura de los ricos. Si hiciéramos un breve informe de los depósitos de basura en el mundo, veríamos claramente el sistema de dominación y exclusión en el que vivimos. Por esta razón, es necesario integrar estas cuestiones en una cristología más amplia y con base ecológica para que se promueva una «eco-justicia» a diferentes niveles. Dicha cristología afirmaría, de forma contundente, la interdependencia vital entre todos los seres de la naturaleza. Revelaría que la distinción antropológica entre naturaleza y cultura ya no resiste más a los retos que últimamente han surgido de las ciencias biológicas y de la astrofísica. En este sentido, una cristología que se limite a la centralidad de una figura humana masculina es insuficiente para dar respuesta a la problemática planetaria en la que vivimos hoy. Nuestras tradiciones deberían abrirse a una perspectiva más de procesos, que sea capaz de acoger los desafíos profundos que lanzan cada cultura y cada momento de la historia humana. Desde esta perspectiva, el astrofísico Brian Swimme propone una apertura a las dimensiones cósmicas de la redención. Estas dimensiones están situadas en todas las tradiciones particulares y más allá de ellas. Por eso afirma: *«no hay un cristianismo o un budismo o un induismo definitivo: sólamente se puede identificar un proceso cristiano, un proceso budista, etc.»* [13].

[13] Swimme Brian, 'Jesús rompe los límites de nuestras relaciones de parentesco', en *Com-Spirando*, 22, (1997).

La idea central que hay que rescatar es la de nuestro origen cósmico común. Así ninguna tradición podrá olvidar esta dimensión comunitaria, a la cuál pertenecen todos los seres y grupos humanos.

Esta visión rompe los límites estrechos a partir de los cuales desarrollamos la tradición cristiana. Nos invita a pensar en la responsabilidad que tenemos en la destrucción de la tierra y en la responsabilidad que tenemos para conservarla. Nos permite que todos nosotros vivamos dignamente en ella, de ella y con ella.

2. «¿A quién iremos?»

Esta pregunta que los discípulos/as dirigieron a Jesús se constituye en una pregunta cotidiana de los empobrecidos y empobrecidas. No se trata de una pregunta sin más. Es la pregunta que ellos se hacen todos los días.

Los primeros discípulos/as de Jesús reconocían en su persona y acción un *camino* que, por lo menos, les ofrecía ensayos de respuestas concretas a las innumerables dificultades que tenían. Hoy no pasa lo mismo con las masas, esas masas empobrecidas de América Latina. Parece que el nombre y los caminos de Jesús fueron asumidos por fuerzas o poderes que en realidad no quieren dar respuestas de vida a los empobrecidos/as. Algunas respuestas son de alcance inmediato y pragmáticas. Otras sólo alimentan los deseos de mejorar la vida. En ambos casos da la impresión de que no provocan en los creyentes la necesidad urgente de salir de un modelo económico y social que los excluye y que acentúa la violencia. En el fondo, nadie sabe a dónde ir. Sólo se sabe aquello que no se quiere en lo cotidiano de la vida, a nivel personal y social.

Es en medio de esa violencia donde continúa invocándose el nombre de Jesús como un suspiro de alivio, un *confort* momentáneo, un hábito o, quizás, un nombre «mágico» con una eficacia muchas veces desconocida.

¿Se habrá olvidado nuestro pueblo del Cristo liberador de hace 25 anos? ¿Se habrán olvidado los/as pobres de ese Jesucristo que fue su compañero de lucha en las guerrillas y en las comunidades de base de América Latina? ¿No se estarán vendiendo a bajo precio dada la situación desesperada? ¿Estarán traicionando a Aquel que tanto los amó y entregó su vida por todos nosotros?

La ambigüedad en torno a este nombre crece día a día. Todo esto nos invita a caer en la cuenta de que el campo semántico y vital del pueblo es diferente de la vida y de la semántica de las teólogas y de la Iglesia jerárquica.

Por un lado, me parece que una parte de la problemática que tenemos hoy, se expresa a partir de la novedad de Jesucristo que presenta la jerarquía. Por otro lado, a partir de la novedad que presentan los teólogos y teólogas, sobre todo en la línea de la liberación y en relación con la vida cotidiana de los empobrecidos/as.

Ser teólogo o teóloga en nuestro modelo eclesial es tener las necesidades básicas cotidianas garantizadas. Es luchar por la propia vida, pero también por un proyecto mayor más o menos formulado teóricamente, al que la tradición latinoamericana designó «Proyecto del Reino». El «Proyecto del Reino» era para nosotros, militantes, luchar por una sociedad justa, por el Proyecto de Jesús. Era hacer la voluntad del Padre que se realiza en nuestra propia historia. Estas afirmaciones teológicas

se hacían y se interpretaban partiendo de claves hermenéuticas precisas, entre las que se encontraba el marxismo. El contexto socioeconómico y político, en el que proliferaban varios grupos políticos que buscaban la revolución en América Latina, contribuyó a una nueva formulación de las esperanzas religiosas. La Teología de la Liberación latinoamericana fue uno de estos ensayos de lectura de la fe, de la caridad y de la esperanza cristianas. En esta lectura se asumía el lugar de los empobrecidos en búsqueda de caminos de justicia.

Nuestro entusiasmo de teólogos y teólogas nos impulsaba a creer que este camino histórico-semántico era el mismo de los pobres o, por lo menos, de los líderes de los pobres. Teníamos la esperanza o la ilusión de que estas convicciones crecerían «como levadura en la masa» y serían las convicciones más auténticas de todos los pobres. Por eso, nuestro «proselitismo» se hacía sobre todo entre ellos. Nuestra ciencia se construía partiendo de ellos y ellos eran los portadores de nuestros sueños de justicia. Nuestros análisis parecían ejercer un juicio riguroso sobre las actitudes de quien percibía el mundo de otra manera. Dividíamos, a veces sin pensar, el mundo en amigos y enemigos. Creíamos que esta división formaba parte de la lucha de clases y la lucha cristiana.

Como nuestro «pan» está todavía más o menos garantizado, podemos continuar pensando de manera irreal, sin enfrentar la situación concreta de los empobrecidos y empobrecidas. Podemos hasta enmascarar la realidad con nuestros sueños e ilusiones teóricas. Podemos apuntar el error de los otros y no darnos cuenta de los límites de nuestra propia visión por más bonita y atrayente que sea. Podemos denunciar el pecado social existente, pero no

somos capaces de «mover un dedo» para aliviar los dolores concretos de las personas.

Hoy más que nunca es necesario delimitar bien los destinatarios de nuestras teologías y sobre todo de nuestras cristologías. En otras palabras, la afirmación de la centralidad de los pobres en el Evangelio, especialmente a partir de las teologías de la liberación, ¿a quién la dirigimos hoy? ¿No serían estas teologías libertarias la expresión poética de la esperanza de sus autores? ¿Podrían ser dirigidas a los poderes eclesiásticos siempre distantes de la vida de los pobres? ¿Podrían ser dirigidas a los futuros sacerdotes y teólogos para que en su preparación puedan educarse en una ética y teología a partir de los pobres? ¿No podrían mandarse a los teólogos y teólogas para que se confirmen mutuamente en la misma utopía? ¿Estarían estas teologías convencidas de su mayor proximidad con las instituciones de Jesús de Nazaret y por eso mismo con autoridad para poder criticar otras teologías y cristologías?

Estas preguntas necesitan un planteamiento honesto ante la realidad crucial que viven los pobres para que no construyamos, una vez más, teorías teológicas ilusionistas y creamos que son el fundamento de nuestra fe o la voluntad de Dios para la humanidad.

Ciertas afirmaciones por más bonitas y verdaderas que sean sólo son para quien tiene el estómago lleno, tiene la vida más o menos garantizada, los derechos más o menos respetados y un cierto grado de formación cultural. Por lo tanto, ciertas afirmaciones teológicas bien construidas pueden hasta constituirse en deleite estético-religioso, pero nada interfieren en la vida de los pobres y de las instituciones sociales. Por ejemplo, los discursos sobre la cruz de Jesús transformada en fuerza de Dios

o sobre el absurdo de la cruz transformado en camino de Dios son afirmaciones escandalosas cuando vemos el abismo cotidiano en el que se desenvuelve la vida de los empobrecidos y empobrecidas. El tema de nuestros discursos teóricos es un problema que toca toda la producción intelectual y teológica en nuestros días. Tal vez, más allá de la humildad, que es siempre necesaria para evitar los triunfalismos de izquierda y de derecha, necesitamos un sentido más realista. Necesitamos convertirnos a lo real, oír los gritos de los pobres, las preguntas, las razones, las sinrazones vividas por las personas en concreto en sus múltiples dolores.

Sabemos muy bien que los pobres tienen que cargar el fardo del paro, la falta de casa, de salud y el fardo de la angustia y la depresión psicológica proveniente de la situación caótica. Exaltar su cruz o afirmar el sentido de sus dolores no lleva a nada. De nuevo la pregunta «¿a quién iremos?» aparece con fuerza y nos lleva a reflexionar sobre ella.

Como no existe hoy la posibilidad de una revolución al estilo de hace 30 años, los empobrecidos y las empobrecidas organizan múltiples formas de supervivencia e incluso de supervivencia religiosa. Lo religioso pasa a asumir formas diferentes que no caben en nuestras antiguas concepciones teológicas. Una de las formas de ocupar el vacío religioso es la adhesión a los movimientos carismáticos o las iglesias pentecostales; también a los grupos exotéricos de meditación o simplemente no participar de ningún grupo con referencia explícitamente religiosa. Al hacer esta afirmación me estoy refiriendo al fenómeno de la movilidad religiosa que se está dando en muchos lugares de América Latina. Muchas personas de tradición católica emigran a otras

aproximaciones religiosas, buscando un nuevo sentido a sus vidas. Se mueven principalmente por las dificultades de la vida y porque necesitan ser reconocidas por una comunidad que les da no sólo valor, sino que les ofrece algunas salidas a los problemas cotidianos.

Este cuadro, pintado con rápidas pinceladas, nos muestra el pluralismo de respuestas a la pregunta «¿a quién iremos?». Jesús ya no es el único que tiene «palabras de vida» para los hambrientos y sedientos que se encuentran a lo largo de los caminos duros de la vida cotidiana. Hoy existen muchos caminos posibles dentro de la coyuntura actual. El pluralismo se presenta cada vez más firme y fuerte y con él se presenta también la ausencia de límites éticos comunes. Se quiere llegar a una sociedad donde todas las personas y la naturaleza puedan gozar de integridad y derecho a la existencia. La globalización actual con la libre circulación de capitales y de mercado introduce la libre circulación de esperanzas, de creencias y caminos. Esta situación denuncia los diversos autoritarismos vividos en el pasado. Anuncia una especie de falta de utopías comunes y una falta de consenso colectivo comunitario para establecer una forma de vida que sitúe a todas las personas en un nivel de satisfacción posible. Se siente la necesidad de resituar las utopías en la vida cotidiana, como horizonte que ilumina la práctica y alimenta la esperanza.

Esta sería una de las tareas que todos los grupos deberían asumir en la sociedad. No sólo los grupos religiosos, sino también otros grupos. Los grupos religiosos se incluirían en este debate y en esta búsqueda plural. No son los que tienen la última palabra ni tampoco los portadores exclusivos de las esperanzas para esta tierra y para la comunidad humana que vive en ella. Esta visión podría ayudar a redimensionar el lugar de las aproximaciones religiosas y el papel de las instituciones religiosas en el mundo de hoy.

3. «Yo soy la resurrección y la vida»

¿Quién es hoy el camino de resurrección de los pobres, de los/as silenciados/as, de los/as marginados/as? ¿Quién es ese «*Yo*» para los que quedan en la cuneta, para las víctimas de tantos males y de tantas injusticias?

¿De dónde nos vendrá el agua para calmar nuestra sed? ¿De qué cielos caerá el maná o de qué tierra nacerá el trigo que apacigüe nuestra hambre? ¿Quién dará sentido a nuestra existencia cuando las cosas más preciosas de lo humano se venden a precio de saldo por el propio hombre? ¿Qué es esa *resurrección y esa vida* que buscamos sin saber lo que significan?

Constatamos que los caminos de resurrección propuestos por tantos predicadores en nombre de Jesús son plurales y, a veces, equívocos. Ya no sabemos si Jesús está interesado en nuestra vida o si nuestra vida interesa a los «proselitistas» en nombre de Jesús. Nuestras búsquedas están llenas de inseguridades de diferentes clases y niveles.

¿Cómo podemos desde el infierno, en medio de las llamas que consumen nuestro cuerpo y nuestra tierra, esperar la resurrección, la vida en plenitud? ¿Cómo intentar hacerlo desde la utopía y que ésta se haga más visible en lo cotidiano?

Aquí no cabe acentuar las posiciones radicales que sólo criticaban y no ofrecían ninguna alternativa. No se puede ya maldecir las tinieblas sin intentar encender las velas de la espe-

ranza. Las posturas exageradamente críticas y derrotistas son, como dice Hugo Assmann, «*una especie de pseudoprofetismo con exigencias éticas ilimitadas, en el fondo de cuño neoplatónico y gnóstico*» [14]. No se trata de eso, aunque sintamos las dificultades y angustias del momento.

Estamos invitados/as a mirar el pluralismo de los caminos de resurrección. Con ellos se nos reta a no tomar los caminos que ya teníamos soñados de antemano para nuestro pueblo como si fuesen las únicas normas de felicidad, los únicos caminos para la verdadera justicia.

Es justamente en este momento cuando nos damos cuenta de que lo salvífico o lo libertario no pasa necesariamente por los análisis socioeconómicos o teológicos que hicimos en el pasado. Todavía insistimos en seguir con estos análisis en el presente. Estamos percibiendo, quizás acompañados por una especie de espanto y desconcierto, que la realidad histórica con sus innumerables imprevistos, no obedece necesariamente a nuestros deseos y análisis. Vemos que nuestras previsiones, aunque sean consideradas científicas, son cuestionables; que nuestros análisis son limitados; que nuestros sueños no siempre se hacen realidad como preveíamos. Estamos viendo que no conocemos bien a los pobres y marginados y que no podemos reducirlos a una imagen que ya nos hemos hecho de ellos y de ellas.

Creo que estas constataciones no son ninguna novedad. La experiencia que hacemos de ellas en este final de siglo, momento en que el «tiempo» parece correr más rápido, sí que nos parece novedad. Ahora, una misma generación

[14] Hugo Assmann, *Metáforas novas para reencantar a educação*, Unimep, Piracicaba 1996, p. 223.

puede experimentar la aparición de tres o cuatro movimientos históricos con esperanzas diferentes. En los siglos pasados no se podía cultivar una esperanza y transmitirla a otras generaciones para que la realizasen. Hoy, sin duda, legamos algo. Transmitimos, sobre todo, la capacidad de estar abiertas/os a los imprevistos y a las vueltas que da nuestra historia. Hoy legamos un cierto «no saber» mezclado a nuestro saber, una humildad mayor en nuestras seguridades, y algunas seguridades sujetas a incertidumbres de la vida. Nuestra generación puede dejar valores y lecciones aprendidas del movimiento de la historia, pero no podemos dejar modelos salvíficos sociales o religiosos preestablecidos o «pre-pensados».

Hoy podemos decir que lo salvífico libertario atraviesa varias calles y avenidas de nuestra existencia. Pasa por lo imprevisto de la fiesta, de la danza, de los encuentros informales, de lo imprevisible y de las organizaciones alrededor de acciones concretas y esporádicas. Pasa, sin duda, por las organizaciones políticas, sindicatos y luchas sociales más amplias. Su característica es la multiplicidad, la mutabilidad, el pluralismo de semánticas. Claro que en todo esto hay contradicciones, errores y aciertos. Hay inseguridades y nuevas seguridades capaces de organizar nuestra vida más allá de los discursos de las certezas absolutas y de los dogmas de diferentes clases.

El «*Yo soy la resurrección y la vida*» se convierte en camino plural de muchos modelos y, por lo tanto, sin el único modelo: Jesús. Todas las personas pueden ser resurrección y vida unas para otras; también pueden convertirse en opresión y muerte. Esta afirmación nos invita a pensar y a presentar de otra manera la unicidad del camino de Jesús.

Sin duda que el camino de la persona de Jesús de Nazaret fue y es único, como es único el camino de cada persona y de cada grupo. A lo largo de los siglos las diferentes iglesias quisieron hacer norma del camino de Jesús para todos sus seguidores y seguidoras. En nombre de esta unidad construida política y religiosamente se crearon formas de control y opresión de personas y pueblos enteros. Despreciaron «lo diferente», excluyeron a las mujeres, acallaron a los que levantaron la voz clamando por justicia. En nombre de la única voz de Jesús, interpretada e impuesta por el poder de las jerarquías masculinas, se apagó la originalidad de muchas personas y su creatividad se redujo a cenizas.

En medio de ese Babel que vivimos, comienza lentamente la resurrección de los diferentes, de las diferentes. Ella confunde, molesta, no ofrece seguridad, inhibe a aquellos y aquellas que se creían abiertos/as al soplo del Espíritu. Pero ahí está, débil y fuerte al mismo tiempo, invitando a la palabra y al silencio, a la acción y a la meditación. La resurrección diferente o la resurrección de los diferentes se está dando provisionalmente de diferentes maneras y en diferentes grupos. Es un proceso que tiene que renovarse y recomenzar cada día. Esta resurrección se da de forma distinta en casa, en el barrio, en los distintos grupos. Las resurrecciones son provisionales, históricas y en continuo proceso, como nuestra vida. Nos enseñan a valorar este momento único y provisionalmente eterno de nuestra existencia.

4. «Mirad los lirios del campo»

Pero es en medio del Babel de nuestro mundo, en medio de las selvas de piedra y de

los desiertos donde habita nuestra esperanza. Es en medio de este mundo, que nos entregaron y que creamos a semejanza de nuestros sueños más bonitos y más feos, donde encontramos la luz que buscamos. Esta luz no se encuentra en otro mundo. Está en el nuestro. No es en otro mundo donde reconocemos la luz que nos permite caminar. Está en este jardín terreno donde, según el Génesis, Dios paseaba simbólicamente y tomaba la brisa del atardecer. Este mundo habitado por Dios, tejido por el misterio infinito, es el lugar de nuestro amor, de nuestras pasiones, de nuestras lágrimas y esperanzas. Es aquí donde nacen nuestros sueños y la felicidad que buscamos para nuestros cuerpos. Es de esta tierra de donde nacen los lirios y las innumerables flores del campo que revelan en su propio ser el Misterio Mayor que nos constituye y que nos habita.

«Mirad los lirios del campo», es una metáfora poética de nuestra tradición religiosa. Es una nueva invitación a rescatar la vida por la belleza y por la gratuidad. En esta tarea no hay maestros especializados, maestros formados en universidades, con títulos de doctorado académico u honoris causa. Rescatar la belleza es don de muchas personas, que lo han recibido de la sabiduría misteriosa que nos habita. Es la capacidad de despertar cada día a la pasión por esta vida, por la maravilla de la simplicidad de las cosas que nos rodean. En este sentido, pienso que Dios es pura gratuidad, más allá de toda necesidad mecánica, ética o de cualquier otra clase.

Creo que éste es el gran desafío que la fe simplemente humana lanza hoy a las diferentes generaciones, a las diferentes culturas y a las aproximaciones religiosas. Se trata de la capacidad de contemplar gratuitamente la misterio-

sa belleza que nos rodea. Se trata de rescatar en los niños, en los jóvenes, en los ancianos y en los adultos el sentimiento de pertenencia común a un mismo universo, que es la casa de tantos seres y derecho vital para todos.

Ésta es la cristología de la gratuidad, sin duda cristología religiosa, que va más allá de las religiones, de las doctrinas establecidas. Es la cristología entendida como esfuerzo salvífico plural, como ternura de la humanidad por la humanidad, como ternura de la humanidad por la tierra, como ternura de la tierra con la humanidad y todos los demás seres vivos.

Por eso, donde dos o tres personas estén juntas viviendo esta proximidad de la gratuidad, traducida de las formas más diversas, están manifestando la presencia del Misterio Mayor; expresan la pertenencia a este mismo y único Cuerpo Sagrado en el que somos y existimos.

No se trata de un nuevo discurso idealista, como puede parecer a algunas personas. Hay una fascinación y una seducción que comienzan a entrar en la vida de muchas personas y grupos. Fascinación por la exuberancia de la vida y temor por la constante posibilidad de destruirla. El Misterio Mayor está ahí presente y desafiante; está escondido en lo más profundo de nosotros y en lo más profundo de la tierra; está presente en nuestros gestos de ternura y justicia y en las plantas de corta vida.

«Mirad los lirios del campo» es una metáfora que nos invita a mirar con ojos humanos otras vidas y otros campos; nos invita a amar el mundo a pesar de la triste memoria de destrucciones pasadas y presentes, de los problemas sin respuesta y de las esperanzas frustradas de nuestro tiempo.

«Mirad los lirios del campo» es una invitación a crear nuevos caminos de salvación más allá de los convencionales y ver en ellos una esperanza contra toda esperanza.

Conclusión

La diversidad de cristologías presentes hoy en la cultura latinoamericana podría llevar a personas críticas, partiendo de diferentes posturas, a estas posiciones: En primer lugar, afirmar la necesidad de continuar en la lucha interpretativa de la imagen de Jesucristo que les parece más verdadera y adecuada. En segundo lugar, podrían también afirmar la necesidad de silenciar nuestras referencias religiosas en la diversidad de las luchas sociales y políticas, para no provocar conflictos a veces innecesarios. Esta última postura significa, en concreto, no apelar a las referencias de la tradición religiosa para justificar ésta o aquella postura que parece humanamente urgente y necesaria en éste o en aquel contexto histórico. Con frecuencia, me siento entre estas dos tendencias. Por un lado, como feminista me siento interpelada a desmontar las cristologías patriarcales que nos silenciaron y excluyeron. Quiero denunciar su complicidad en la producción de la violencia pasada y actual. Quiero abrir espacios para denunciar la misoginia de la tradición cristiana y los prejuicios que la legitimaron y acentuaron, sobre todo con relación a las mujeres. Quiero proponer una reflexión más amplia que ayude a liberar a las personas de posturas dogmáticas que las culpabilizaron inútilmente y las esclavizaron socialmente. Por otro lado, como latinoamericana y ciudadana del mundo, siento la necesidad de acabar con las justificaciones religiosas cuando los problemas sociales nos exigen que les demos toda atención y prioridad.

No se trata aquí de un dilema que nos llevaría a acentuar una u otra tendencia de manera exclusiva. No se trata de negar nuestras opciones y tradiciones religiosas como «hechos» de cultura, como realidades que entran en la composición de nuestras afirmaciones de valores. Se trata de ir más allá de nuestras «confesiones». No permitir que ellas oscurezcan nuestra manera de mirar el mundo. Impedir que limiten nuestra capacidad de compasión humana. Se trata también de percibir y ayudar a los grupos a caer en la cuenta de los aspectos obsoletos de nuestras creencias religiosas, sus formulaciones distantes de las angustias y de las preguntas cruciales de hoy.

Creo que esta cuestión debería situarse en el contexto de las necesidades históricas de la comunidad en que vivimos. Las dos opciones parecen importantes, pero corresponde a cada persona y a cada grupo la responsabilidad de juzgar lo que parece más importante en el momento y mantener la tensión entre ellas. Algunas veces, la utilización de nuevas interpretaciones y lecturas de la tradición religiosa pueden abrir las puertas a un diálogo social fructífero. Los conflictos generados y discutidos públicamente llevan, algunas veces, a nuevas reflexiones, nuevas posiciones y nuevas síntesis. Otras veces, callar las referencias religiosas explícitas, parar las luchas hermenéuticas de nivel teórico, negarse a entrar en discusiones en nombre de la Biblia y dedicarse a las urgencias exigidas por el momento, parece, humanamente hablando, la salida más respetuosa para todos los seres vivos. La realidad en que vivimos se convertiría en nuestra primera maestra y en nuestra fuente de búsqueda de soluciones para un mundo más justo y fraterno.

Cuando se trata de urgencias como, por

ejemplo, el hambre y la sed de poblaciones enteras, el principio de respeto a la propiedad ajena necesita revisarse. Cuando se trata de violencia contra las mujeres y niños, el principio de respeto a las culturas necesita también revisarse. Cuando se trata de producción de armas de guerra para una pretendida defensa y el mantenimiento de la organización económica de un país, es necesario que se denuncie esta producción y se cuestione la autonomía del país. Cuando un credo religioso se afirma como el único que tiene toda la verdad, necesita ser cuestionado. En todos estos casos y en muchos otros la referencia religiosa, o más en concreto, las afirmaciones cristológicas basadas en principios dogmáticos excluyentes, no pueden servir de justificación para que no se realicen comportamientos que intenten restaurar el respeto y la justicia.

La constatación de la diversidad cristológica presente en nuestra cultura nos lleva también a desarrollar más que nunca la capacidad de aprender de las necesidades concretas del momento. Las necesidades del momento nos abren a dar respuestas precisas a preguntas precisas. Esto nos hará salir de las generalizaciones, de los «principios», por más atractivos e idealistas que sean. Las respuestas que se dan a través de los principios antropológicos y teológicos en general, no contemplan la necesidad de asumir posiciones concretas con relación a dolores y sufrimientos concretos. Acentúan más la tendencia a discusiones sin salida práctica y desvían nuestra atención de la particularidad de cada vida humana, del contexto en que se desarrolla y del dolor necesario que lleva consigo este o aquel momento.

Vivimos un momento de grandes angustias. En medio de estas angustias es donde podemos

afirmar la belleza de la vida y el derecho de todos los seres a vivir con respeto y dignidad a sí mismos y a los otros. Los límites impuestos al derecho a la felicidad de todos se deben conservar cada vez más entre las personas, pueblos y grupos más diversos. Entonces, la solidaridad entre nosotros aparecerá como el primer valor exigido para la vida y la supervivencia de la tierra y de sus habitantes. Ella será el valor cristológico, el valor salvífico por excelencia. Ella es la que permitirá la vida respetuosa en el próximo milenio.

Estas propuestas, formuladas brevemente en esta conclusión, son apuestas, son sueños de esperanza envueltos en la niebla de las múltiples inseguridades de nuestros tiempos. Pero valen como referencias, como pequeñas velas encendidas que permiten dar algunos pasos, cuando la oscuridad domina en nuestro camino. Valen como las pequeñas flores del campo que extasían por su frágil belleza y su caducidad. Valen como los pequeños arroyos o las fuentes capaces de aliviar nuestra sed por un instante, con la firme seguridad de que vamos a tener sed de nuevo. Gracias a Dios, tendremos sed de nuevo. Gracias a Dios podremos saciarla y volver a sentirla de nuevo otras muchas veces.

Jesús y Dios

José Ignacio González Faus

«¿Has visto a tu hermano? Has visto a Dios»

(dicho extraevangélico, atribuido en la Iglesia primitiva a Jesús de Nazaret).

Introducción

Termino de repasar este escrito el aniversario del asesinato de Ignacio Ellacuría. Por eso me voy a permitir introducirlo ahora con una anécdota referente a él, que creo que resume buena parte del sentido del presente capítulo.

Hacia 1981 ó 1982, en una charla tenida en Barcelona, Ignacio Ellacuría comenzó explicando que, dos días antes, había hablado largamente en Bilbao (no recuerdo si en un programa de radio o de televisión, o en algún local público). Al concluir la charla su padre le había dicho con ligera preocupación: «Hijo mío, no has dicho casi nada de Dios». A lo que Ellacuría respondió: «Papá, ¡he estado hablando de Dios todo el tiempo!».

La anécdota muestra una impresión que pueden producir los evangelios sinópticos, cuando se los lee buscando en ellos alguna *información* o *enseñanza* sobre Dios, desde la óptica de que la fe cristiana confiesa a Jesús

como Revelación plena («Palabra») de Dios. En los tres primeros evangelios se habla muy poco de Dios: apenas unas rápidas alusiones al Padre, o al Reino de Dios, o a la necesidad de pedir; alguna referencia casi siempre implícita a la oración de Jesús o a que las gentes «glorificaron a Dios» tras alguna actuación suya. Poco más. El resto parece dominado por narraciones de enfermedades y curaciones, de controversias sobre temas sociales –a veces declaradamente políticos– o de críticas a conductas del establecimiento judío.

Quienes esperan que los evangelios «les hablen de Dios» podrían acusarlos de algún reduccionismo sociológico o ético y de falta de sentido «religioso». La impresión es tan exacta que quizá por eso se escribió el cuarto evangelio, el cual da la sensación de corregir ese aparente reduccionismo de los sinópticos y habla mucho más expresamente de Dios o de la relación de Jesús con Dios. Aunque tampoco el cuarto evangelio pudo renunciar al marco narrativo, ni a presentar un Jesús aún más conflictivo que el de los sinópticos.

Sin embargo (y sin negar por supuesto el valor religioso del cuarto evangelio), todo el mundo es unánime en el juicio de que los sinópticos responden con más fidelidad histórica a lo que fueron los hechos de Jesús y de que el cuarto evangelio tiene mucho más de construcción teológica, aunque pueda sorprender en algún momento con detalles concretos de enorme precisión informativa. Y aunque nosotros debamos explicar cómo se produce ese paso desde una historia que no deja de estar iluminada por la teología (o por la óptica pascual), hasta una teología que no sabe prescindir del enmarque histórico (o del género biográfico y narrativo).

Este estado de cosas me parece fundamental para acceder a la revelación de Dios en Jesús: *Jesús no revela a Dios hablando sobre Él, ni siquiera describiendo experiencias de carácter místico sino, por así decir, transparentando a Dios, practicándolo, poniéndolo en acto en las concretas circunstancias de su vida humana.* Por supuesto las reflexiones posteriores sobre esa vida son absolutamente necesarias (el evangelio de Juan también pertenece a la Biblia), pero son posteriores y presuponen ese aparente «reduccionismo» (o escondimiento o «discreción» de Dios) de los sinópticos.

Pues bien: estas observaciones sirven para enmarcar todo el texto que va a seguir: su primera parte intentará tomar ese dato inicial como principio metodológico, buscando *explicitar* lo que en los sinópticos está implícito sobre **el Dios de Jesús**. Si se quiere será un método parecido al del cuarto evangelista, puesto que presupone la frase de aquél: «las obras que yo hago son las obras de mi Padre» (cf. Jn 5,36; 10,25;...). Una frase que, en nuestra segunda parte, nos describirá a Jesús como **el Jesús de Dios**.

1. El Dios de Jesús

Para explicitar lo que en los sinópticos está discretamente aludido sobre el Dios de Jesús, y como no tenemos la autoridad ni la inspiración del discípulo amado, estamos obligados a ceñirnos mucho más que él *al texto de los evangelios*. Pero como además los autores de los sinópticos (como cualquier ser humano) tampoco estaban libres de «precomprensiones», de condicionamientos ambientales y de parcialidades en su forma de conocer, será conveniente no buscar sólo sus concordancias y

sus coincidencias, sino también sus particularidades. Ellas pueden a veces enriquecer más que las coincidencias.

Y una última observación: ese esfuerzo de explicitación debe contar con una serie de *caracterizaciones previas*, que también aparecen en los evangelios, y a las que no podrá dejar de referirse la exposición posterior, que está enmarcada por ellas y ha de ser confrontada con ellas.

Vamos a comenzar por ahí.

1. *Acercamientos de carácter más formal*

Me parece que esos rasgos previos son, como mínimo tres. Y en ellos sí que coinciden los sinópticos: el carácter de Dios como «buena noticia», la horizontalidad de Dios que se refleja en el binomio filiación-fraternidad y lo que parece más típico del Dios de Jesús y que voy a calificar como radicalización y conflictividad de Dios.

1.1. Dios como buena noticia

Se ha dicho hasta la saciedad que Jesús no anunció a Dios sino el Reino de Dios (expresión por otra parte muy vinculada a su propia cultura y de no fácil comprensión para el hombre de hoy). Marcos, tras la inevitable introducción, comienza su relato afirmando que Jesús «marchó a Galilea predicando *la buena noticia de Dios*» (1,14). Mateo en ese mismo contexto afirma que Jesús recorría Galilea predicando «*la buena noticia del Reino*» (4,23). Y Lucas, en otra escena inicial que tiene carácter de resumen programático, afirma que Jesús tenía que ir a otras ciudades a «*dar la buena noticia del Reino de Dios*» (4,43).

Aunque aquí las diferencias redaccionales carecen probablemente de significado, nos resultan ahora útiles para marcar la identificación o mutua pertenencia que, para Jesús, tenían Dios y el Reino. *Precisamente por esa identificación Dios es buena noticia para los hombres*: porque sólo cuando desaparecen las mil infelicidades y opresiones humanas, sólo entonces puede decirse que «Dios reina» (cf. Sal 145,7-10).

Esa identificación o mutua pertenencia no puede ser olvidada, y debe ser recuperada cada día. Porque, luego de Jesús, el fracaso de la vida terrena del Maestro, la centralidad de la Cruz en la teología cristiana y el posible error *cronológico* del propio Jesús y de la Iglesia primitiva sobre la inminencia de esa llegada del fin, fueron llevando a los cristianos a eliminar el Reino en su idea de Dios o, al menos, a cambiar el significado del Reino para poder seguir creyendo en Jesús y en Dios.

Ese cambio de significado puede hacerse a base de relegar la noción del Reino de Dios a sólo el más-allá o a algún ámbito especial (por ejemplo la Iglesia o el campo de «lo religioso»). Así se llega a la más terrible deformación de Dios: la que le presenta como ajeno a (cuando no garante de) situaciones inhumanas e injustas, las cuales tendrían una enorme complejidad en la que no debe entrometerse el hombre religioso. Como luego veremos, esta deformación tan frecuente es una de las cosas que más irritaban y más conflictivo volvían a Jesús, como lo demuestran sus enfrentamientos con el Templo, con la Ley y con la justificación religiosa de las marginaciones sociales.

En cambio, los cristianos no han probado suficientemente el camino de creer a través de ese fracaso, en lugar de eliminar la noción del

Reino de su idea de Dios, de tal manera que *el mismo fracaso de la llegada del Reino pueda convertirse en mediación teofánica*: por ejemplo porque es revelación del Mal, o de lo que Jesús llamaba Satán, lo que Juan suele llamar «este mundo» (Jn 19,36), y hoy podemos recalificar como el Antirreino. Esto explicaría por qué el Mal tiene en el cristianismo una presencia mayor que en ninguna otra de las corrientes religiosas de la humanidad (salvo naturalmente el maniqueismo que, al aceptar un Dios intrínsecamente malo, acaba minando el carácter de Dios como Buena Noticia).

1.2. Dios de filiación-fraternidad

En el escaso discurso expreso, o escaso anuncio expreso de Dios que parece hacer Jesús, podría tener alguna explicación el innegable y extraño cambio que se produce en la Iglesia del Nuevo Testamento tras la experiencia de la Pascua: la Iglesia parece anunciar no lo que anunciara Jesús, sino a Jesús mismo. Éste se ha convertido (según la fórmula ya clásica) «de predicador en predicado». Del *Reino de Dios* se va pasando a la *divinidad de Jesús*.

Pero, a pesar de este cambio, tanto la Iglesia primera como Jesús tienen la conciencia de estar anunciando un *evangelio*: una «buena noticia». Pablo ya no anuncia el Reino de Dios; pero su anuncio de la justificación por la fe de lo que es para él «el *evangelio* de Jesucristo» [1]. Lo cual indica que hay alguna continuidad entre ellos, que nos toca a nosotros buscar.

Pero, para que la búsqueda de esa continuidad sea correcta, exige que no se entienda la predicación de la Iglesia primitiva en el sentido

[1] Cf. Rom 1,1.2; Gál 1,7...

abstracto de que «alguien» resucitó de entre los muertos y es Hijo de Dios (lo que daría el poder divino a los poseedores o representantes de ese «alguien»), sino en el sentido concreto de que *la divinidad de Dios tiene el rostro de Jesús*. En el segundo volumen de su cristología, Jon Sobrino se ha cansado de insistir en este punto a propósito de algunos títulos cristológicos: éstos no pueden ser entendidos como si se aplicara a Jesús alguna noción abstracta y previa, sino en el sentido (impuesto además por la misma construcción griega: vg. *Kyrios Iesus*) de que Jesús es quien da contenido al título, como si se respondiera a la pregunta: «¿El Señor? Eso es Jesús». Es el mismo sentido que aparece en la conjunción de dos frases bien conocidas del cuarto evangelio: «A Dios nadie la he visto nunca»; pero «quien ve a Jesús ve al Padre» [2].

Entendida así, esta continuidad detectada aclara otros innegables elementos de continuidad (incluso verbal) que se dan en el paso del predicador al predicado. Si la predicación de Jesús se resumía en *el anuncio* (inminencia del Reino) y *su consecuencia* («convertíos y creed»), la predicación primera tal como aparece en el libro de los Hechos se resume en el anuncio (de la Resurrección) y el mismo doble imperativo: «convertíos (también con *metanoein*) y creed» [3].

[2] Cf. Jn 1,18; 14,9.

[3] Cf. Hech 2,38. El discurso de Pedro dice literalmente «convertíos *y bautizaos*», pero a continuación califica a los bautizados como «creyentes» (2,44). Otras referencias pueden ser: para la *metanoia* 3,19; 17,30; 26,20 (más otros pasajes en que la conversión es designada por el verbo *epistrefein*); y para la fe 14,1, más la frecuente designación de los conversos como creyentes. También aparece en la predicación primera el binomio fe-perdón (cf. 10,43) que me parece bastante cercano al anterior.

Y esta identidad *de palabras* (conversión-fe) entraña una cierta continuidad *de contenidos* que conviene subrayar:

a) En primer lugar, la discontinuidad entre el Reino y la resurrección/filiación de Jesús va acompañada por la continuidad en la *fe* en Dios como *Abba*.

Esta designación de Dios, que en el Jesús histórico parecía ceñirse sólo a Jesús y a los de su círculo, se ve extendida a todos los creyentes en la predicación primera. Y es significativo el empeño de la Iglesia por conservar incluso la versión aramea de esa designación, más frecuente en el Nuevo Testamento que en la narración de la vida de Jesús[4]. Ahí culmina la buena noticia anunciada: porque Dios es *Abba* llega su Reino, y porque Dios es *Abba* ha resucitado Jesús. Y porque Dios es *Abba* será también «el Dios que justifica al impío». De modo que, después de Pascua, la fe en Dios como *Abba*, es el primer rasgo de la fe en Jesús.

b) En segundo lugar, la *conversión* o el cambio de rumbo que exigía el Reino, es ahora la vuelta hacia la *koinonía*, a la fraternidad que brota de la filiación del hombre respecto de un Dios que es Padre de todos, que llama a todos y rompe todas las diferencias entre los hombres[5].

Y esta continuidad de contenidos en el seno de una discontinuidad, en lo central de la predicación (del Reino a Jesús), queda aún más garantizada porque el autor de aquellas dos actitudes (conversión y fe) es ahora el Espíritu de

[4] En las narraciones de la vida de Jesús sólo aparece en arameo en Mc 14,36. En el Nuevo Testamento en Gál 4,6; Rom 8,15ss.

[5] Cf. Ef 1,2; Rom 8,29; Gál 3,28...

Dios, que es el don de Jesús al desaparecer él. Pablo subrayará expresamente que el mismo Espíritu que nos hace llamar Señor a Jesús es el que nos hace llamar a Dios *Abba*, Padre (cf. Gál 4,6). Y la primera aparición del término *koinonía* (tan frecuente en todo el Nuevo Testamento) en la narración histórica de la Iglesia primitiva tiene lugar precisamente tras el relato de la venida del Espíritu, en el libro de los Hechos (4,42).

Se puede decir por tanto, que el prepascual «convertíos y creed» se transforma luego de Pascua en «creed en la paternidad de Dios y convertíos a la comunión entre vosotros», gracias al anuncio pascual: «creed en la resurección y recibid el perdón». Se puede decir también que la predicación del Nuevo Testamento (con sus enormes diferencias y pluralismos) podría ser reformulada así: «nos ha sido dado el Espíritu de Dios y de Jesús, convertíos y creed» (en el sentido dicho). Sobre esta predicación conviene hacer todavía un par de observaciones, para concluir este apartado.

a) Tal como la hemos reformulado, esta predicación primera *no es explícitamente cristológica*, aunque brota de una cristología que ahora ha quedado «implícita», como suele decirse de la vida del Jesús terreno. Ello es posible porque la cristología, por central que sea en la predicación primera, sólo debe esa centralidad a que remite a una *Teo*logía y a una *antropo*logía. *Por eso* la fe puede ser calificada como «fe en Jesús» (Hech 10,43).

b) Deberíamos añadir que nuestra reformulación ha sido posible porque también en la vida de Jesús, se daba una «pneumatología implícita». El Espíritu no es un personaje «nuevo» que vino tras la marcha de Jesús (algo así como vino Juan XXIII tras Pío XII). Y ello

no sólo porque la expresión *Pneuma Agion* aparece ya en los evangelios (vg. Lc 12,10.12) sino, sobre todo, por la *vinculación del Espíritu con el Reino* anunciado por Jesús: cuando Mateo pone en labios de Jesús: «si yo lanzo los demonios *por el Espíritu de Dios*, ha llegado a vosotros *el Reino de Dios*» (Mt 12,28), nos está dando el punto de enlace con la predicación posterior: Pentecostés puede ser leído como cumplimiento de la llegada del Reino (aunque lo sea de manera muy diversa a la probablemente imaginada). Sólo el reconocido déficit pneumatológico de las cristologías occidentales ha podido hacernos olvidar esto.

En resumen: *en la medida en que el binomio «filiación-comunión» (como resultado de la continuidad entre el Jesús terreno y el exaltado) resume y unifica la predicación plural de la Iglesia primitiva, ese binomio empalma con el otro de «Abba-Reino», que resumía la predicación de Jesús.* La no «constante explicitación» de Dios en el lenguaje de Jesús (en el sentido del padre de I. Ellacuría que citábamos al comienzo de este capítulo), o la «horizontalidad» del mensaje de Jesús, no implican un Dios lejano o una secularización como la que parece darse en el judaísmo de su tiempo, quizá como efecto de tanta insistencia en la trascendencia y el respeto a Dios (vg., no pronunciar su Nombre, etc.). Al contrario: Dios está enormemente cercano, como animando todo el «cuerpo histórico» de la vida de Jesús.

Y esto va a darnos la primera sorpresa: porque a la cercanía de Dios parece seguirle inevitablemente la conflictividad de Dios. Este será el último punto de nuestras reflexiones previas.

1.3. Radicalización y conflictividad de la idea de Dios

Si la noción de Dios contribuye a unificar así al Nuevo Testamento, más allá de la pluralidad de sus cristologías y sus eclesiologías, ello quizá se debe a la radicalización de la idea de Dios que se opera en Jesús, y que creo que podemos formular así: Jesús *no anunció los atributos de Dios, sino sus actitudes* para con el hombre y el mundo.

Así formulada, esta característica parece una «locura para los sabios» (cf. 1 Cor 1,23). Y podría empalmar con el Antiguo Testamento, del que suele decirse que Dios se revela en él por sus hechos. Pero en Jesús hay además una radicalización en esas actitudes de Dios, que puede resultar escándalo para los hombres religiosos (cf. 1 Cor 1,23), y que empalma con el binomio «conversión-fe» de que hablábamos en el apartado anterior. Se trataría ahora de una radicalización en la *exigencia*, y en el *perdón*, acogida o promesa de Dios. Las bienaventuranzas de Mateo, el repetido discurso de Lucas contra los ricos y el abandono de Jesús en la cruz tal como lo narra Marcos, pueden ser ejemplos de la primera. Mientras que la bienaventuranza de los pobres, la parábola del pródigo o la frase de que «los publicanos y las prostitutas irán delante de vosotros al Reino de Dios» (Mt 21,31), pueden ser ejemplos de la segunda. *Jesús radicaliza a Dios en la incondicionalidad de su acogida y en la gratuidad de su exigencia.*

Y esta radicalidad da razón de la inesperada conflictividad del Dios de Jesús. El cuarto evangelio tiene razón cuando parece presentar la vida del Jesús terreno como un debate sobre Dios entre sus representantes judíos y el Nazareno. En ese debate, el Dios de Jesús resulta

exactamente locura para unos y escándalo para otros. Y la necesidad histórica que se produjo de quitar de en medio a Jesús revela la necesidad del hombre de rechazar la revelación de Dios[6].

O con otras palabras: el que la misma Manifestación (la Palabra o la Imagen) de Dios sea condenada *como blasfemia y por los que creían en aquel mismo Dios*[7], pone de relieve la conflictividad de Dios para el hombre[8] y alerta contra toda búsqueda de un Dios «a la carta». Aunque también, el hecho de que Jesús no predique atributos sino actitudes de Dios deja espacio para lo que podría ser calificado como una especie de «agnosticismo creyente», que puede resultar igualmente conflictivo a los que reclaman como propio al Dios de Jesús, pero que Mateo ha percibido ya cuando avisa que creyentes no son «los que dicen Señor, Señor, sino los que hacen la voluntad del Padre»[9].

En cualquier caso, *esta conflictividad del Dios de Jesús es la que se refleja en la innegable conflictividad del Jesús histórico*, tantas veces puesta de relieve por los exegetas. De hecho, no costaría mucho mostrar que en casi todas las actitudes por las que Jesús resulta conflictivo siempre está detrás algún rasgo de Dios como fundamento último de esa conflictividad. Suele ser en estos momentos donde los sinópticos nombran *expresamente* a Dios, como si estuvieran preparando la frase del Jesús del cuarto evangelio en su polémica con los judíos: «Yo hago mis obras en nombre de mi Padre» (cf. Jn 5,19; 10,25). Y en esta conflictividad aparece el rasgo decisivo del Dios de Jesús, que se expresa en una sorprendente continuidad y ruptura con el Antiguo Testamento, y que se ha hecho ya tópico en la formulación de *lucha contra las idolatrías*: para Jesús lo decisivo es rescatar a «su Padre» de las falsas imágenes de Dios. Intentemos ahora ver por qué.

Pero para ello necesitamos entrar ya, con paso tembloroso, en los contenidos del Dios de Jesús.

[6] O, al menos, de adaptársela y manipularla. Cosa que, con la persona de Jesús no se pudo hacer, pero con su mensaje y significado sí.

[7] Y por tanto, no como si, por ejemplo, un musulmán considera blasfemo al Dios cristiano, por anunciar una «trinidad», que a él le parece romper la unidad de Dios.

[8] Bien expresada en la conocida frase de J. B. Metz: «Dios no puede ser pensado sin que este pensamiento afecte y lesione los intereses inmediatos del sujeto que trata de pensarlo» *(La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, p. 66). Por supuesto Metz sabe bien, y lo afirma allí mismo, que Dios es la fuente y el constitutivo del sujeto humano.

[9] Mt 7,21. Aunque quizá sea más auténtica la versión lucana (Lc 6,46) precisamente por ser más modesta, sin embargo la teologización que de ella habría hecho Mateo, es absolutamente correcta.

2. Acercamiento a los contenidos

Aunque sea artificial, el proceso *lógico* que acabamos de describir, y que va desde la Buena Noticia a la conflictividad de Dios, a través del binomio filiación-fraternidad, nos ofrece un buen acceso hacia la revelación de Dios en Jesús. Vamos a tratar de caminar por ahí, en lo que queda de esta primera parte. Sin olvidar que, aunque el Dios de Jesús sea un factor de unidad para la fe, ello no anula la innegable pluralidad del Nuevo Testamento.

2.1. Dios de conductas

Voy a sistematizar los ejemplos que siguen según hablen de ese fundamento último como

«Dios», como «vuestro Padre» o como «el Reino de Dios». La sistematización por supuesto es también artificial, aunque me parece pedagógica. Igualmente posible hubiese sido clasificarlos de acuerdo al binomio fe-conversión, que hemos encontrado antes.

2.1.1. «Conocer» a Dios

A la palabra aparentemente más genérica (Dios), y sin especificarla con las designaciones del Padre o del Reino más propias de Jesús, refieren los evangelios una serie de actitudes que podemos sistematizar así: *experiencia* de Dios, *servicio* de Dios, *obrar como* Dios. Veamos los ejemplos.

a) Experiencia

La sexta bienaventuranza de Mateo alaba a los limpios de corazón porque ellos *verán* a Dios (Mt 5,8). No se trata aquí de la «visión beatífica» del más-allá. El verbo «ver» evoca la infinidad de veces que Jesús habla de *ceguera* enfrentándose a las autoridades religiosas [10]. Se trata de que, para Jesús, el conocimiento de Dios no es una mera experiencia religiosa general de trascendencia ontológica o de plenitud entitativa, ni es una mera conclusión de la razón humana (que no siempre es transparente y que puede estar cegada por un corazón sucio). *El verdadero conocimiento de Dios se vertebra desde dos actitudes que son la limpieza de corazón y la misericordia.*

Porque, además del texto citado, Mateo pone por dos veces en labios de Jesús una cita de

[10] Cf. Lc 6,39 (Mt 15,14); Mt 23,19.24.26; Jn 9,39.40. A la ceguera pertenece también lo que Marcos llama «embotamiento» de corazón y del que nos dice expresamente que provoca la ira de Jesús (Mc 3,5).

Oseas 6,6: «quiero misericordia y no sacrificios», como explicación de dos conductas conflictivas: la comida con los «publicanos y pecadores» (Mt 9,13) y las espigas arrancadas en sábado (Mt 12,6). La referencia a Oseas es sugerida expresamente por el mismo Jesús, puesto que ambas frases van introducidas por un «andad y *aprended* lo que significa», o «si hubieseis *comprendido* lo que significa». Jesús reclama aquí la mejor tradición veterotestamentaria y no pretende ser original: su originalidad está más bien en el discernimiento o jerarquización que hace del Antiguo Testamento. Será por tanto legítimo recurrir al texto de Oseas para tratar de comprender ese significado al que apelaba Jesús.

Ahora bien: Oseas dice expresamente: «quiero misericordia y no sacrificios, *conocimiento de Dios* más que holocaustos». Por el clásico paralelismo hebreo, la misericordia hacia los hombres queda definida como conocimiento de Dios. Por tanto, lo que estaba en juego en aquellas conductas conflictivas de Jesús era nada menos que el mismo Nombre de Dios: no simplemente una creencia o apelación a Él, sino algo mucho más profundo que Oseas llamaba «conocimiento».

Otra fuente evangélica, muy lejana a Mateo, conserva esa misma distinción: la mera creencia o apelación a Dios puede llevar a excomulgar y matar en nombre de Dios a los enviados del mismo Dios (pocas críticas de la religión o del monoteísmo habrán llegado tan lejos como ésta de Jesús). Y lo decisivo para evitar esas aberraciones no es apelar a Dios sino «conocer» a Dios (cf. Jn 16,2.3). Encontramos aquí la misma distinción a que aludía el Jesús de Mateo. Y parece claro que el verbo conocer ha de ser entendido en su sentido bíblico original: experiencia interna.

La verdadera experiencia de Dios se da pues en el respeto y misericordia para con los hombres. Como escribí en otra ocasión, el cristianismo se caracteriza por una conversión del impulso o eros religioso del hombre: como si cuando el hombre quiere dirigir ese impulso hacia Dios, el mismo Dios le ordenara dirigirlo hacia los hombres, hacia todos los hombres [11]. La verdadera mística cristiana es por tanto una mística de la misericordia, no una simple mística del éxtasis [12]. Toda la primera carta de Juan, como ya es sabido, habla en esa misma dirección, así como también el final del primer capítulo de la carta de Santiago, que hoy podría traducirse así: la religión pura y verdadera ante Dios es ésta: atender a los excluidos e indefensos y mantenerse incontaminado por este orden del dinero (cf. Sant 1,27).

Limpieza de corazón y misericordia se abrazan pues, en el conocimiento de Dios, como la misericordia y la verdad (o la justicia y la paz) del salmo 84.

b) Servicio

Otra tajante actitud inculcada por Jesús y conservada por la fuente Q viene a completar este grupo: no podéis *servir* al dinero porque entonces no serviríais a Dios (cf. Mt 6,24; Lc 16,13-15). El haber vuelto hacia los hombres el impulso religioso del hombre no le quita nada de la radicalidad con que Dios llama al hombre: el texto griego presenta esa contraposición (Dios-dinero) no como algo moralmente ilícito, sino como algo absolutamente *imposible* (no usa el verbo *ex-esti* sino el verbo *dynatai*).

[11] Cf. J. I. González Faus, '¿Qué es el cristianismo?', en *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid 1998.

[12] Ver también J. I. González Faus, 'Mística del éxtasis y mística de la misericordia', en *El factor cristiano*, Verbo Divino, Estella 1994.

Mateo justifica esa exigencia tan radical y tan incomprensible con un argumento en el que resuenan las razones del monoteísmo veterotestamenario: «nadie puede servir a dos *señores*». El dinero (con permiso de Michel Novak y de toda la civilización cristiano-occidental) tiene pretensiones de dios. Y Dios es solamente uno (cf. Dt 4,39). Retomando un vocablo clásico del Antiguo Testamento se puede decir que Dios es un Dios *celoso*... del dinero.

¿Qué hacer entonces? ¿Renunciar absolutamente al dinero? Lucas 16 sugiere un camino distinto, pero socialmente más conflictivo: utilizarlo para «hacerse amigos»; pero no amigos en esta vida como sugiere la dinámica normal del dinero, sino amigos «en las moradas eternas»: lo cual significa utilizar el dinero *en favor de los pobres* [13]. Esto mismo parece ser lo que el tercer evangelista califica, con una expresión intraducible, como enriquecerse «hacia Dios» (*eis Theón ploutôn*: Lc 12,21), por contraposición con el rico insensato que sólo se había enriquecido «para sí». Aquí se empalma el tema del dinero con el de la misericordia que abría este apartado. Y aquí nos da Lucas otra razón del argumento de los «dos señores» que él también aduce: *Dios y el dinero son incompatibles porque Dios es un Dios de misericordia y el dinero es un dios inmisericorde.*

[13] En toda la tradición de la Iglesia se ha fundamentado muchas veces el servicio a los pobres y la opción por los pobres con el argumento de que de esta manera tendrá el hombre unos intercesores infalibles que le defenderán ante Dios. Véanse los textos que recojo en la obra-antología *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas*, Trotta, Madrid 1991.

Lucas es suficientemente realista como para saber que esas razones son inaceptables para los hombres y el mejor modo de desautorizarlas es ridiculizarlas: por eso añade que, al oír esto, «los fariseos –amantes del dinero– se reían de él». Pero Lucas es también suficientemente creyente para recoger la magnífica respuesta de Jesús: los ricos se las dan de justos delante de los hombres, pero Dios *conoce* sus corazones (16,14.15).

El tema del «conocimiento» que analizábamos antes se completa aquí: los ricos no conocen a Dios, aunque hablen de Él y se refieran a Él; es Dios en cambio el que tiene experiencia directa de lo que hay en su corazón: es «Dios (el que) conoce vuestros corazones». Si los ricos conocieran a Dios lo primero que sabrían no son los atributos metafísicos de la divinidad, sino que «lo que es estimable para los hombres [es decir, el dinero] es abominable ante Dios» (16,15). Por eso, Lucas pone a continuación de estas consideraciones la parábola de Epulón y Lázaro (Lc 16,19ss), la cual va introducida por una reflexión sobre la firmeza de la Ley («antes pasarán cielo y tierra») y cerrada por otra reflexión sobre la debilidad de la Ley («ni aunque regresara un muerto del cielo le harán caso los ricos»). Es otra manera de decir que el dinero es inmisericorde y, *por eso*, impide conocer a Dios.

c) Obrar como Dios

Aunque no aparezca en él la palabra «Dios», es inevitable aludir aquí también al capítulo 15 de Lucas, que contiene las famosas «parábolas de misericordia» y que responde a la misma conducta conflictiva que había dado lugar a la cita de Oseas en Mt 9,13[14]. Pues bien:

[14] Compárese Mt 9,10 con Lc 15,1.

la respuesta que da Jesús para justificar aquella conducta es que ese modo de proceder refleja «el del cielo»[15]. Es bien sabido que la expresión «el cielo» (o los cielos) es un circunloquio que sustituye al nombre de Dios. Por tanto, es como si, en todo este capítulo 15, Lucas desarrollara el consejo que había dado antes («sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso»: Lc 6,36) y que encontraremos luego. Estamos pues en el mismo argumento del conocimiento de Dios, de nuestro apartado a).

En resumen, pues: *conocer a Dios es cosa sólo de un corazón limpio por la misericordia. La misericordia se entrelaza con la pureza de corazón y el dinero inmisericorde se decanta hacia la ceguera del corazón.*

2.1.2. «Vuestro Padre»

Si la apelación al conocimiento de Dios parecía juntar las actitudes de misericordia y de visión limpia, la apelación a la paternidad de Dios parece apuntar a *una actitud de confianza que no implica convertir a Dios en una ventaja del creyente, sino más bien una apertura incondicional* a «los de fuera». Veámoslo en algunos ejemplos que caben en las siguientes conductas: amor a los de fuera, interioridad creyente, liberación del miedo e imitación de Dios.

a) Amor a los de fuera

«Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de *vuestro Padre* que hace salir el sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45).

[15] Cf. Lc 15,7, más 15,10 y el «hijo mío» de 15,31.

Esta actitud la contrapone Jesús a un supuesto precepto de la Ley que ordenaría amar al prójimo y aborrecer al enemigo (estamos en las famosas antítesis del sermón del monte). Ahora bien, no se encuentra en la ley antigua ningún precepto de odio al enemigo, ni aunque se aclare que el verbo «odiar» es sólo un giro de una lengua primitiva para decir sencillamente: no hagas caso, o no atiendas...

Respondo a esta objeción citando lo que escribí en otro momento:

«Hay cierto consenso entre los exegetas en que Jesús parece estar aludiendo al Lv 19,18: «no te vengues contra los hijos de tu pueblo; amarás a tu prójmo como a ti mismo», etc. Por el clásico paralelismo hebreo se percibe que el prójimo son precisamente los tuyos, los de tu pueblo. Y el enemigo a quien no hay que amar son exactamente «los de fuera». Los que –según la clásica expresión hispana– «no son de los nuestros». No se trata pues de un precepto moral sobre el amor a aquellos con quienes estamos enemistados (y que siempre puede crearnos cierta mala conciencia), sino sobre el amor a los que son socialmente «de fuera», y a quienes nos sentimos dispensados de amar, a lo mejor incluso «en nombre de Dios»...

De este modo, al Dios de los nuestros contrapone Jesús un Dios universal que es de todos y que (reformulado para nuestro tiempo) hace salir el sol sobre creyentes y ateos, y llueve sobre heterosexuales y homosexuales, o sobre árabes y judíos [16].

Sólo así seremos «hijos de nuestro Padre». Precisamente por eso, Mateo había concluido

[16] Cf. 'Aspectos antropocéntricos de Dios en Jesús', recogido en *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid 1998.

su séptima bienventuranza declarando «hijos de Dios» a los que construyen la paz; pero la paz sólo se construye con la justicia y la acogida hacia todos, también a «los de fuera». También por eso, la oración enseñada por Jesús vincula la posibilidad de llamar a Dios Padre, con el hecho de que los hombres perdonen como quieren ser perdonados (cf. Mt 6,9.12; Lc 11,2.4). Y por eso, finalmente, el Jesús de Mateo insiste en que no llamemos padre a nadie, porque el Padre es «sólo uno», para implicar ahí la fraternidad de todos (cf. Mt 23,9). De modo que *la unicidad de la verticalidad de Dios es la abolición de toda verticalidad establecida entre los hombres.*

b) Inferioridad creyente

Vivid vuestra religión (orad, dad limosna, ayunad...) en secreto, porque *vuestro Padre* ve en lo secreto (cf Mt 6,4.6.18).

Estos preceptos continúan la contraposición con «la piedad de los escribas y fariseos» (5,20; 6,1) para quienes las prácticas religiosas constituían una ventaja social. Es como si Jesús dijera: que vuestra religiosidad no sea como la de los hombres «oficialmente religiosos» (fariseos y escribas) porque esto no vale nada ante Dios. Si eres religioso procura serlo *en lo escondido*; de lo contrario no te valdrá nada, pues tu Padre es «un Dios escondido».

Esto no significa que para Jesús haya que relegar a Dios «a la sacristía», como pretende a veces la secularidad moderna, sino que hay que relegarlo *al corazón*. Pero Jesús sabe muy bien que Dios tiene siempre repercusiones «públicas» (¡muchas veces conflictivas!), las cuales se expresan en el cambio que pide el Reino, o irradian como la luz y pueden llevar a que los hombres «vean vuestras buenas obras y alaben

a vuestro Padre que está en los cielos» (cf. Mt 5,16)[17].

c) Liberación del miedo

Finalmente, la apertura filial no es cosa sólo de generosidad sino también de falta de miedo: nada hace a los hombres más cerrados que el miedo (y el afán de dinero que brota de él). Sólo en este contexto se comprenden las siguientes palabras de Jesús sobre Dios: «No temáis, porque plugó a *vuestro Padre* daros el Reino[...] No andéis preocupados por el mañana porque *vuestro Padre* viste a los lirios del campo y a las aves del cielo» (cf. Lc 12,30-32; Mt 6,26).

La paternidad de Dios implica una actitud fundamental de confianza en la vida. Pero, ante el cuadro actual de la pobreza y abandono de casi dos tercios de la humanidad, esas palabras resultan ingenuas si es que no cínicas. Sin embargo, Jesús no era un cínico, y además conocía escenas de enfermedad y de pobreza que los evangelios no escamotean. ¿Cómo armonizar pues la confianza y la necesidad de cambiar este mundo inhumano?

Sucede aquí que, como en otros momentos, Jesús no habla de la situación actual sino «del principio», de *la voluntad original* de Dios (cf. vg. Mc 10,6). No habla de situaciones concretas: sólo parece querer decir que si en el mundo de Dios hay para todos los vivientes, mucho más ha de haber para todos los seres humanos. La aplicación de ese principio queda remitida a una responsabilidad humana. Y muchas veces *es precisamente nuestra desmesurada preocupación por el mañana, la que destroza el hoy de media humanidad*. De ahí que Mateo acompañe estas palabras de Jesús con la otra que comentaremos ahora: «buscad primero el Reino y su justicia» (6,33) y sólo entonces se cumplirá lo antedicho.

Por otro lado, la confianza no implica que se pueda disponer de Dios al antojo humano. El mismo «Hijo de Dios» habrá de aprender en sus propios sufrimientos esa inmanipulabilidad de Dios que el Nuevo Testamento califica como obediencia (cf. Heb 5,7). Y si ese es el destino «del Hijo», también participarán de él los hijos del Padre. La actitud confiada es compatible con la experiencia estremecedora del abandono, que habremos de encontrar más adelante.

d) Imitación de Dios

«Sed [...] como *vuestro Padre*» (Mt 5,48; Lc 6,36). Tanto en Mateo como en Lucas esta frase separa la primera parte (que podríamos llamar pofética o sobreexigente) de la segunda parte más sapiencial del sermón del Monte[18]. Mateo, que tiene el horizonte de la Ley nueva, habla de sed «perfectos» (*teleioi*) con probable alusión a la santidad de Dios de Lev 12,58. Lucas en cambio, y de acuerdo también con la óptica de su evangelio, habla de ser «misericordiosos». Volveremos a comentar esta frase

[17] Ver también el artículo citado en nota anterior. Y permítaseme una aclaración. Estoy escribiendo esta página el día de la muerte de Teresa de Calcuta. Con toda la admiración para el corazón de esta mujer, uno no puede sino lamentar los aplausos que le dedican muchos poderosos de esta tierra, que son responsables de la existencia de esos pobres a quienes ella recogía. Son alabanzas en beneficio propio, no para gloria del Padre de Jesús. Por eso *se parecen a las trompetas y las plazas públicas de que habla Mt 6.*

[18] Que en Lucas, como ya es sabido y porque no pretende aludir al Sinaí, se convierte en sermón «del llano».

que culmina el significado de la paternidad de Dios para el hombre: la realización de la semejanza del hombre con Dios.

Resumiendo una vez más: *apertura incondicional, discreción, confianza liberadora del miedo, obediencia... son actitudes que llevan a la asimilación filial del hombre con Dios.* Ahora es el momento de retomar la pregunta que acabamos de hacer sobre cómo armonizar la confianza con la necesidad de cambiar este mundo inhumano.

2.1.3. «El Reino de Dios y su justicia»

Podemos resumir las actitudes que caben en este apartado como el olvido de uno mismo y la acogida de Dios como Dios de los pobres. Veámoslas:

a) Sugeríamos hace un momento que la verdadera confianza en Dios consiste en que el hombre «*busque ante todo El Reino de Dios* y su justicia» (Mt 6,33).

La justicia del Reino puede significar muchas cosas, pero siempre trata de marcar una novedad. En Mateo, desde su óptica de confrontación/continuidad con el Antiguo Testamento, deberá ser entendida en contraposición a la «justicia de los escribas y fariseos» que abría su capítulo 6 y al que Jesús ha contrapuesto la justicia «del corazón» que describíamos en el epígrafe b) del apartado anterior. Por eso para Mateo es fundamental que «en el Reino se sentarán muchos *de fuera*» (8,12).

En cambio, en el pasaje paralelo de Lucas, la búsqueda del Reino (12,31) se concreta enseguida en «vender lo que tienes y *dar* limosna» (12,33), porque la misericordia es el verdadero tesoro del Reino de Dios (12,34). Claro que también Lucas sabe que esa misericordia

sólo será posible desde una liberación radical del miedo («no temáis» 12,32).

b) Acogida del Dios de los pobres

Y la justicia del Reino tiene ese contenido porque «*de los pobres es el Reino de Dios*» (Lc 6,20).

La mediación privilegiada del pobre en la noción de Dios de Jesús no puede eludirse con acusaciones interesadas de reduccionismo sociológico. Sólo se la evita a costa de abstraer la noción del Reino de la idea de Dios que tiene Jesús. Pero entonces ya no se hablará del Dios *de Jesús*. El introito de la misa nicaragüense, «Vos sos un Dios de los pobres», era por ello más teológico y más cristiano que muchas predicaciones oficiales. Y es curioso que la carta de Santiago, de la que se ha dicho a veces que sólo menciona a Jesús un par de veces y que podría ser un texto no cristiano adaptado después para la Escritura cristiana, esa carta sin embargo vincula la fe en la resurrección de Jesús con la primacía de los pobres: «*si tenéis fe en nuestro Señor Jesucristo glorificado* [...] no podréis tener acepción de personas contra los pobres, porque ellos fueron elegidos por Dios como herederos del Reino» (cf. Sant 2,1-5). Para entender mejor este texto recuérdese lo que hemos dicho más arriba: que la Resurrección de Jesús –con el don del Espíritu– juega en la predicación de la Iglesia primera un papel similar al que jugaba el Reino en la predicación de Jesús.

Naturalmente, los pobres son propietarios y destinatarios del Reino no por ser pobres sino por ser *excluidos*. Por eso el énfasis de Lucas no contradice sino que se suma con el acento que Mateo pone en la apertura a *los de fuera*, y con la versión de Marcos, que escribe que «el

Reino de Dios es *de los niños*» (Mc 10,14)[19], y que hoy debe ser recuperada con igual pasión que la de Lucas, en un mundo como el nuestro en que la situación de la infancia ha llegado a extremos increíbles de abuso y de inhumanidad: un mundo en el que hay tantos niños tan maltratados no tiene NADA de Reino de Dios, ni aunque rebose de avances tecnológicos.

No hay espacio para analizar aquí las parábolas que constituyen (pese a su diversidad) la mejor exégesis del Reino y por tanto una vía de acceso al Dios de Jesús[20]. Pero sí que es imprescindible añadir otro rasgo a lo ya dicho: al Reino de Dios pertenece también la actitud de Jesús ante el sábado. El Reino de Dios es el Reino de los hombres, y por eso Dios hizo el sábado para el hombre y no al revés (Mc 2,27). Tanta sacralidad opuesta antaño por las iglesias a los derechos humanos, desconociendo que éstos son lo más sagrado para Dios, sólo revela que los hombres preferimos sacralizar otras cosas y declararlas derechos de Dios (*Corbán*, sábado, rúbricas, ayunos, oraciones...) para poder desentendernos de nuestros hermanos.

Por eso Jesús no sólo curaba en sábado, aunque con ello pareciera echar piedras contra su propio tejado y dar argumentos a sus oponentes. Esto ya se ha comentado muchas veces con razón. Pues el argumento de Lc 13,14:

[19] También en Mt 19,14. El original de ambos dice *toiutôn* que debe ser traducido como «de éstos» (de los tales), y no según la versión evasiva y bastante frecuente que lee «de los que son como ellos» (quizá por atracción de Mt 18,10ss).

[20] Remito para eso al primer capítulo 'La «filosofía de la vida» de Jesús de Nazaret', de mi obra *La lógica del Reinado de Dios*, Sal Terrae, Santander 1991.

«hay seis días en la semana para que vengáis a curaros», parecería de una prudencia irreprochable, si no fuera porque Jesús pretende mostrar que el protagonista de sus curaciones no es el taumaturgo sino *el enfermo*: y esto es lo que nunca lograron entender sus oponentes. Pero además de eso Jesús curaba en la sinagoga[21] aumentando así la provocación de su Dios. Y es que en la sinagoga se cumple, con un gigantesco *a fortiori*, la palabra del propio Jesús: «si cuando vas al altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra tí, deja allí mismo tu ofrenda y ve a reconciliarte antes con tu hermano» (Mt 5,23.24). La escena evocada de Lc 13,10ss (la mujer encorvada) parece sugerir algo de eso: Jesús no puede dar culto comunitario a Dios con aquella mujer así. Y apela a sus dieciocho años de enfermedad, y a su carácter de hija de Abraham (ahora no la llama hija del Padre) para marcar más –allí y entonces– la fraternidad de aquella mujer *con los murmuradores*. Pero inútil: según Lucas la solución del episodio sólo fue un «silencio violento» de éstos (cf. 13,17), aunque también una alegría incontenida de la gente.

En resumen: *el Reino es criterio hermenéutico fundamental para el acceso al Dios de Jesús, porque la fe en Dios como* Abba, *por muy religiosa que se pretenda (y aunque sólo tenga plena verificación escatológica), se vuelve «falsable» (en el sentido de Popper) cuando no se concreta en una apuesta plena por el hombre*[22]. *Y la apuesta por el hombre, por muy humanista que se pretenda, se vuelve también falsable cuando no se concreta en una opción radical por el pobre*. Entendiendo bien que las tres opcio-

[21] Cf. Lc 13,10ss; Mc 1,21ss; Mc 3,1ss.

[22] En el sentido por ejemplo de 1 Jn 4,20.

nes (paternidad de Dios, centralidad del hombre y privilegio del pobre) sólo son verdaderamente *creyentes* cuando son fruto de la libertad que ha paladeado «palabras de vida eterna» (Jn 6,68) y no meramente de la Ley.

2.1.4. «Mi Padre»

Todas las actitudes que llevamos descritas parecen reflejarse en la persona misma del propio Jesús, cuando éste ya no se limita a introducir a los suyos en la paternidad de Dios, sino que apela a la fuente de esa posibilidad: su propia experiencia de Dios como *Abba*. Volvemos a encontrar aquí las actitudes de apertura, confianza e indisponibilidad de Dios, pero ahora *encarnadas en la persona de Jesús*. Veamos rápidamente algunos ejemplos.

a) Apertura

Mi madre y mis hermanos son los que cumplen la voluntad de *mi Padre* (Mt 12,50).

Los tres sinópticos traen esta escena, pero sólo Mateo habla aquí de «mi Padre» [23], en sintonía con lo que antes señalábamos como propio de este evangelista: la continuidad entre la paternidad de Dios y la apertura incondicional. No hay aquí una devaluación, sino más bien una ampliación de los vínculos humanos de sangre, que quizá sólo es accesible a nosotros en pequeñas experiencias parciales de la profunda comunión que puede llegar a producir la fe en el Padre.

Por eso la actitud de Jesús no afecta sólo a sus parientes carnales, sino también a sus discípulos y amigos: sentarse a su derecha o a su izquierda en el Reino no es cosa que vaya a decidir él, sino el Padre [24]. La irritación de los discípulos, con que concluye esta escena, vuelve a mostrar la gran dificultad para nosotros de esta apertura incondicional.

[23] Mc 3,35 y Lc 8,21 hablan simplemente de la voluntad «de Dios».

b) Confianza

«Te bendigo, *Padre*, porque escondiste estas cosas a los sabios» (Lc 10,21).

Lucas (cuyo Jesús, en contraposición al de Marcos, morirá diciendo Padre) lleva la confianza en Dios hasta la «exultación de gozo» en Él. Se ha comentado muchas veces que este es uno de los pocos pasajes en que los evangelios nos dan cuenta de un sentimiento de Jesús: sentimiento de gozo desbordante en Dios *por ser como es*: por ser un Dios de los pequeños y no de los grandes. Para justificar ese gozo, la frase de Jesús yuxtapone, en un contraste casi imperceptible pero que parece pretendido, el calificativo cercano de Padre, con el lejano de «Señor de cielo y tierra». Ese gozo de Jesús da lugar a una de las mayores expresiones sinópticas de su unidad con Dios («nadie conoce al Padre sino el Hijo [...]», etc.). Y hay que añadir que ese gozo de Jesús está ofrecido como posibilidad a los creyentes, en el Magnificat de María que Lucas presenta como carta de la identidad cristiana [25].

Mateo es aquí más sobrio y no dice nada

[24] Cf. Mt 20,23, donde otra vez sólo Mateo usa la expresión «mi Padre» en lugar de Dios.

[25] Para un análisis del verbo *agalliomai* ('gozarse, exultar') remito al capítulo ya citado 'Mística del éxtasis y mística de la misericordia', en *El factor cristiano*, Verbo Divino, Estella 1994. Y para el Magnificat como carta de la identidad cristiana remito también al capítulo sobre María en *Memoria de Jesús. Memoria del pueblo*, Sal Terrae, Santander 1984.

sobre los sentimientos de Jesús, aunque utiliza la escena como base para una exhortación de Jesús a la confianza: «venid a mí y yo os aliviaré» (cf. Mt 11,25-28).

c) Indisponibilidad

Sólo Marcos ha conservado la mención expresa del Hijo, en el *logion* sobre el día del Señor que «nadie conoce, ni los ángeles ni el Hijo, sino *sólo el Padre*» (13,32).

Mateo (24,36) habla de los ángeles, pero no del Hijo, como si la absoluta indisponibilidad de Dios pareciera atentar contra la divinidad de Jesús[26]. Si se acepta la versión de Marcos como la más auténtica, precisamente por ser la más difícil, este *logion* separaría a Jesús de la apocalíptica habitual, que tanto parece haberle marcado, y que era tan amiga de dar día y hora para sus anuncios, como expresión de su confianza en Dios. En cambio, al Jesús de Marcos parece que le basta con ver cómo crece por sí sola la semilla y cómo la semilla más pequeña puede llegar a convertirse en el árbol más grande[27], para descubrir esa fuerza de crecimiento del Reino que sostiene su confianza en el Padre y, a la vez, –con expresión de Jon Sobrino– «dejar a Dios ser Dios».

Pero conviene subrayar que la ignorancia del Hijo, tal como la presenta Marcos, tiene una extrañeza particular, precisamente en este

[26] Sólo más tarde la comunidad del cuarto evangelio se atreverá a proclamar a la vez que «el Padre y yo somos uno», al lado de «el Padre es mayor que yo», pero dejando sin resolver esa dialéctica, y dando argumentos a la historia posterior para un subordinamiento del que nadie parece más lejano que, precisamente, el cuarto evangelio.

[27] Cf. Mc 4,26-32, donde quizá merece señalarse la continuidad entre las dos parábolas.

evangelista, porque Marcos, en su discurso apocalíptico, todavía parece contemplar lo que está describiendo (caída de Jerusalén, etc.) como el *comienzo del fin del mundo* (al revés de lo que ocurre en el discurso paralelo de Lc 21, que es posterior). Desde esta óptica, la expresión hubiese sido más lógica en Lucas, que ya había abandonado definitvamente la esperanza apocalíptica.

Naturalmente, esta actitud del Jesús de Marcos culminará en las escenas de Getsemaní y del abandono en la cruz, que comentaremos más adelante.

d) Finalmente, y para concluir este apartado, evoquemos el pasaje lucano de la pérdida en el Templo, con la respuesta de Jesús: «yo debo estar en *las cosas de mi Padre*»[28].

Lo evoco porque no es infrecuente traducir «*la casa* de mi Padre», en contra del original griego que no habla de un espacio materialmente limitado, sino de una actitud formal. Esta otra traducción proyecta sobre el texto (y favorece) un reduccionismo religioso, que es ajeno a Jesús, porque parecería menguar la paternidad de Dios: una madre verdadera está presente en toda la vida del hijo, y no sólo en sus habitaciones. Y precisamente porque Jesús afirma la paternidad de Dios (de la que brota la indisolubilidad entre la noción del Reino y la de Dios) *está dedicándose a Dios no sólo cuando reza o está en el Templo, sino cuando discute, cura, denuncia o expulsa demonios*: eso es estar en «las cosas del Padre».

2.2. Pluralidad en la unidad

Todavía cabría analizar las frases en que Je-

[28] *En toîs toû Patrós mou*: Lc 2,49.

sús alude a Dios sin nombrarlo a través de una voz pasiva sin sujeto (el clásico «pasivo teológico hebreo»), o a través de la comparación con algún rey o señor. Pero ello haría demasiado largo este capítulo. En cambio, hay otro punto que quizá merece destacarse.

A lo largo de este análisis de las conductas de Jesús que parecen hablar de su Dios, hemos ido señalando diversos acentos puestos en cada punto por los diversos evangelistas. Cabe añadir que esa diversidad no se manifiesta sólo en los puntos concretos que hemos ido analizando, sino que afecta también a la visión global o sintética que quizás es posible obtener del mensaje en el que cada evangelista filtra al *Dios de Jesús*.

Trataremos de poner esto de relieve antes de cerrar esta primera parte.

2.2.1. Mateo: el Dios de Moisés y el Dios de Jesús

Que los destinatarios de Mateo son judíos parece cosa universalmente aceptada. Es el evangelio con más citas del Antiguo Testamento. Se estructura en cinco secciones que parecen aludir a los cinco libros del Pentateuco. Y sugiere una serie de paralelismos entre Moisés y Jesús (venida de Egipto, ley en el Sinaí y sermón en el Monte...) que sólo serían comprensibles y significativos para un creyente judío. Si además constatamos que el Antiguo Testamento que cita es el griego, se puede hablar de unos destinatarios judíos pero de habla griega, bien de la diáspora o de aquellos que tuvieron que huir de Jerusalén cuando la muerte de Esteban.

Por su actitud ante la Ley judía se habla además de Mateo como un intento de mediar

(probablemente desde Antioquía) entre lo que cabría llamar «izquierda radical» paulina, que rompe con el judaísmo, y la derecha reaccionaria de Jerusalén, que se alinea en torno a Santiago [29]. Y ello pese a que, vista desde hoy, aquella antigua polémica quizá no sea tan acre como pareció entonces (y como suele ocurrir con otras mil polémicas humanas cuando el tiempo les presta un poco de perspectiva). En fin de cuentas, si Pablo niega la Ley, la niega recuperándola en algún sentido; si Mateo conserva la Ley la conserva superándola como veremos ahora mismo. Y si Santiago defiende la Ley lo hace reinterpretándola y jerarquizándola. Pero ¡qué difícil –por no decir imposible– nos resulta a los humanos situar todas las piezas de un todo, cuando las recibimos de golpe y por primera vez!

Estas consideraciones previas intentan sobre todo justificar que centremos los acentos particulares mateanos sobre el Dios de Jesús, en una comparación entre lo que cabría llamar *la experiencia religiosa de Moisés y la experiencia religiosa de Jesús*. Ello estaría además en consonancia con otro dato que me parece cierto de la conciencia de Jesús y es que, para él, su Dios no pretende en modo alguno ser distinto del Yahvé veterotestamentario. Vamos pues a insinuar una rápida comparación.

a) No sé si se ha estudiado suficientemente la experiencia de Dios en Moisés. Si no se ha hecho, pienso que bien merecería la pena, y me gustaría que algún especialista dedicara a ello

[29] De ahí, por ejemplo, la importancia que da Mateo a Pedro: por su actitud conciliadora, por la necesidad de una autoridad en cualquier grupo que se constituye, y por lo mal visto que iba siendo Pedro para los conversos de Jerusalén que se iban alineando en torno a Santiago.

toda su competencia de la que yo carezco. A falta de ello me permitiré sugerir algunos rasgos que me parecen significativos.

A Moisés (y, por así decir, «sin previo aviso») se le va revelando Dios como el que escucha el clamor de su pueblo oprimido (Éx 3,7) en un lugar como el Sinaí donde lo que menos se escucha es precisamente el clamor de los oprimidos, demasiado lejano de aquellas cumbres asombrosas. Se le revela además «negándole su Nombre» (según la versión más probable de Éx 3,14). Se le revela en una experiencia de liberación, que es insólita como fue la revolución nicaragüense, pero que no conduce inmediatamente a la tierra esperada, sino al duro caminar por el desierto con sus mil tentaciones y oscuridades (Éx 15,22–17,7).

Lógicamente, esta aparente evasiva de Dios origina la infidelidad del pueblo, que se vuelve a buscar otros dioses más «útiles» o más manejables. Ello provocará la más dura decepción de Moisés quien, por un lado, se irrita agriamente contra su pueblo y, por el otro lado, intercede por él ante Dios para que Dios no se irrite como Moisés (Éx 32). A trancas y barrancas Moisés llega a comunicar al pueblo su experiencia de Dios a través de una experiencia de Alianza que se expresa en un código o Ley (Éx 19;24)...

Y como balance de toda esta trayectoria, Moisés muere sin lograr entrar él en la tierra prometida; y la Biblia resume su fe deliciosamente diciéndonos que Moisés sólo vio «la espalda de Dios» (Éx 33,18.23) y dejó la Promesa «de otro Profeta como yo *a quien escuchar*» (Dt 18,15).

b) Ese otro profeta es, para Mateo, Jesús. Pero Jesús es *él mismo* quien oye el clamor de su pueblo y por eso «viene a reunir las ovejas dispersas de Israel» (Mt 15,24). Jesús tiene para Dios *el nombre* inaudito de Padre. Experimenta la misma decepción de Moisés con el pueblo pero no cae como ellos ni en la *tentación* de Massá ni en la de Meribá (cf. Mt 4,1-7). *Transmite* también a los suyos su experiencia de Dios y, aunque *muere sin haber visto* la llegada del Reino que anunció, entra en él de alguna manera con su muerte y resurrección que anuncian la resurrección universal (cf. Mt 27,52.53).

Por eso Jesús cumple «la Ley y los Profetas» (expresión casi exclusiva de Mateo[30]). Pero los profetas los cumple a través de la figura del siervo (también aludida más expresamente por este evangelista[31]). Y sobre la Ley, si bien Mateo añade la profesión expresa de Jesús de no venir a derogar la Ley (y los Profetas) sino a cumplirla hasta lo más mínimo (5,17-19), lo hace releyendo la Ley desde la misericordia, a través de la cita de Oseas 6,6 que sólo Mateo aduce y por dos veces, y ambas –como ya dijimos– en situaciones de conflicto con la Ley (la comida con los impuros y las espigas arrancadas en sábado)[32]: *sustituyendo el «sacrificio»*

[30] Cf. 5,17; 11,3; 22,40. Lucas la ha conservado una vez (16,16) pero Marcos prescinde de ella en los pasajes paralelos a los citados.

[31] Cf. Mt 8,17; 12,18ss.

[32] Mt 9,13 y 12,7. El caso de las espigas arrancadas es la más grave de las transgresiones sabáticas, puesto que ya no se trata de una curación que pueda defenderse con el argumento de que también en sábado es lícito hacer el bien (como en Mc 3,1ss). Por eso Mateo añade la cita de Oseas *precisamente aquí*, y la comenta, no diciendo que viene a llamar pecadores (como en el caso de la comida con publicanos), sino subrayando la inocencia de los suyos: «si hubieseis entendido [...] no condenaríais a los que no tienen culpa» (12,7).

por la misericordia, es como Jesús cumple la Ley y los Profetas hasta el fondo.

Como ya es sabido, una confrontación parecida la lleva a cabo también el cuarto evangelio, pero *luego de la ruptura* con el judaísmo y (probablemente) en hora de persecución o maltrato de judíos a cristianos. Por eso el Jesús de Juan ya no parece *cumplir* sino *devaluar* la Ley y los Profetas: «a Dios nadie le ha visto nunca, sólo el Hijo unigénito lo ha ido poniendo en juego» (1,18): porque Moisés sólo dio la Ley, mientras que la misericordia fiel (*charis kai aletheia*) ha llegado por Jesucristo (1,17), etc. Baste ahora con esta insinuación sobre Juan, que iremos repitiendo tras los otros *sinópticos. Porque lo difícil en el cuarto evan*gelista es armonizar la tremenda fidelidad histórica que parecen conservar muchos de sus recuerdos descriptivos o geográficos, y la clara «infidelidad» de sus palabras, fruto de las prolongadas meditaciones y experiencias de aquella comunidad que lee su vida desde Jesús y en la de Jesús.

En resumen: *Dios mantiene, para el Jesús de Mateo, una dialéctica de continuidad y ruptura con las expectativas humanas* de aquel pueblo, que algunos padres de la Iglesia extenderán luego desde el Antiguo Testamento bíblico a todos los «antiguos testamentos» o promesas o expectativas que hay en el corazón de cada hombre y de cada cultura. Y que está bien recogida en aquella respuesta de Ireneo de Lyón que, por marcar tanto la continuidad de los dos Testamentos contra Marción, suscitaba la sospecha de haber abolido la novedad de Jesús: «¿que qué novedad trajo? Pues sabed que, al traerse a sí mismo trajo *toda* la novedad» [33].

[33] A. H. IV, 34,1.

2.2.2. *Marcos: de Abba a Eloí.*

Es otro dato bien conocido que el evangelio más antiguo parece haber nacido o dirigirse a círculos romanos. La aclaración de que las dos moneditas que dio la viuda al Templo equivalían a «un cuadrante» (cf. Mc 12,1 en comparación con Lc 21,2) remite claramente al mundo romano [34].

Hay también aceptación común en el juicio de que Marcos escribe su evangelio en polémica contra antiguas concepciones religiosas del «hombre divino» (*theîos anêr*) que pondrían la esencia de lo religioso en lo esotérico, en el poder milagroso, en el triunfalismo y en la capacidad de algunos hombres para poseer esas propiedades «divinas». Quizá esos grupos son los mismos que combatirá Pablo en Corinto: los entusiastas del «¡ya hemos resucitado!» de 1 Cor 1-4, y los espiritualistas del éxtasis de 2 Cor 10-13. Escribiendo desde América Latina sería posible concretar aquellas imágenes antiguas en la religiosidad de algunas sectas, con su propaganda «sanativa» o su milagrerismo tan rentable (y que muchas veces funciona suficientemente porque los resortes del psiquismo humano y de aquello que Jesús llamaba «fe», nos son todavía desconocidos).

Marcos no ha dejado de narrar curaciones de Jesús, pero su óptica es diametralmente opuesta a la del *theîos anêr*. Podría ser calificado como el evangelio del himno de Filipenses 2,6ss sobre el «anonadamiento» del Hombre de Dios, a través del cual se revela la imposibilidad de manipular o poseer a Dios. Ya el Jesús de Marcos aparece como un hombre bien difí-

[34] Cf. J. L. SICRE, *El Cuadrante. Introducción a los evangelios. La búsqueda*, Verbo Divino, Estella [5]1998.

cil de clasificar: su extraña libertad le desmarca de toda idea previa aunque su praxis resulte siempre subyugante (e incomprendida). A través de esa extraña y seductora libertad de la praxis de Jesús se revela Dios como el Dios de la libertad del hombre. Marcos es el único que ha conservado el audaz *logion* que pone al hombre sobre el sábado y que, personalmente, me parece palabra auténtica de Jesús por su misma extrañeza. Pero además lo ha conservado haciendo intervenir en él a Dios: que «el sábado fue hecho para el hombre» (Mc 2,27) significa literalmente que *Dios* hizo el sábado para el hombre, según el clásico pasivo hebreo.

Pero esa libertad de Jesús acaba siendo vencida y, a través de eso, se revela no sólo la inmanipulabilidad de Dios, sino también su anonadamiento en este mundo.

Además de la palabra ya comentada sobre «el día de Yahvé» (Mc 13,32), Marcos es el evangelista que narra una pasión más oscura y más dramática, el que más subraya en Getsemaní el «pavor y temblor», y aduce el *Abba* en arameo, precisamente cuando Jesús pide a su Padre que le libere de aquello de lo que no fue liberado [35]. También Marcos (con Mateo) ha conservado la escandalosa palabra de Jesús en la cruz que suprimen los otros dos evangelistas: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (15,34), la cual parece empalmar con aquel *Abba* desesperado que Jesús acababa de pronunciar en el huerto (14,36), y es además el único pasaje de los evangelios en que Jesús no llama a Dios *Abba*, como si quisiera expresar una sensación de perder pie en la experiencia más profunda y más decisiva de Jesús. Esa dialéctica de *Abba* y abandono es la que mejor pone en acto aquella dualidad de principios (lo más inmanente y lo más trascendente) que resulta imprescindible para hablar del Dios de Jesús. Jesús morirá solamente «dando un grito» (15,37) y Marcos apenas narra (sólo insinúa) la resurrección de Jesús [36]. En lugar de la resurrección, Marcos remite al lector a «volver a Galilea», que era el lugar de la praxis de Jesús antes narrada. Allí es donde se le reencontrará.

Todo esto son datos muy conocidos pero había que evocarlos porque tienen mucho que ver con la idea de Dios. De hecho «al ver como había muerto» es como un pagano comienza a creerle Hijo de Dios (15,39). Queramos o no, al Dios de Jesús pertenece también la experiencia del abandono de Dios, de la entrega del hombre (cf. 8,31; 9,31; 10,33). Sobre todo cuando se insiste en que el Dios cristiano es un Dios «de la historia» [37], hay que ser conscientes de que esto supone una cierta recuperación de la apocalíptica antigua que remite al hombre a la historia como esperanza y responsabilidad, pero (al revés que en la apocalíptica) *sin ilusiones ni dominio de la historia*. Por todo ello esa

[35] Puede ser útil comparar la pasión de Marcos con la de Juan, y la narración marcana del Huerto con la de Lucas (presencia del ángel, etc.). Sobre el primer punto remito a mi cristología *La Humanidad Nueva: Ensayo de cristología*, Santander [8]1984, pp. 117-119. También es útil comparar la oración no escuchada de Jesús con la otra oración no escuchada de Pablo (2 Cor 12,8.9): porque Pablo parece presentarla según el clásico esquema de curaciones: descripción de la enfermedad, petición, respuesta. ¡Pero aquí la respuesta es otra! Y con todo, queda una cierta constatación de la acción divina.

[36] Hasta el extremo de que la primera Iglesia parece haber sentido la necesidad de completarlo con el apéndice de 16,9ss.

[37] «Señor de toda la historia... que acompaña a nuestro pueblo, que vive en nuestra lucha...», como canta el Sanctus de la misa salvadoreña.

teofanía de lo histórico empalma también con una tremenda «densidad» o noche oscura, con la imagen de un Dios *débil* (que quizá sea la única no evasiva), en la línea de aquella célebre poesía de D. Bonhoeffer: los hombres acuden a Dios en su necesidad, buscan poder y lo encuentran impotente. Pero «Dios está con los hombres en su pasión». O «sólo un Dios débil puede salvarnos» [38].

Y nos salva porque el anonadamiento de Dios revela también su solidaridad con el ser humano. Dios no salva enriqueciendo «desde fuera» como el benefactor infinitamente superior al que siempre hay que dar gracias, sino con esa discreción que le hace desaparecer, como el compañero de lucha que, por ser compañero, nos enriquece desde su pobreza. La frase de la Iglesia primitiva: «Jesús, siendo rico, se hizo pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza» [39] podría ser leída como el mejor resumen del evangelio y del Dios de Marcos.

Y, al hablar de la solidaridad de Dios, nos acercamos a una palabra que va a hacer de hilo conductor en el comentario que aún nos queda: la misericordia y Lucas. Antes permítase todavía otra breve alusión a Juan, como hicimos al acabar la exposición de Mateo.

Juan parece el evangelio más contrario a Marcos, con su Jesús casi «monofisita», con su

[38] Cf. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Múnich 1951, p. 182; trad. esp. *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 1983. Véase mi comentario (y el del propio Bonhoeffer en otra carta posterior) en la 'Presentación de D. Bonhoeffer', en J. I. González Faus, *Teología de cada día*, Sígueme, Salamanca ²1976, pp. 231-32.

[39] 2 Cor 8,9; pero probablemente la frase es anterior a Pablo.

pasión casi indolora y su exclamación final «Señor mío y Dios mío». Y sin embargo, creo que se malentenderá el cuarto evangelio si no se comprende que ha pasado por Marcos y que sólo habla como habla *después de haber pasado por Marcos*. El mismo que comienza describiendo a Dios como «autocomunicación» (palabra) intrínseca a su Ser (1,1), lo hace para afirmar que esa autocomunicación se hizo impotencia total: «carne» (que es una palabra más neutral para nosotros, pero tremendamente devaluada para el mundo semita [40]). Para reforzar esto, Juan, al revés de los sinópticos, no habla de la eucaristía como «el cuerpo», sino como «comer *la carne*» otra vez con palabra devaluante y que además empalma con el creer en Jesús como si la fe fuera «tragarse» lo menos divino de Jesús. Si la eucaristía es releída como amor servicial (Jn 13), la fe será vinculada al escándalo de la carne (cf. Jn 6). Incluso contrapone Juan esa fe a la otra que Jesús desautoriza porque sólo se apoya en «signos y prodigios» (4,48).

Juan no desconoce pues a Marcos: lo que le ocurre es que, según él, en ese hacerse «carne» de la Palabra es donde se ve «la gloria de Dios» (1,14) [41]: en definitiva, porque la gloria del amor es la del acercamiento y no la del marcar distancias. El «Dios que se pasea por la tierra» como parece ser a veces el Jesús de Juan, lo parece porque el cuarto evangelio ha descubierto la gloria de Dios en su anonadamiento. «Glo-

[40] Ver los usos bien negativos de la palabra «carne» en el mismo cuarto evangelio: Jn 1,13; 3,6; 6,63, 8,15...

[41] Si de ahí se sigue que el docetismo que parece transpirar a veces el cuarto evangelio no proviene de su autor, sino de la «Fuente de Milagros» que parece haber utilizado, como sugieren algunos comentaristas, es cosa sobre la que yo no sabría decidir.

ria Dei *caro* Verbi», y, por eso: «Gloria Dei vivens *pauper*», como pudo decir Msr. Romero parodiando a san Ireneo. Y aquí estamos otra vez en la solidaridad de Marcos y en la misericordia de Lucas.

2.2.3. Lucas: La misericordia en acción

Que Lucas es un griego, tampoco requiere ahora demasiada demostración ni comentarios. Según Pablo, Grecia representa la sabiduría. Y quizá la mejor ambientación de esa sabiduría sea el famoso argumento de Aristóteles: Dios no puede tener amigos ni querer a nadie, porque entonces sería dependiente de aquellos a quienes ama, y no podría ser omniperfecto ni absolutamente autosuficiente ni todopoderoso[42]. Quizá la mejor contraposición a esas «persuasivas palabras de la sabiduría humana» (1 Cor 2,4) es el Dios de Jesús, tal como lo refleja Lucas. Y ello, a pesar de una tendencia «racionalizadora» o clarificadora, innegable en este evangelista.

Ya desde el canto de María, Dios se manifiesta como un *Dios de los pobres*, y esto lo hace «acordándose de su misericordia» (Lc 1,54). Ello será *fuente de exultación*, tanto para María como para Jesús, como ya dijimos. A lo largo de todo el tercer evangelio, Jesús irá proclamando la bienaventuranza de los pobres, y la maldición de los ricos[43]. El buen samaritano, las parábolas llamadas de la misericordia (Lc 15), la ternura de Jesús y su actitud para con la

[42] Cf. J. Vives, 'El ídolo y la voz', en la obra en colaboración *La justicia que brota de la fe*, Sal Terrae, Santander 1983, p. 81. La referencia a Aristóteles es de la *Ética a Eudemo*, VII, 1244b, aunque el autor hace notar también que Aristóteles tiene un concepto de la amistad mucho más rico que el que aparece ahí.

[43] A menos que el encuentro con Jesús les haga convertirse a los pobres, como Zaqueo.

mujer, doblemente oprimida, son reflejos de la misericordia del Padre celestial que el hombre está llamado a transparentar (Lc 6,36). Y resulta llamativo que Lucas, que siempre tiende a limar aristas, las mantenga tan afiladas en el tema de Jesús, los ricos y el Dios de los pobres[44].

En la imposibilidad de analizar todo el evangelio, elijo un par de escenas complementarias[45].

a) La primera es el discurso de Jesús en la sinagoga que tiene carácter programático en la estructura de este evangelio. Citando al Tritoisaías Jesús proclama que «hoy se han cumplido ante vosotros» la buena noticia para los pobres, la liberación de los oprimidos, la libertad para los presos y la vista para los ciegos (cf. 4, 18-21). Y todo esto se cumple sin venganza, sin ira, sólo como efecto de la proclamación de la misericordia («del año de gracia») de Yahvé. Esta escena constituye la clave hermenéutica de todo el evangelio[46], pero sea rechazada por una religiosidad que busca lo esotérico y el milagro barato o, en palabras del evangelista, lo

[44] Sobre el «limar aristas» recordemos que Lucas incorpora positivamente a Jerusalén, armoniza no sólo a Pablo y Pedro sino a Pablo y Santiago (en Hech 15), sintetiza Espíritu e institucionalización..., hasta el punto de que a veces casi hace historia «edificante».

[45] Remito para ampliar al capítulo de *La Humanidad Nueva* titulado 'Jesús y los marginados', pp. 83-105, y al folleto *Jesús de Nazaret y los ricos de su tiempo*, HOAC, Madrid 1982.

[46] Igual que en Mateo lo era el episodio de las tentaciones. Por todo lo dicho es muy difícil comprender que una Iglesia que reclama los evangelios pueda rechazar globalmente una teología que hace de la liberación de los pobres su clave hermenéutica; y la rechace sin molestarse en presentar otra alternativa que muestre que la opción y la dedicación a los pobres no son *un mero apéndice tranquilizador* de conciencias que están «en otra parte».

que no viene simplemente «de Nazaret» y trae «los prodigios de Cafarnaún» (Lc 4, 23-24).

b) Ese rechazo va a convertir toda la vida de Jesús en una larga subida hacia Jerusalén, hacia el centro del espacio que Lucas quiere hacer coincidir con «el centro del tiempo»[47]. En Jerusalén, aunque se produce la condena de los hombres, no parece producirse, como en Marcos, el abandono de Dios. Por eso la condena y la pasión de Jesús tendrán para Lucas un carácter mucho más político que para los otros evangelistas[48]. Pero no llegan a constituir un fracaso total como para Marcos, porque, a pesar de la condena, *la misericordia de Dios ya se ha manifestado y puesto de relieve*, y porque –frente a la sabiduría interesada de los que piden cada vez un argumento nuevo– esa sabiduría de Dios, que es su misericordia, queda «justificada por sus propios hijos» (7,31-35). Y se justifica porque esa misericordia no exige paga ni recompensa alguna, ni cada vez un argumento nuevo: *por eso* el hombre misericordioso puede ser comparado al siervo o al esclavo[49] que no puede más que decir «soy inútil y no hice más que lo que tenía que hacer» (17,10).

[47] Constituido naturalmente por la vida de Jesús. Cf. H. Conzelmann, *El centro del tiempo: La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974.

[48] Por ejemplo: sólo Lucas introduce a Herodes, mientras que sólo una vez nombra expresamente al Sanedrín (22,66); y formula la acusación contra Jesús como «alborotar al pueblo, prohibir pagar tributos y decir que es rey» (23,2), y no como «hacerse Hijo de Dios» (Jn 19,7; cf. 10,33).

[49] Vg. 17,7ss. Lucas paradójicamente no rehuye, para hablar de Dios, parábolas que arrancan de una situación social estratificada. Si bien poco después es el mismo Señor el que afirma: «yo estoy entre vosotros *como el que sirve*» (Lc 22,27).

Las relaciones sociales se han invertido desde la misericordia y ahí se ha hecho presente Dios.

Por eso Lucas prepara también algunos puntos que retomará otra vez el cuarto evangelio con su insistencia en «el pecado del mundo», como causante de la muerte de Jesús, y en el «mandamiento nuevo». «El pecado del mundo» es una expresión globalizadora (política, económica, cultural, religiosa) que designa un orden de relaciones contrario al amor y que obliga a los hombres a actuar contra el amor. Jesús libera del pecado del mundo poniéndolo en evidencia e introduciendo a los suyos en la hermandad de los hijos de Dios, de modo que el amor fraterno se convierte en distintivo («en esto conocerán») y en *nuevo* (porque ha sido posibilitado por la puesta en evidencia del orden viejo, y hace inútiles los demás mandamientos)[50].

Como conclusión: en Mateo, que escribe para judíos, Dios aparece como la inesperada novedad de su «Ley»: como el esperado que rompe las expectativas. En Marcos, que escribe para romanos, Dios aparece como la libertad frente al poder sacerdotal o del Imperio, pero con el durísimo precio que la libertad implica: el silencio de Dios ante los dioses. Y en Lucas, que escribe para griegos, Dios aparece como la sabiduría de la misericordia (el «intellectus amoris» si vale parafrasear una expresión actual de Jon Sobrino). Siempre se trata *del mismo Dios* pero que (más condescendiente que las iglesias que dicen representarle) no se manifiesta como un genérico, ni deja de tener en

[50] Remito para esto a las páginas sobre el pecado del mundo en *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander ²1991, pp. 243-247.

cuenta la situación concreta del interlocutor al que se revela.

Por eso, *en todos ellos*, Dios aparece como «Dios de vivos y no de muertos» [51]. Desgajando esta frase de Jesús de la disputa concreta con los saduceos sobre la resurrección, un Dios de vivos es claramente *un interlocutor de seres libres*. Esta designación debe acompañar bipolarmente a la adjetivación clásica de la paternidad (o maternidad) de Dios. Por eso retomo aquí lo escrito en otra ocasión: «la pregunta es si Dios es Padre sólo de niños pequeños, o de hijos mayores de edad, adultos y libres. Para el niño pequeño sus padres son la solución, la ley, la fuente de castigos y premios y, con todo esto, también una dificultad para su libertad. Para un hijo adulto, cuando la relación filial ha sido válida (cosa bastante rara hoy), los padres son punto de referencia decisivo, y la vida del hijo es fuente de interés para los padres; pero la decisión sobre ella está en sus propias manos y no en las de los padres» [52].

Si comprendemos bien lo que es una relación materno-paterna en seres adultos, ello nos ayudará a comprender también que si Dios se hace presente *en* Jesús, ello no será con la aparatosidad de unos papás benefactores, sino con la discreción de «un hombre cualquiera» (Fil 2,7). Con ello estamos ya en la segunda parte de este trabajo, que habrá de ser inevitablemente más breve.

c) *Balance de la primera parte*

Podemos hacer ahora un balance de esta primera parte recordando las características formales con que la abríamos: buena noticia, radicalización y el binomio filiación-fraternidad. Creo que nuestro balance podría reducirse a la *inseparabilidad* de las dos modificaciones radicales que Jesús parece haber introducido en la idea de Dios: *la identidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo* (Lc 20,28ss), *y la posibilidad de una relación interpersonal o interlocucional con Dios* [53]. Dicho en forma casi de eslogan: el Reino y el *Abba*.

Por muy dialéctica que sea esta doble caracterización, hay que decir que la primera sin la segunda sería a la larga imposible o degeneraría en antropolatría: en los mil ídolos egoístas que falsifican la libertad humana y el Reino de Dios. Y la segunda sin la primera degenerará fácilmente en idolatría, en la que el hombre puede estar dirigiéndose a una imagen de sí mismo, cuando dice dirigirse a Dios.

De ahí que, por muy importante que sea la oración en el cristianismo, es igualmente importante no dar por supuesto que ha tenido lugar, y no definirla como un encuentro con Dios, aunque así habrá sido en algunos momentos que no le es dado precisar al hombre [54]. Se definiría mejor la oración con aquella frase del salmista: «vale más un día *en tus atrios* que mil en mi casa», siempre que la frase responda a una verdadera experiencia gozosa. Quizá en nuestra oración no nos quedamos muchas veces más que «a la puerta», en los umbrales de

[51] Mt 22,32; Mc 12,27; Lc 20,38.

[52] Cf. 'Aspectos antropocéntricos de Dios en Jesús', recogido en *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid 1998, p. 83.

[53] Frente a una relación con Dios que llamaríamos más de «inmersión», típica del Oriente, o de *La nube del no saber*, etc., o a otra relación más creatural con el Señor, que sólo actúa a través de las mediaciones religiosas.

[54] Ignacio de Loyola solía decir que de cien personas que dicen haber hecho oración, probablemente sólo menos de diez la habrán hecho.

Dios, como un mendigo a la puerta del hotel Sheraton. Pero esos umbrales son más gratificantes que la propia casa. Y cuando Dios ha concedido al hombre atravesarlos, éste vuelve más desprendido de sí mismo para poder amar a los demás.

Y así pasamos a la segunda parte de este capítulo, que habrá de ser mucho más breve. Pero es importante comprender que, si Jesús supuso esa profunda transformación en la noción humana de Dios, fue por alguna razón que afectaba a su misma persona humana.

2. El Jesús de Dios

Según Marcos, el centurión romano, «al ver cómo había muerto» Jesús, baja del monte exclamando «verdaderamente este hombre era *Hijo de Dios*». Y Leonardo Boff escribe que, tras las experiencias de la vida y destino pascual de Jesús, el proceso que llevó a los apóstoles a la fe puede resumirse en la frase: «así de humano sólo puede serlo *el mismo Dios*». También Pablo que, en los comienzos de sus cartas se suele presentar a sí mismo como «llamado inmediatamente por Dios», no se sentirá llamado a hablar inmediatamente de Dios sino *a través de Jesucristo y su Resurrección*[55]. Igualmente: aunque los cristianos llaman a Dios Padre, le designan también como el *Padre de nuestro Señor* Jesucristo, con una expresión que parece muy extendida por diversas iglesias del Nuevo Testamento, y en la que se percibe una continuidad con la distinción que hacía Jesús entre «mi Padre» y «vuestro Padre». De modo que el cristianismo bien puede ser definido como la experiencia del Espíritu de Dios *que nos lleva a llamar a Dios Padre, a llamar a Jesús Señor, a llamar hermanos a todos los hombres, y al olvido de uno mismo y la propia donación que culmina en la muerte vivida como «entrega»*.

[55] Ver los comienzos de Rom, Gál, 1 y 2 Cor. Y ello *a pesar de las pocas alusiones de Pablo al Jesús histórico*, que tanto desconciertan a sus analistas.

Con ello tenemos lo que puede ser calificado como balance del acontecimiento de Jesucristo: *en adelante no se puede hablar de Dios sin incluir a Jesús*. El paso «del predicador al predicado» con que abríamos este capítulo o el paso de los sinópticos a Juan se fundamentan ahí. Y ello es posible por lo que ya hemos dicho varias veces: Jesús no dio conferencias sobre Dios, ni escribió libros sobre Dios ni predicó sobre Dios: simplemente *lo puso en acto, lo actuó* en su praxis, y cuando se refirió a Dios fue como razón, fundamento y referencia última de esa praxis. Juan acabará diciendo que, aunque a Dios nadie le ha visto nunca, en la «carne» de la Palabra es posible ver la «Gloria» de Dios[56]. Y esa expresión tiene cierto paralelismo con la otra paulina: «la Gloria de Dios reflejada en el rostro de Cristo» (2 Cor 4,6). Porque *la vida* de Jesús refleja de tal manera el ser de Dios que no solamente lo teoriza, lo predica o lo conceptualiza, sino que *lo actúa*, lo transparenta y lo hace presente, por esta razón, *la persona* de Jesús ha de pertenecer al ser mismo de Dios

Este es el segundo punto que nos queda por considerar.

1. *Cambio en la concepción de Dios*

Los Apóstoles no hubieran podido predicar la divinidad de Jesús si antes no se hubiera

[56] Jn 1,14. La Gloria es para el Antiguo Testamento algo así como el reflejo o resonancia que constituye el único acceso a Dios, al que no se puede ver.

producido en ellos un cambio muy importante en su concepción de Dios. Y un cambio que no afectaba solamente a la compatibilidad teórica de la fe en Jesús con el monoteísmo que ellos profesaban (éste fue más bien un problema que dejaron tranquilamente planteado a las generaciones posteriores), sino que afectaba *a toda la relación de Dios con el mundo y los hombres*: «tanto amó Dios al mundo que le entregó a su hijo, no para condenar al mundo sino para salvarlo». Y «si Dios está de tal modo por nosotros que no perdonó ni a su propio hijo, ¿quién o qué podrá estar contra nosotros?»[57]. Por eso da la impresión de que en el Nuevo Testamento no se proclama abiertamente la trascendencia de Jesús hasta que no se ha producido ese cambio en la concepción de Dios[58]. Hasta que no se ha comprendido que el amor de Dios es capaz de «anonadarse a sí mismo y empobrecerse por nosotros asumiendo forma de esclavo, para enriquecernos con su pobreza».

Así las primeras confesiones de fe en Jesús no suelen llamarle Dios, sino «Señor». Se puede decir de este título, en casi todos sus variados usos, que es una *confesión actitudinal de divinidad* (igual que dijimos antes que, para Jesús, el que sirve al dinero lo está tratando como dios, aunque no le llame así o llame así a otra realidad). Con ello se percibe que también hay en este título una correspondencia con la

[57] Cf. Jn 3,16.17; Rom 8, 31ss.

[58] Véase lo que digo en *La Humanidad Nueva* (cit.), 218-19: «a los autores de Nuevo Testamento no les interesa tanto la mera confesión formal de la trascendencia de Jesús cuanto el significado de esta trascendencia. No el calificativo de Dios sino el contenido de esa designación. Y eso es lo que transmiten las primeras cristologías neotestamentarias».

manera práxica o actitudinal con que dijimos que Jesús «anunciaba» a Dios[59].

Por todas estas razones: la pertenencia de Jesús a Dios no nos dice sólo algo sobre Jesús, sino también algo *sobre Dios*: algo que Pablo acabará formulando como «el Dios que justifica al hombre»[60]. Ya dijimos que el paso (y continuidad) del predicador al predicado se corresponde con el paso *del anuncio del Reino al del Dios que justifica al impío*. Por eso no sería plenamente ortodoxa la afirmación de que la identidad cristiana se juega toda en la respuesta a la pregunta por la filiación divina de Jesús, si no se le añade lo que brota de toda nuestra parte anterior: la respuesta a la pregunta *de qué Dios* era Hijo Jesús. Porque ese Jesús que pertenece inseparablemente al ser de Dios es aquel que «cargó con nuestros dolores» y que gritó «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Y ese Dios, que se acerca en su Reino y que justifica al impío es Aquel ante el cual no queda al hombre nada más que renunciar a su propia autojustificación, reconocer su propia injusticia y dejarse moldear por la justicia de Dios.

Tras el itinerario de la parte anterior, se puede comprender ahora la continuidad que hay entre el Dios «de los pobres» de Jesús y el «Dios que justifica al hombre» de Pablo. En la sociedad de Jesús, pobres y pecadores estaban prácticamente identificados. En una sociedad

[59] Remito al tratamiento de este título en *La Humanidad Nueva*, pp. 258-282.

[60] Como ya es sabido Rom 4 (vv. 5.16.17) establece una gradación (como de círculos concéntricos) entre estas tres designaciones de Dios:

- el que llama al ser a lo que no es (y por eso:)
- el que resucitó a Jesús de entre los muertos (y por eso:)
- el que justifica al impío.

tan teocrática como era el Israel de entonces en sus niveles oficiales, el que queda separado de la comunidad es porque está separado de Dios: los excluidos por la sociedad son los no amados por Dios. Contra esta mentalidad se alzó Jesús, porque desfigura radicalmente al Dios a quien él anunciaba: el Dios de «los de fuera», que derriba de sus tronos a los bien instalados e incorpora a los excluidos.

En cambio, en tiempo de Pablo la situación social ha cambiado: la comunidad cristiana está en buena parte compuesta de pobres [61]. Los pecadores son ahora los que están *fuera* (y a quienes el judaísmo convertido se resiste a incorporar precisamente porque los considera pecadores). Pablo entonces convierte al Dios de los pobres en el Dios «que justifica al impío». Y remacha esa designación mostrando a sus antiguos correligionarios que también ellos son tan pecadores ante Dios como los paganos (cf. Rom 2-3). De ahí que no valga la justificación pseudoteológica de la riqueza que se oye a veces entre los privilegiados de la tierra: «todos somos pobres... ante Dios», que es lo que los ricos no están dispuestos a reconocer. Valdría si dijera: todos somos *pecadores* ante Dios. Pero entonces ya no justificaría nada, antes bien obligaría a cambiar.

2. *La impotencia del lenguaje: entre «filiación divina» y «unión hipostática»*

El hombre Jesús pertenece pues al ser de Dios con la mayor intimidad (y con la mayor discreción) posible. Una intimidad que no es identidad pero es absoluta. El Nuevo Testamento, echó mano para expresar esa pertenencia absoluta, de la expresión hijo de Dios, suficientemente inculturada en su mundo aunque muy mitológica para nosotros hoy; pero ilustrándola y acompañándola de otras expresiones que la superaban desde dentro [62]. Puede que hoy sea preferible la otra expresión neotestamentaria de que «en él habita la plenitud de la divinidad» (Col 2,9) la cual tiene el gran valor de que marca, a la vez, una totalidad y una distinción. Y una totalidad que el Nuevo Testamento refiere además a nosotros: porque si la plenitud de Dios estaba en Jesús, era «reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5,19). De tal manera que si Jesús pertenece al ser de Dios, ello no dice solamente algo sobre Dios (como acabamos de ver) sino también algo *sobre nosotros* [63].

Luego, la tradición cristiana no encontró para esa intimidad otro nombre que el de intimidad «hipostática»: una expresión que sólo adquiere sentido en sus particulares contextos históricos, bastante ajenos a nuestra mentalidad actual para la que, como mínimo, hay que decir que esa expresión ha perdido todo su carácter de «evangelio». Esta expresión plantea por ello el problema de lo que constituye hoy uno de los mayores lastres del cristianismo, pero del que nuestras iglesias no parecen dispuestas a desprenderse: el problema de lo que se ha llamado «la helenización» de la fe en Jesucristo.

No negamos que –entonces– la asunción de esas categorías filosóficas supuso efectivamen-

[61] Cf. 1 Cor 1,26-28, aunque este dato no debe ser unilateralizado ni mitificado.

[62] Señor, Mesías, Hijo del Hombre, Adán Definitivo, Recapitulador universal, Único Sacerdote verdadero...

[63] Ver todo lo que digo en *La Humanidad Nueva* acerca de que Jesús tiene una filiación afiliante y una divinidad divinizante (pp. 218, 303, 335-37, entre otras).

te su transformación radical: a ella debe la humanidad la aparición del concepto de «persona» que los griegos desconocían, con toda la riqueza de ese concepto para el tema de la dignidad y de los derechos humanos. Este concepto constituye una de las grandes aportaciones del cristianismo a la historia del género humano, convertida hoy en patrimonio universal. Pero, a pesar de eso, hay que reconocer también que poco a poco la asunción de las categorías griegas fue actuando como una pérdida de la novedad y del escándalo del Dios de Jesús, que volvía a ser entendido como Ser y Poder, y no ya como Amor (1 Jn 4,8).

No obstante, y por caduca que ya resulte, quizá podemos acercarnos hoy al significado de la unión «hipostática» si, por un lado, atendemos a algunas de las más profundas experiencias humanas; y, por otro lado, confrontamos esas experiencias con el doble dato obtenido hasta ahora: el dato prepascual de que Jesús asumió el papel de las mediaciones religiosas (Ley, Templo... hasta entrar en conflicto con ellas), más el dato pospascual del significado para nosotros de su resurrección.

Vamos insinuarlo en tres pasos, para concluir.

3. *Algunas pistas hermenéuticas*

3.1. *Unión y autoposesión*

Parece innegable que una de las más profundas aspiraciones de todo amor humano es la de una unión máxima en el seno de la diferenciación máxima. Las clásicas fórmulas de muchos amores: «me siento toda suya» o «yo soy todo tuyo» expresan no sólo una pretensión de *pertenencia* total, sino también la máxima *liberación* del sujeto en esa pertenencia:

«*yo* soy, *me siento*, etc.». Que el amor humano pueda llegar a conseguir ese grado de unidad, o que acabe siendo por el contrario una «pasión inútil» ya es otra cuestión. Que aspira ónticamente a ella me parece innegable: esa extraña paradoja que lo constituye es la que le vuelve tan omnipotente.

Pues bien: en esa aspiración óntica hay una pequeña parábola de eso que hemos llamado intimidad «hipostática», y que todavía la tradición teológica aclaró con dos adverbios fundamentales que no han perdido significatividad: «sin confusión alguna; pero sin separación posible» [64]. Por eso la intimidad hipostática de Jesús libera al hombre de ser pasión inútil, remitiéndole a ser una pasión contenida y esperanzada.

3.2. *Horizontalidad cristiana*

Que Jesús pertenece al ser de Dios significa pues que Dios no tiene para nosotros otra conceptualización posible, otro rostro o, con el lenguaje bíblico, otra «Imagen» que *el ser humano de Jesús*. Es muy audaz la trasposición a Jesús, que hacen Pablo y la Iglesia primera, de la expresión de Joel «invocar el Nombre del Señor» (cf. Rom 10,13), introduciendo así al hombre Jesús en la definición de la fe religiosa («invocar a Dios»). Se da aquí esa «conversión» de la religiosidad que, en mi opinión, caracteriza al cristianismo.

Innumerables clericalismos eclesiásticos sospechan de esa insistencia en el ser humano

[64] Cabría pensar si todo eso no podría reformularse hoy con la expresión zubiriana del «estado constructo» entre Jesús y Dios. Ver además el capítulo 'Dogmática cristológica y lucha por la justicia', J. I. González Faus, *Fe en Dios y...*, *o.c.*

de Jesús como si implicara una reducción o una negación o un olvido de su dimensión divina. Sin saberlo se apartan así de la tradición cristiana, por desconocer que precisamente ese ser humano es el único acceso que tenemos a la divinidad de Dios, que ese acceso es además verdadero y pleno y que, sin él, la divinidad de Dios puede convertirse en una blasfema justificación de pretensiones de poder, imperial o clerical.

Desde aquí podemos entender que el término «intimidad hipostática» que nos legó la tradición quiere decir simplemente que a Dios no se le puede buscar ni encima, ni además, ni distante del ser humano de Jesús (como si sólo «se asomara» en él), ni tampoco «disolviendo» al ser humano de Jesús [65], sino precisamente *en* ese ser humano. El prefijo *hypo* (en latín «sub»: desde el fondo, desde lo más profundo) es quizá lo mejor de esa palabra «hipostático»: y nos dice claramente que Jesús es «de-Dios» porque Dios es lo más íntimo de Jesús, incluso a niveles que ya no caben en nosotros.

Y, si se me permite todavía otra aclaración, así lo expresaría también un precioso verso con que se describe a sí mismo el poeta y obispo P. Casaldáliga: «el grito que sostengo y el silencio que soy»: un silencio lleno (no hecho de vacío) puede llegar a «sustentar» algo que parece tan ajeno a él como un «grito», cuando entra en la mejor relación posible (relación de amor, de justicia, etc.) con lo distinto de él. Y esa sustentación es algo vivo: en ella está la mejor manifestación de aquel silencio, y la razón mas íntima de aquel grito. Casi cabría hablar, sin

[65] Al modo como la infinidad del océano disolvería una gotita de vino que cayera en ella, por utilizar una imagen clásica de la tradición patrística.

perder ahora la metáfora, de «sustentación hipostática»: *el Silencio que es Dios, sustenta al Grito que es Jesús.*

3.3. Universalidad del pobre

Desde esta concentración (que no reducción) antropológica, y siguiendo un esquema que hemos presentado también en la primera parte, es fácil comprender uno de los pasajes más fundamentales y más originales del evangelio: «a mí me lo hicisteis» (cf. Mt 25,31ss); es decir: *la divinidad de Jesús* no sólo como afirmación del hombre sino *como universalización del pobre* [66]. Aquí empieza a cumplirse, de parte de Dios, la promesa del Reino a los pobres.

O, con palabras más sociológicas: en un mundo estructurado, no sobre las verdaderas necesidades humanas, sino sobre el deseo desatado y exacerbado, Dios y la religión tendrán necesariamente que ver con la pobreza; y esto puede ser común a toda experiencia religiosa auténtica y no alienante, sea o no sea cristiana. Pero además, en un mundo en el que esa *ilimitación* del deseo genera víctimas y excluidos (no sólo personales, sino estructurales), Jesús representa la Alianza de Dios con los condenados de esta tierra. Y esto debería ser lo específico del cristianismo, dentro de los universos religiosos. Porque el texto del juicio final de Mateo no habla de los hambrientos o de los sedientos o los presos, aunque lo parezca, ni habla de moral o de buenos y malos, aunque lo parezca; ni siquiera habla de Jesús, aunque lo parezca: es un texto que habla simplemente *de Dios*. Y lo que viene a decir es esto: que, por la pertenencia de Jesús al ser mismo de Dios,

[66] Remito a mi breve escrito 'La opción por el pobre como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús', en la obra en colaboración *La justicia que brota de la fe*, *o.c.*

Dios es accesible a los hombres aunque no se le reconozca. Es accesible en la actitud que tomen los hombres ante el hermano necesitado. Y en ese acceso nos jugamos los hombres nuestra suerte definitiva.

4. Al final Dios: cercano y familiar misterio desconocido

Si hacemos ahora otro balance rápido de esta segunda parte podríamos decir lo siguiente: la razón humana no puede darle a Dios un estatuto ontológico (y saber esto ya es una gran aportación). Pero, en la medida en que Dios se ha comunicado a sí mismo en un hombre, la razón humana puede darle a Dios un cierto estatuto antropológico («Dios es Amor», etc.). También esto se aclara por comparaciones con el Oriente: el gran valor de la llamada teología apofática o de muchos textos religiosos orientales (pensemos en los *Upanishads*) es que intentan no darle a Dios un estatuto ontológico. Pero tampoco pretenden dárselo antropológico (no hay relación «filial» con Él, ni pecado, ni amor, ni seguimiento...). Y el gran peligro de la fe cristiana es que, al poder dar a Dios lo que he llamado «un cierto estatuto antropológico», se lo ha dado muchas veces falso y aún blasfemo (cruel, justiciero, defensor de los poderosos, etc.), proyectando sobre Dios las figuras del poder y la «dignidad» humanas, en lugar de la figura de «siervo» y del mesías doliente.

Conclusión

Escribía hace tiempo A. Heschel que «la religión de la Biblia no es lo que el hombre hace con su soledad, sino más bien lo que hace con la preocupación de Dios por los hombres» [67].

[67] *Los Profetas*, Buenos Aires 1973, I, p. 132.

Estas espléndidas palabras, que van en la línea de lo que hemos dicho antes sobre la conversión del «eros religioso» del hombre en el cristianismo, deberían ser la base para todo diálogo entre judaísmo y cristianismo [68]. Pero no es este diálogo el tema que nos ha ocupado hasta aquí. Si las he citado es porque esa «preocupación de Dios con los hombres» apunta al final definitivo en que Jesucristo «entregará el Reino al Padre [...] para que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15,24-28). Curiosamente, este es uno de los raros momentos en que Pablo retoma el lenguaje del Reino, al que él parece haber renunciado por razones de inculturación.

Pero evidentemente, para los creyentes en el Dios de Jesús, ese texto es sólo una esperanza o, si se prefiere, una promesa irrevocablemente sellada. De momento, en esta historia, lo único en vigor para un cristiano es lo que la literatura paulina califica como «Cristo todo en todas las cosas» (Col 3,11). El resultado del Dios de Jesús y de que Jesús sea el Jesús de Dios es esa «recapitulación de todo en Cristo» (Ef 1,14), la cual cambia radicalmente la fe del cristianismo en Dios, por cuanto impide a esa fe ser «militancia» o particularización religiosa (en alguna iglesia o confesión o sistema teológico), y la convierte en kat-olicidad en el sentido etimológico (y ahora no confesional) de la palabra: *búsqueda de todos los aspectos crísticos de una creación que, pese a ser pecadora* (como también lo somos los cristianos y las iglesias), *no deja de estar reconciliada y «toda recapitulada en Cristo»*.

[68] Estas palabras y el *Magnificat* al que antes calificamos como «carta de identidad del creyente» y que es casi todo él veterotestamentario.

Las iglesias necesitarían hoy un nuevo Pablo que libere a la fe en el Dios de Jesús de toda circuncisión occidental (o romana). Porque, en la medida en que las iglesias olviden lo anterior y hagan del Dios de Jesús un fundamento de cualquier forma de poder sobre los hombres (sea político, económico o religioso), o una garantía de clericalismos, o busquen en Él una ventaja frente a la condición humana y frente las innegables dificultades que ha de comportar la administración, la guarda de la unidad y el ejercicio de la necesaria autoridad en cualquier institución de casi mil millones de fieles..., en la medida en que las iglesias se comportaran así, falsificarían radicalmente al Dios de Jesús, y merecerían los duros reproches del Nazareno contra el sacerdocio judío, o el no menos duro de Pablo (y de Isaías) contra sus correligionarios antiguos: «por vuestra causa es blasfemado el nombre de Dios entre las gentes» (Rom 2,24).

Jesús, el Reino y la Iglesia

Casiano Floristán

Según la constitución Lumen gentium «Jesús comenzó (*initium fecit*) su Iglesia con el anuncio de la buena noticia, es decir, la llegada del Reino de Dios prometido desde hacía siglos en las Escrituras» (LG, 5). Recordemos que las primeras y singulares palabras de Jesús, según Marcos, son éstas: «Se ha cumplido el plazo y está cerca el Reino de Dios; arrepentíos y creed la buena noticia» (Mc 1,15; cf. Mt 4,17). En la oración que Jesús transmite a sus discípulos se pide: «¡Venga tu reinado!», que llega con el sustento, el perdón y la liberación de todo mal (Lc 11,2-4; Mt 6,9-13). Hoy se reconoce unánimamente que el centro del mensaje y de la actividad de Jesús es la cercanía o llegada del Reino de Dios: exigencia de conversión, dicha para los pobres, fuerza liberadora del mundo corrompido y magnitud última de plenitud según las promesas de Dios. El Reino se entiende teológicamente como paradigma de esperanza, aspiración de libertad y justicia, fuerza liberadora de todo mal y de todo pecado, polo referencial de la Iglesia y utopía cristiana. Ahora bien, «numerosos rasgos fundamentales de la Iglesia, que en su pleno sentido sólo aparecen después de Pascua –afirma la Comisión Teológica Internacional–,

se perfilan ya en la vida terrestre de Jesús y en ella tiene su fundamento» [1]. Jesús no fundó la Iglesia pero puso sus fundamentos (K. Rahner), especialmente con la proclamación del Reino.

1. Jesús predicó el Reino de Dios

Exegetas, historiadores y dogmáticos de una y otra tendencia, tanto católicos como protestantes, coinciden en afirmar que el núcleo central del mensaje y actividad de Jesús es la llegada del «Reino» o del «Reinado» de Dios. «Centro y marco de la predicación de Jesús fue el Reino» (W. Kasper). «El tema central de la predicación pública de Jesús es la soberanía real de Dios» (J. Jeremias). «El Reino de Dios representa la totalidad de la predicación de Jesucristo y de sus apóstoles» (K. L. Schmidt). «La persona de Jesús se repliega detrás de su causa y la causa de Jesús es la causa de Dios en el mundo: el Reinado de Dios» (H. Küng). «La causa de Jesús fue y es el Reino de Dios» (J. Moltmann). «Lo verdaderamente último, lo que da sentido a la vida, actividad y destino de Jesús es el Reino de Dios» (J. Sobrino).

«Lo último para Jesús –comenta J. Sobrino– no es la Iglesia, que no fue predicada por Jesús»: «La última intención de Jesús no es la Iglesia sino el Reino de Dios» (R. Schnackenburg). Tampoco es Él mismo sino algo distinto y mayor: «Jesús predicó el Reino de Dios, no a sí mismo» (K. Rahner). Ni siquiera es simplemente Dios. No predicó a Dios «en sí mismo» sino en relación con la historia: «el Dios de Jesús no es accesible al margen del Reino» (J. I. González-Faus). «Jesús predica la salvación *futura* y la hace *presente* en su praxis, sugiriendo así una conexión entre su persona y el Reino de Dios» (E. Schillebeeckx). «La salvación presente o futura en Cristo absorbe el anuncio de la inminente irrupción de la mano de Dios en el mundo. Jesús no anuncia la salvación sino el Reinado de Dios» (Ch. Perrot). «Jesús –dice J. Moltmann– nos trae el Reino de Dios y nos introduce en su amplitud y belleza. Y el Reino hace de Jesús nuestro Cristo, Salvador y Liberador. Por lo tanto, si queremos saber qué es exactamente el misterioso *Reino de Dios* hemos de dirigir nuestra mirada a Jesús. Por otro lado, si queremos entender quién es en verdad Jesús, es menester que experimentemos el Reino de Dios» [2].

[1] Comisión Teológica Internacional, *Themata selecta de ecclesiologia*, Vaticano 1985.

2. Qué es el Reino de Dios

Aunque Jesús proclamó e hizo presente «el Evangelio de Dios» o la buena noticia de salvación, no explicó el significado de la expresión «Reino de Dios», quizá porque cualquier oyente suyo lo entendía. El término griego *basileia* del Nuevo Testamento se traduce por «reino» o «reinado». Aunque lo más común es traducirlo por «reino» (súbditos y territorio), mejor es la expresión dinámica «reinado» o señorío (gobierno de Dios o acción de su soberanía). Mateo usa la expresión rabínica «reino de los cielos», donde «cielos» es un circunloquio de «Dios» [3]. El término «reinado

[2] J. Moltmann, *Cristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid 1997, p. 13.

[3] De las 139 veces que la expresión «Reino de Dios» aparece en el Nuevo Testamento, 122 corresponden a los evangelios y, de ellas, 90 al mismo Jesús.

de Dios», de extracción sociopolítica, era poco usado en el judaísmo del tiempo de Jesús. Como contraste, los sinópticos señalan que la palabra y la obra de Jesús se concentran en el Reinado de Dios, que para Marcos es «Evangelio» o «Buena Noticia», puesto que su llegada es salvación de pobres, pecadores y enfermos. La misión de Jesús es proclamar esta buena noticia.

J. Sobrino propone tres vías para entender el *eschaton* del Reino de Dios, realidad primera y última en la predicación de Jesús: la vía del Reino como concepto, la de la praxis de Jesús y la de los destinatarios[4]. Las tres vías no se oponen sino que se complementan.

a) La vía del reino como concepto

Tiene en cuenta la noción del Reino en el Antiguo Testamento y en los contemporáneos de Jesús. Es el itinerario que en general han seguido exegetas y dogmáticos europeos[5]. Para conocer el Reino de Dios proclamado por Jesús conviene examinar dicha expresión en las tradiciones judías. La idea de Dios como rey se encuentra en los pueblos orientales, para quienes el primer mandatario había recibido su poder de Dios. Esta idea es en el pueblo judío anterior a la aparición de la realeza, hecho que ocurrió en el siglo XI antes de Cristo. Aún cuando después desapareció la monarquía, los judíos esperaban que Dios vendría a reinar en persona para implantar de verdad la justicia. De hecho, los judíos celebraban anualmente la fiesta de la entronización de Dios como rey[6]. Los reyes eran, en el mejor de los casos, lugartenientes de Dios. En varias ocasiones se dice en el Antiguo Testamento que Dios reina. Dios vino a reinar en el pasado en favor de su pueblo y vendrá en el futuro a reinar definitivamente.

La realeza –que sólo pertenece a Dios, según la concepción de Israel– se desarrolla en tres direcciones: la *creacionista* (Pentateuco), según la cual Yahvé es el rey del mundo y el salvador de la historia; la *histórico-salvífica* (Profetas), que entiende el Reino de Dios como quebranto del explotador y promoción del pobre, a saber, reino de justicia y de paz; la *escatológica* (Daniel), en el sentido de que los reinos históricos serán abolidos y llegará un Mesías, nuevo Moisés, avalado por Dios, para que se cumpla el juicio al final de los tiempos. En el transfondo de la predicación de Jesús sobre el Reino se encuentran el *Deuteroisaías* y *Daniel*. Ambos libros están escritos en dos momentos de opresión y sufrimiento del pueblo: desterrado en Babilonia en un caso (Segundo Isaías) y perseguido por los seleúcidas en otro (Daniel). Al final habrá justicia y se hará presente el Reino de Dios.

En tiempos de Jesús no había rey pero existía la categoría de Reinado, que incluía la libertad política frente a la opresión romana; la jus-

[4] J. Sobrino, 'Centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación', en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, I, pp. 467-510.

[5] Cf. J. Dupuis, *Introducción a la cristología*, Verbo Divino, Estella 1994; W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1976; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1973; K. Rahner - M. Thüssing, *Cristología. Estudio sistemático y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975; D. Wiederkehr, 'Esbozo de cristología sistemática', en *Mysterium Salutis*, III/I, Cristiandad, Madrid 1971, pp. 505-570.

[6] En relación con esta fiesta están los «salmos del reino»: 24, 29, 47, 68, 93, 96, 97, 98, 99 y 110.

ticia, la paz y el bienestar frente a la discriminación social de los pobres, y la fidelidad a Dios por parte de quienes se convertían y reconciliaban. En continuidad con el mensaje escatológico del Bautista, Jesús es el profeta del Reinado inminente de Dios. Efectivamente, Jesús se presentó como «profeta» del Reino. Según Ch. Perrot, «el profeta escatológico, esperado para los últimos tiempos, anuncia el juicio de Dios y la inminencia del cambio cósmico que señalará la venida del Reino de Dios» [7]. Los que se denominaban profetas en el judaísmo del siglo I pretendían ser portavoces de Dios y guías de movimientos comunitarios del «despertar religioso» en medio del pueblo. La figura del profeta en tiempos de Jesús «vincula en torno a sí –escribe R. Fabris– las aspiraciones de reforma y de renacimiento religioso (Qumrán), así como las esperanzas de liberación y de autonomía religiosa nacional en clave mesiánico-política» [8]. Según el judaísmo sinagogal, el profeta estaba poseído por el Espíritu de Dios.

b) La vía de la praxis de Jesús

Consiste en analizar los *signos* de Jesús, tanto explícitos (milagros, exorcismos, acogida de pecadores) como implícitos (comidas), sin olvidar las parábolas. Es la vía elegida por las cristologías ascendentes o inductivas, que tienen en cuenta el proceso genético de fe que siguieron los apóstoles desde el reconocimiento de Jesús de Nazaret al Cristo resucitado. Se fundamentan en una teología positiva, una

[7] Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982, p. 141.

[8] R. Fabris, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985, p. 178.

exégesis renovada de la Biblia y un aprecio de la evolución de la historia y de los problemas de la sociedad. Son sensibles a la dimensión social y política de los relatos evangélicos. Cristo se entiende desde el Padre y desde el Reino. El punto de arranque es la humanidad de Jesús o el Jesús histórico para llegar a su resurrección o hasta Dios, a quien revela. Por eso importa conocer la vida concreta de Jesús a partir de su humanidad y de su propia historia humana [9]. Lo han hecho algunos teólogos anglosajones [10].

Para comprender el Reino de Dios que proclama Jesús hay que examinar en los evangelios, según J. Moltmann, cuatro cosas: las *parábolas* como enseñanzas del Reino; las *curaciones* como milagros del Reino; las *comidas* con «pecadores y publicanos» marginados del Reino; y las *bienaventuranzas* como ley fundamental del Reino [11].

[9] Cf. Ch. Duquoc, *Cristología*, Sígueme, Salamanca [5]1985; J. I. González Faus, *La nueva humanidad*, Sígueme, Salamanca [7]1987; R. Fabris, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1987; J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; E. Schillebeeckx, *Jesús. Historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.

[10] Cf. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca [2]1977; H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975; J. D., Crossan, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; Íd., *Jesús: biografía revolucionaria*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona 1996; J. Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993; H. Cl. Kee, *¿Qué podemos saber del Jesús histórico?*, El Almendro, Córdoba 1992; G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979; W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona 1970; E. Trocmé, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Herder, Barcelona 1974.

[11] J. Moltmann, *Cristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid 1997, pp. 15-21.

Las *parábolas* son enseñanzas del Reino [12]. Se basan en un hecho de la naturaleza o en un comportamiento humano que nos llevan, por comparación, a otra realidad: el Reino. Son comparaciones para transmitir una praxis, no simplemente una verdad o una idea. Parten de la vida observada, bajo una forma interrogativa, para llegar a percibir la existencia del Reino. Reflejan el mensaje de la Buena Nueva, que ha venido en ciernes y llegará en plenitud. Nos invitan a pensar y obrar, a tomar postura sobre la persona y las palabras y obras de Jesucristo. El carácter de las parábolas es interpelador, no impositivo. Son introducidas casi siempre con la fórmula: «el Reino de Dios es semejante a...». En resumen, las parábolas reflejan la Buena Nueva del Reino de Dios (salvación, misericordia de Dios), sus exigencias (penitencia, vigilancia, responsabilidad) y su consumación (el mal será exterminado, Dios será rey, la culpa será perdonada, la comunidad se transfigurará). Describen el Reino con imágenes: sal en la comida, levadura en la masa, candil encendido en la oscuridad, banquete suculento de los pobres.

Las curaciones son *milagros* del Reino [13]. El término *milagro* no está en los evangelios,

[12] C. H. Dodd, *Las parábolas del reino*, Cristiandad, Madrid 1974; Grupo de Entrevernes, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*, Cristiandad, Madrid 1979; W. Harnisch, *Las parábolas de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1989; J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella 91991; Íd., *Interpretación de las parábolas*, Verbo Divino, Estella 1971; D. Marguerat, *Parábola*, Verbo Divino, Estella 1992 («Cuadernos Bíblicos», 75).

[13] Cf. Equipo «Cahiers Evangile», *Los milagros del evangelio*, Verbo Divino, Estella 1977 («Cuadernos Bíblicos», 8); J. I. González Faus, *Clamor del reino. Estudios sobre los milagros de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1982; R. Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sígueme, Salamanca 1990; X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979; J. Peláez, *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos*, San Jerónimo, Valencia 1984; X. Pikaza, *La figura de Jesús. Profeta, taumaturgo, rabino, mesías*, Verbo Divino, Estella 1992; C. Quelle, *Los milagros*, Ed. Biblia y Fe, Madrid 1992.

donde se habla de «obras poderosas» (*dinameis*), «acciones» (*erga*) o «signos» (*semeia*) del Padre o de Jesús, percibidos por los testigos como intervenciones de Dios que producen admiración. En los evangelios, las curaciones, exorcismos, donaciones, ayudas en los peligros y rehabilitaciones no son «pruebas» de la divinidad de Jesús sino «signos» de fe en relación con el Reino. El milagro es un hecho sorprendente que nos invita a ver, no tanto la derogación de las leyes de la naturaleza, cuanto el sentido que nos quiere inculcar: servir, compartir, ver, oír y hablar, andar con dignidad, caminar en paz, etc. Los denominados milagros significan que el Mesías ha llegado ya con el Reino. Se orientan al don de la vida, deficiente o ausente.

En la vida de Jesús tienen relieve particular las *comidas*. Jesús no sólo habló en parábolas sino que hizo ciertas acciones simbólicas al compartir la comida en muchos momentos de su vida. La multiplicación del pan hecha por Jesús indica que los tiempos mesiánicos han llegado ya. Por esta razón tienen gran relieve las comidas de Jesús con los pobres (multiplica el pan), «pecadores y publicanos» (les da el perdón) y discípulos (les enseña a compartir). El pan es símbolo de la creación entera, del trabajo y de la técnica. Su reparto es signo de generosidad; la saciedad es señal de la plenitud del Reino.

c) *La vía de los destinatarios*

El Reino se ilumina desde sus *destinatarios*, que son los pobres, aludidos en la primera de las bienaventuranzas. Es el camino que siguen las cristologías de la liberación, escritas «desde los que están abajo» (J. I. González Faus) o desde «el reverso de la historia» (G. Gutiérrez) [14]. Relacionan la memoria de Jesús crucificado con la crucifixión actual del pueblo y ponen en contacto el mensaje evangélico liberador con la situación de cautiverio. Se entiende el Reino como liberación salvadora o salvación liberadora. Frente a una función conservadora de la figura de Jesús en las cristologías descendentes, las ascendentes ponen de relieve tres cuestiones: el Reino de Dios o Reino de los pobres, a cuyo servicio está Jesús; el Dios del Reino, a quien se dirige Jesús como *Abba*, que es Padre de todos; y la muerte violenta de Jesús, consecuencia de su tenor de vida y de su entrega, que le lleva a morir por todos [15]. Al descubrir la pasión de Jesús por el Reino y su justicia se ve que la muerte de Jesús no es glorificación de un sufrimiento, sino consecuencia de la pasión por la justicia.

[14] Cf. L. Boff, *Jesucristo, el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1980; J. Ramos Regidor, *Jesús y el despertar de los oprimidos*, Sígueme, Salamanca 1982; J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vols., Cristiandad, Madrid 1982; Íd., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander 1991; J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, CRT, México 21977; Íd., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1982; Íd., *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid 1996.

[15] Cf. J. Sobrino, 'Jesús de Nazaret', en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, pp. 480-513.

Las *bienaventuranzas* constituyen la ley fundamental del Reino [16]. Los pobres son declarados «dichosos» por Lucas (6,20-23) y Mateo (5,3-12). Lucas señala *situaciones*: pobres, hambrientos, atribulados y perseguidos, que contrastan con las maldiciones a los ricos. Mateo sugiere *actitudes* de cara a la justicia y a los pobres para ser discípulo. No hay oposición entre ambas formulaciones, ni es aceptable la opinión de que Mateo «espiritualizó» las bienaventuranzas de Lucas. Los pobres son dichosos porque tienen a Dios por rey o porque «de ellos es el reino de los cielos». El Reinado de Dios llega cuando Dios se manifiesta rey, a saber, cuando se asegura la libertad y la justicia en el pueblo y en la sociedad, ya que el rey es liberador y protector del pobre frente al rico, es quien respeta los derechos de la viuda, huérfano, oprimido, extranjero. Esto es así porque Dios es un padre bueno o un rey justo. Las bienaventuranzas se sitúan en la perspectiva escatológica de la soberanía o Reinado de Dios. Son anuncio profético y escatológico dirigido a pobres, marginados, perseguidos, afligidos, etc. Constituyen el programa nuclear del Reinado de Dios y responden a una aspiración profundamente humana. El mensaje de las bienaventuranzas es un ideal cristiano

[16] Cf. F. Camacho, *La proclama del reino: análisis semántico y comentario exegético de las bienaventuranzas de Mateo 5,3-10*, Cristiandad, Madrid, 1986; W. D. Davies, *El Sermón de la montaña*, Cristiandad, Madrid 1975; J. Dupont, *Les Béatitudes*, 3 vols., Gabalda, París ²1969-1973; Íd., *El mensaje de las bienaventuranzas*, Verbo Divino, Estella 1978 («Cuadernos Bíblicos», 24); H. Hendrickx, *El Sermón de la Montaña*, Paulinas, Madrid 1986; Secretariado Nacional de Catequesis, *Evangelio y catequesis de las bienaventuranzas*, 2 t., Edice, Madrid 1981; J. F. Six, *Las Bienaventuranzas, hoy*, Paulinas, Madrid 1985.

de vida y un mensaje liberador para todos. Dios no bendice situaciones de carestía injusta sino actitudes de justicia.

La expresión «bienaventurados» o «dichosos» es en la Biblia una fórmula de felicitación, como puede verse en estos textos: «Dichosa tú por haber creído» (Lc 1,45), «dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te criaron» (Lc 11,27), «dichosos los que escuchan el mensaje de Dios y lo cumplen» (Lc 11,28); «dichoso tú, Simón, hijo de Jonás» (Mt 16,17). «No se trata –escribe J. Dupont– de un deseo ni de una promesa; se constata la felicidad y se la proclama; los destinatarios son ya felices en el momento en que se les felicita» [17]. Dicho de otro modo, las bienaventuranzas son proclamación de felicidad, no meramente promesa. Las bienaventuranzas –según J. Dupont– nos dicen quién es Dios, que no es neutral, ya que está del lado de los pobres. También nos dicen cuál es el papel de Jesús: por su mediación, Dios inaugura el Reino [18]. Ahí esta la «Buena Noticia» que produce dicha en los pobres.

3. Características del Reino de Dios

a) Su llegada apremia a la conversión

La conversión es el núcleo central del ministerio de los profetas, de Juan Bautista y de Jesús. Las primeras palabras que pronuncia Jesús, según el evangelio de Marcos, constituyen un «sumario» o programa denso del Evangelio: «Se ha cumplido el plazo y está cerca el Reino de Dios; arrepentíos y creed la buena

[17] J. Dupont, *El mensaje de las bienaventuranzas*, Verbo Divino, Estella 1978, p. 7 («Cuadernos Bíblicos», 24).

[18] Ibíd., p. 60.

noticia» (Mc 1,15; cf. Mt 4,17). Estas palabras –afirma R. Schulte– son «como la esencia de la vida cristiana en su formulación más breve y programática. Lo que en este texto se afirma coincide con lo que constituye el ser y el devenir cristiano como vida de fe» [19]. La conversión es –según R. Schnackenburg– «la exigencia fundamental que todo lo abarca, con la que los hombres entran en la presencia de Dios y por la que son llamados a responder al Evangelio de Jesucristo, al mensaje de salvación de Dios en su hora» [20]. Convertirse es abrirse a la acogida del Reino de la nueva justicia. Dicho de otro modo, Jesús exige la conversión para que el Reinado de Dios se ponga en práctica. «La conversión –dice J. Fuellenbach– es una gozosa oportunidad, no un acontecimiento terrible de juicio y condenación» [21]. Pero el arrepentimiento, predicado por Jesús como condición para la llegada del Reino, no es un mero cambio de mente o de ideas sino la realización de un modo de vida evangélico. Precisamente por ser el Reino de Dios el supremo valor, «nos conmina –afirma A. Pérez– a un cambio de valoración y de valores» [22]. La conversión exigida por el Reino es cambio del propio yo (de sus omnipotencias y narcisismos), de las relaciones con el prójimo (interesadas o domi-

[19] R. Schulte, *La conversión (metanoia), inicio y forma de la vida cristiana*, en *Mysterium Salutis*, vol. V, Cristiandad, Madrid 1984, p. 109.

[20] R. Schnackenburg, *Predicación de penitencia en el Nuevo Testamento*, en Íd., *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, vol. I, Verbo Divino, Estella 1970, p. 44.

[21] J. Fuellenbach, 'Reino de Dios', en R. Latourelle y R. Fisichella (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, p. 1.120.

[22] Cf. A. Pérez, 'El Reino de Dios como nombre de un deseo. Ensayo de exégesis ética', en *Sal Terrae*, 66, (1978), p. 404.

nadoras), de las estructuras sociales y políticas (reducidas a poder y a privilegios) y del mismo mundo de la naturaleza (alterada por la explotación). En una palabra, se trata –según J. Mateos– de un «cambio personal» (aspecto individual, el *hombre nuevo*) y de un «cambio de las relaciones humanas» (aspecto social, *la sociedad nueva*)[23].

b) Exige el reconocimiento del derecho de los pobres

Los pobres son los destinatarios de la Buena Nueva[24]. Lo son porque en cuanto tales no tienen salud o salvación y porque Dios, siendo justo, lo ha querido así. Dicho de otra manera, el Evangelio es para los pobres buena noticia porque proclama la liberación, ya que para los creyentes conocer a Dios es practicar la justicia (Jr 22,16). En realidad todo el ministerio de Jesús fue buena noticia para los pobres. «Los pobres son, en el plan de Dios –escribe C. Escudero Freire–, los destinatarios y beneficiarios del Reino que Jesús proclama y realiza. Jesús los libera de las garras de los potentados y les restituye su condición de seres libres; los ricos, por el contrario, quedan marginados del Reino, aprisionados en su propia riqueza, sin capacidad de valorar los derechos humanos y sin estímulo ante el ofrecimiento y urgencia

[23] J. Mateos, *La utopía de Jesús*, El Almendro, Córdoba 1990, p. 20.

[24] Cf. I. Ellacuría, 'Pobres', en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, pp. 786-802; R. Fabris, *Opción por los pobres en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1991; J. Lois, *Opción por los pobres*, Iepala, Madrid 1986; J. Sobrino, 'Opción por los pobres', en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, pp. 880-897.

del Reino de Dios. La condición de los ricos es desesperada; queda, no obstante, la posibilidad, aunque muy difícil, de su conversión: Dios puede cambiar su corazón de piedra por un corazón de carne (Ez 36,26)»[25]. Por consiguiente, la clave para comprender el Reinado de Dios se cifra en la justicia de Dios, que no consiste en dar a cada uno lo suyo según las leyes, favorecedoras a menudo del rico al ser elaboradas por los que rigen la sociedad, sino en la defensa de los pobres[26]. Ahí está el escándalo del Reino, que no es de los poderosos sino de los desposeídos.

Jesús es denominado profeta solamente en los evangelios, nunca en el resto del Nuevo Testamento. Es aceptado como profeta por la opinión popular (Mc 6,15; Mt 21,11.46; Lc 7,16; 24,19; Jn 4,19; 6,14; 7,40). Sin embargo, aunque los discípulos no lo llaman profeta con total claridad, las palabras y gestos de Jesús tienen un marcado acento profético. De hecho fue detenido y condenado como falso profeta. Jesús mismo aceptó, al menos indirectamente, ser tenido como profeta al afirmar que poseía el pleno Espíritu de Dios (Mc 3,28). Pero Jesús no es profeta nacionalista ni se inscribe en la línea apocalíptica. Es profeta escatológico, rechazado y perseguido, que proclama la venida del Reinado de Dios. En resumen, «es profeta –escribe Ch. Duquoc– porque, con una fidelidad absoluta a su misión y con una libertad sin compromisos, anuncia las exigencias radicales

[25] C. Escudero Freire, *Devolver el evangelio a los pobres*, Sígueme, Salamanca 1978, p. 273.

[26] Cf. J. L. Sicre, «*Con los pobres de la tierra*». *La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1985; Íd., *El clamor de los profetas en favor de la justicia*, Fundación Santa María, Madrid 1988.

de Dios, con plena lucidez sobre los acontecimientos individuales y sociales» [27].

Jesús enlaza con la esperanza del Reino que se encuentra en el Deuteroisaías y tiene en cuenta la situación de un pueblo profundamente religioso pero oprimido y con deseos de liberación. El Reino prometido y esperado que proclama Jesús es inseparable del pueblo de Dios reunido y congregado y de una creación radicalmente nueva o de un mundo de justicia y paz definitivas. El Reino que proclama Jesús da la salvación al pueblo y acaba con sus sufrimientos. Es la irrupción de la soberanía de Dios en el mundo. Es personal y social, atañe sobre todo a los pobres y es escatológico, actual y venidero. Según R. Bultmann, el Reino de Dios predicado por Jesús «significa el gobierno de Dios que pone fin al actual curso del mundo, que aniquila todo lo que se opone a Dios, todo lo satánico bajo cuyo mando se debate ahora el mundo, y con ello, poniendo fin a toda estrechez y a todo sufrimiento, trae la salvación al pueblo de Dios, que aguarda el cumplimiento de las predicciones de los profetas» [28]. Con palabras de L. Boff, es «un nuevo orden del mundo en el que Dios es todo en todas las cosas» [29]. Por eso es «Buena Noticia» para todos, especialmente para los pobres y marginados.

c) *Responde a deseos profundos humanos*

El Reino de Dios era en tiempos de Jesús –y lo sigue siendo– *algo deseado* por un pueblo

[27] Ch. Duquoc, *Jesús, hombre libre*, Sígueme, Salamanca ⁸1990, p. 45.

[28] R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981, p. 42.

[29] L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1979, p. 83.

de hambrientos, exiliados, presos, etc. Los ricos temían su venida. En una tierra marginada y que ha atravesado graves conflictos, Jesús se presenta como profeta que anuncia la llegada de Dios mismo para reinar. Cuando aparece Jesús, el pueblo judío se encontraba dominado por los romanos, desconcertado por las ideologías griegas, sometido a la familia herodiana y manipulado por la alta clase sacerdotal. Es intolerable que unas personas o pueblos mantengan sometidos o esclavos a otras personas o pueblos en una sociedad que se cree libre, justa e incluso religiosa. La miseria del hambre (pan injustamente repartido), del dolor (especialmente el indebido) y del odio (hay racismo, desprecio, marginación) debe ser abolida. Sólo la justicia es capaz de romper con el sistema diabólico. El evangelio de Lucas se mueve en un nivel social con exigencias radicales.

El Reino de Dios es al mismo tiempo término de un *deseo fracasado* como acontecimiento que no puede ocurrir en un mundo así. Ha tenido lugar –aunque no se ha manifestado totalmente– en términos de significación sacramental. Incluye la prolongación de las posibilidades humanas de la gracia o de la renovación total. «Dios realiza el ideal regio de justicia –escribe J. Jeremias–, un ideal por el que constantemente se había suspirado, y que jamás se había realizado plenamente en la tierra» [30]. Cuando Dios mismo realice este ideal se cumplirá la gran aspiración del pueblo, ya que jamás se ha hecho justicia de verdad en la tierra. En síntesis, el Reino es esperanza o utopía de justicia, de una vez y para siempre.

[30] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca ⁵1985, p. 122.

d) *Está «ya» presente y «todavía» por venir*

Lucas y Mateo sitúan la misión de Jesús en el «gran año de gracia» de la visita definitiva de Dios. Con Jesús está «ya» presente el Reino, pero «todavía» no en su plenitud, según la conocida formulación de O. Cullmann. De ahí que encontremos en las afirmaciones de Jesús sobre el Reino dos perspectivas. En primer lugar el Reino está *presente*, «cerca» (Mc 1,15), «a vuestro alcance» (Mt 12,28), «en medio de vosotros» (Lc 17,20). No está meramente en el interior, a modo espiritual, sino en la realidad humana, corporal y material, en la historia. Para mostrar que está presente, Jesús despliega una gran actividad liberadora (exorcismos y curaciones), una solidaridad fraterna (se sienta en la mesa de los pecadores, escucha a las mujeres, se acerca a los niños, es amigo de marginados) y denuncia el pecado (acumulación de dinero, desvío del poder). No cabe una interpretación espiritualista del Reino de Dios, que es Reino de vida sin injusticias.

En segundo lugar, tiene una dimensión *futura*. El Reino de Dios «viene», «llega». Por eso decimos en el padrenuestro «venga tu reino», que aparecerá plenamente cuando se termine el mundo pecador (Lc 17,26-30), cesen los sufrimientos (Mt 11,5) y sea superada la muerte (Lc 20,36). Tampoco cabe una interpretación politizada partidista del Reinado de Dios.

En definitiva, el reinado de Dios es *escatológico*: es de aquí y de allá, se encuentra a caballo entre dos etapas, la presente y la final. Está presente, aunque escondido, en la realidad histórica, pero no se ha manifestado en su plenitud. La conjunción de estas dos dimensiones del Reino o la pregunta de cuándo llegará el

Reino han dado lugar a cuatro interpretaciones de la escatología, según resume J. J. Tamayo: 1) La *consecuente* o futurista, de J. Weiss y A. Schweitzer en el marco de la apocalíptica judía: el Reino será realidad al final de los tiempos. Esta postura se oponía a la escuela de Ritschls, según la cual el Reino de Dios era una magnitud moral sin expectación escatológica. 2) La *realizada* o presentista de C. H. Dodd: el Reino ya se hizo realidad en la persona y obra de Jesús. De este modo se negaba la escatología futura. 3) La escatología *dialéctica* del «ya, pero todavía no», de O. Cullmann y R. Schnackenburg. Con la venida de Jesús ya ha comenzado el fin de los tiempos[31]. 4) La escatología de la *decisión*, de R. Bultmann, quien desdeña el substrato temporal del *éschaton*.

e) *Tiene un carácter salvador y universal*

El reino venidero que Juan Bautista anunció tenía un carácter salvador. La ascendencia judía no era garantía de salvación. Tanto los judíos prosélitos como los gentiles debían someterse al bautismo de conversión para prepararse a la venida del Mesías. Jesús se sitúa en la línea profética del Bautista: Dios ofrece la salvación a todos, judíos y gentiles, justos y pecadores, pero en especial a pobres y marginados. Por supuesto, Jesús se dirige a *todo* Israel, a diferencia de otros movimientos judíos de su tiempo, que eran sectarios o elitistas, como los fariseos o los esenios.

El Reino de Dios tiene carácter universal porque procede de Dios, que se acerca a la humanidad con una vida nueva. Dios «se revela

[31] Cf. J. J. Tamayo, *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella 1993, pp. 134-151.

en la historia –afirma R. Aguirre– con un proyecto de salvación para la humanidad. Y esto se expresa de diversas maneras, según las diversas tradiciones bíblicas: como liberación en el Éxodo; como fidelidad en la Alianza; como providencia en la tradición sapiencial; como justicia en los profetas»[32]. Pero, sobre todo, el Reino de Dios llega con Dios.

4. ¿Fundó Jesús la Iglesia?

Al ser los escritos del Nuevo Testamento relatos de fe de unas comunidades o Iglesias ya existentes, no es fácil examinarlos con la sola mirada del historiador o del sociólogo. Son textos al mismo tiempo teológicos para el creyente, a saber, normativos y fundantes. Por eso es difícil precisar la fundación de la Iglesia, a saber, en qué medida interviene el Jesús histórico y en qué grado es acontecimiento pospascual desarrollado por sus discípulos. Sin duda alguna, cuando aparece la Iglesia se da un desplazamiento del Reinado de Dios predicado por Jesús al Salvador predicado por la comunidad cristiana. El predicador del Reino «se convierte después de la pascua en Cristo predicado»[33]. De ahí que el término «Reino» se encuentre rara vez en Juan o en Pablo, cuyos escritos son netamente cristológicos. El vocabulario de la salvación, propio del judeocristianismo de tipo helenista, sustituye al vocabulario del Reino, propio del judeocristianismo palestinense. La percepción de este cambio ha

[32] R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994, p. 138.

[33] R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca ⁵1985.

provocado innumerables discusiones en torno a la fundación de la Iglesia por Jesús y al sentido que la Iglesia tiene.

Hasta la controversia modernista no se planteó la cuestión de la fundación de la Iglesia[34]. Algunos documentos magisteriales de finales del siglo XIX y comienzos del XX daban, por supuesto, la singular fundación de la Iglesia por Jesús. Así, la constitución dogmática *Pastor aeternus* del Vaticano I (1870) declaró que Cristo «decidió fundar la santa Iglesia» (DS 3050). Posteriormente, el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi* –ambos de 1907– defienden el hecho fundacional de la Iglesia[35]. El juramento antimodernista de san Pío X (1910) dice en uno de sus apartados: «Creo igualmente con fe firme que la Iglesia, guardiana y maestra de la palabra revelada, fue próxima y directamente instituida por el mismo, verdadero e histórico, Cristo, mientras vivía entre nosotros, y que fue edificada sobre Pedro, príncipe de la jerarquía apostólica, y sus sucesores para siempre»[36].

Algunos teólogos anteriores al Vaticano II (J. B. Franzelin, A. Tanquerey, M. Schmaus, J. Salaverri y T. Zapelena, entre otros) sostenían que Jesús fundó o instituyó la Iglesia. Aducían los argumentos de la elección de los doce, el primado de Pedro, la transmisión de la triple potestad a los apóstoles y la institución de la eucaristía. J. Salaverri fue más lejos y sostuvo que Jesús es «fundador de una sociedad jerár-

[34] S. Pié-Ninot, 'Iglesia: II. Jesús y la Iglesia', en R. Latourelle y R, Fisichella (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, pp. 629-640.

[35] S. Pié-Ninot, *Introducción a la eclesiología*, Verbo Divino, Estella, 1995, p. 51.

[36] DS 3540, Dz 2145.

quica, que él llamó Iglesia» [37]. En una palabra –según esta concepción neoescolática–, Cristo fundó la Iglesia como una institución jerárquica y monárquica, con autoridad y sacramentos, dotada de un magisterio infalible, mediante un acto jurídico. Incluso se llegó a decir que el Reino predicado por Jesús es la Iglesia [38].

El luterano H. S. Reimarus (1694-1768) fue el primero en afirmar que Jesús no tuvo intención de establecer una Iglesia sino restablecer el reino de David. Lo mismo pensó A. Harnack, de la escuela liberal del siglo XIX, al que siguió A. Loisy (1857-1940), cuando afirmó que «Cristo no fundó formalmente la Iglesia, ni estableció una forma de gobierno para esa Iglesia, aunque su anuncio del Reino de Dios y la transmisión de ese mensaje a sus discípulos condujo de tal modo a la formación de la Iglesia, que es el resultado de la obra y voluntad de Jesús» [39]. Posteriormente R. Bultmann y sus seguidores sostuvieron que la Iglesia nació como una confederación de comunidades locales, sin relación con la voluntad explícita de Jesús. Es decir, la Iglesia se constituyó en el Imperio Romano, bajo el influjo del helenismo, ante la tardanza de la parusía. Así debe entenderse la conocida frase de Loisy: «Jesús anunció el Reino y lo que llegó fue la Iglesia» [40]. Esta frase, pronunciada en polémica con Harnack, no tuvo en aquel momento un sentido negativo. Recientemente, H. Conzelmann ha sostenido

[37] Cf. J. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, en *Sacrae theologiae summa*, I, Madrid ²1952, tesis 1.

[38] Cf. M. M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1991, pp. 37-45.

[39] A. Loisy, *L'évangile et l'église*, E. Nourry, París 1902, p. 134.

[40] Ibíd., p. 153.

que la predicación del Reino, hecha por Jesús, no encaja con la fundación de una Iglesia organizada. Ni siquiera hay en Jesús la idea de una Iglesia [41]. Según E. Käsemann, Jesús no fundó la Iglesia en cuanto comunidad compuesta de judíos y paganos [42]. Lógicamente, los teólogos judíos consideran a Pablo de Tarso fundador del cristianismo y de una Iglesia inspirada en Jesús de Nazaret.

El denominado *primer consenso* entre los protestantes consistió en afirmar que Jesús no fundó la Iglesia, ya que es realidad pospascual. Fue formulado en 1932 por O. Linton, aunque en realidad se elaboró en la década de los ochenta del siglo XIX.

El católico F. M. Braun habló en 1942 de un *nuevo consenso* entre los protestantes sobre la fundación de la Iglesia (K. L. Schmidt, A. Nygren, V. Taylor, F. J. Leenhardt, W. A. Wiser't Hooft y más tarde J. Jeremias) [43]. Según esta nueva postura, la Iglesia es el pueblo de Dios de los últimos tiempos, reunido por el Mesías, constituido a partir de la muerte y resurrección de Jesús y confirmado por la donación del Espíritu Santo. Los «doce» anuncian el pueblo escatológico de Dios.

A la vista de las opiniones vertidas sobre la fundación de la Iglesia, algunos teólogos católicos, como R. Schnackenburg y A. Vögtle, expusieron un *nuevo planeamiento* antes del Va-

[41] Cf. G. Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutchen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Maguncia 1974.

[42] Cf. E. Käsemann, 'Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?', en *Evangelische Theologie*, 11 (1951), pp. 13-21.

[43] F. M. Braun, *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, 1942.

ticano II, en el sentido de que sólo se puede hablar de Iglesia después de la resurrección de Jesús y de Pentecostés [44]. Ahora bien, la Iglesia está en continuidad con las obras y palabras del Jesús prepascual. La Iglesia tiene que ver con el mesianismo de Jesús, que cumplió su objetivo en su vida terrena al predicar el Reino, llamar a los doce y celebrar con ellos la cena de despedida. En definitiva, la Iglesia subyace en la predicación de Jesús. Dicho de otra manera, la Iglesia pospascual considera que sus raíces están en Jesucristo. «Los escritos del Nuevo Testamento (y sobre todo los evangelios) –dice J. Hoffmann– nos presentan la Iglesia como fundada en la Pascua de Cristo, pero la refieren también a la obra histórica de Jesús» [45]. Con palabras de R. Aguirre: «El Reino de Dios es el proyecto de Jesús y el hilo conductor que explica teológicamente el surgimiento de la Iglesia» [46].

Algunos teólogos católicos críticos, como H. Küng (en 1967) y L. Boff (en 1980), después de aceptar el *nuevo planeamiento*, afirman que no puede hablarse de actos «eclesiales» de Jesús [47]. H. Küng, por ejemplo, sintetiza su visión en estos puntos: 1) El Jesús pre-pascual no fundó en vida ninguna Iglesia; los doce son el llamamiento a Israel. 2) Jesús puso los fundamentos de la Iglesia pos-pascual. 3) Hay Iglesia con la fe en la resurrección, cuando se rompe con la comunidad judía y los creyentes se llaman el «nuevo pueblo de Dios». 4) La Iglesia se origina por el acontecer de Cristo más que por el mandato del Jesús pre-pascual [48].

Finalmente, puede hablarse de una *nueva síntesis*, que se resume en la denominada *eclesiología implícita* de Jesús de Nazaret (A. Descamps, H. Schlier, R. Aguirre, J. I. González Faus) o en la *preformación de la Iglesia*, sobre todo en el evangelio de Mateo (W. Trilling, H. Frankemölle, M.-M. Garijo-Guembe). K. Rahner, en lugar de la palabra «fundación» emplea el término «procedencia», a saber, la Iglesia procede de Jesús [49].

5. Los «fundamentos» cristológicos de la Iglesia

En la vida de Jesús hay unos hechos decisivos relacionados con la Iglesia. Con razón se habla de una «eclesiología implícita» o de unos «vestigia ecclesiae» prepascuales. «El misterio de la Iglesia –dice el Vaticano II– se manifiesta en su fundación» (LG, 5). Jesús pone los fundamentos de la Iglesia, sobre todo, en el mensaje del Reino, ya estudiado. También se pueden ver dichos fundamentos en el grupo de discípulos, la cena de despedida y una nueva experiencia de Dios.

[44] Cf. R. Schnackenburg, 'Kirche, I: Die Kirche im Neuen Testament', en *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI, pp. 167-172; A. Vöggtle, 'Jesus und die Kirche', en *Begegnung der Christen*, Frankfurt 1958, pp. 54-81.

[45] J. Hoffmann, 'La Iglesia y su origen', en B. Lauret - F. Refoulé (eds.), *Iniciación a la teología práctica*, III/2, Cristiandad, Madrid 1984, p. 91.

[46] R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994, p. 204.

[47] Cf. H. Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona ⁵1984; L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1979, pp. 77-95.

[48] H. Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona ⁵1984, pp. 94-95.

[49] Cf. H. Frankemölle, 'Iglesia-eclesiología', en P. Eicher (ed.), *Diccionario de conceptos teológicos*, I, Herder, Barcelona 1989, pp. 493-505.

a) El grupo de los discípulos

El término *discípulo* procede de *manthano*, que significa 'aprender, acostumbrarse a algo, hacerse familiar con' [50]. Los *discípulos* dependían en tiempos de Jesús de un maestro, con el que aprendían la palabra de Dios y se educaban en los comportamientos de la ley judía. Con el tiempo se convertían en rabinos o maestros de Israel. Intentaban no ser superiores a los ignorantes y procuraban tener una adecuada conducta moral: ser pacientes, humildes, pacíficos. Los *maestros,* a su vez, aceptaban la pobreza voluntariamente, su vida era dura, y si eran perseguidos se consideraban dichosos. Su función consistía en enseñar, siendo servidores y defensores de la tradición.

Jesús se rodea desde el comienzo de un grupo de discípulos, a los que él mismo convoca [51]. Al círculo de los discípulos pertenecen los que reconocen a Jesús como Señor, lo siguen y comparten su destino y ajustan su vida o escala de valores a las normas de Jesús. Reciben del mismo Jesús la *misión* de proclamar el mensaje de esperanza del Reino, mostrarlo con obras (curar y expulsar demonios) y palabras, en Israel primero y después en todo el mundo, con urgencia y eficacia, sin dinero y sin los poderes del sistema. Pero el Nuevo Testamento nunca denomina «*ekklesía*» al grupo de los discípulos de Jesús.

Entre los discípulos de Jesús, según Marcos, están los *Doce* y los *Setenta*. Los *Doce*, llamados por Jesús «apóstoles» ('enviados'),

[50] Cf. J. Mateos, *Los «doce» y otros seguidores en el evangelio de Marcos*, El Almendro, Madrid 1982.

[51] La palabra «discípulo» se encuentra 73 veces en Mateo, 46 en Marcos, 37 en Lucas y 70 en Juan. Los discípulos aparecen en el 73% de los dichos y hechos de Jesús.

significan el Israel institucional [52]. Son los primeros en ser elegidos con una cierta solemnidad: Simón y Andrés (Mc 1,16-18) y Santiago y Juan (Mc 1,19s). Responden al gesto profético de Jesús de restaurar escatológicamente las doce tribus de Israel, es decir, el pueblo de Dios. Jesús «crea» a los doce para que sean sus compañeros y sus misioneros. Entre los doce hay tres subgrupos. Los tres primeros tienen apodo. Así, «piedra» u «obstinado» es Pedro, que aparece siempre al frente de la lista de los doce. «Hijos del trueno» o «autoritarios» son Santiago y Juan. Precisamente estos dos y Pedro fueron testigos en la vuelta a la vida de la hija de Jairo, la transfiguración y Getsemaní. Los otros ocho no tienen relieve, son anónimos. Por último está el traidor. El número doce es zodiacal; doce son los meses del año y las tribus de Israel.

Los doce apóstoles son importantes en la Iglesia, edificada sobre su «fundamento». Prefiguran al pueblo escatológico de Dios. Pero el concepto de «apóstol» no es unívoco en el Nuevo Testamento. Para Lucas sólo los doce son apóstoles en virtud de dos condiciones: ser testigos de la resurrección de Jesús y haberle acompañado en su vida terrestre. Para Pablo, apóstol tiene un sentido más amplio. El mismo se llama apóstol porque ha visto al Señor y ha sido llamado y enviado por el Resucitado. Los apóstoles son un grupo prepascual con el cometido de ser testigos de la resurrección y de proclamar el Evangelio de Dios acerca de Jesucristo. Su encargo misionero está en conexión con el don del Espíritu y tiene analogía con la misión de Jesús, según puede verse en Hechos y en Pablo.

[52] Cf. B. Rigaux, 'Los doce apóstoles' en *Concilium*, 34, (1968), pp. 7-18.

Los *Setenta* discípulos, sean de raza judía o no, representan a la multitud de «pequeños» seguidores de Jesús, tipificados en la llamada de Leví, el recaudador (Mc 2,14). Setenta procede del número «siete», que en los semitas denota armonía y perfección. Siete son las fases de la luna, los días de la creación, las invocaciones diarias a Yahvé, etc. Setenta –múltiplo de 7 y 10– significa plenitud y totalidad. Setenta son los ancianos instituidos por Moisés, los años del destierro en Babilonia, las semanas de años de Daniel (profecía), los miembros del Sanedrín, el número de veces que se debe perdonar (70 veces 7), etc.[53] Lo que Jesús pretende de sus discípulos se halla en el sermón del monte, en las bienaventuranzas (Mt, 5,3-10). El discípulo de Jesús ha de elegir ser pobre, tener a Dios por Señor y estar desprendido de dinero, poder y honores.

b) La cena de despedida

Los estudios exegéticos e históricos actuales aportan nuevas luces de lo que fue la última cena, en consonancia con las comidas de Jesús con los pobres, los pecadores y sus discípulos[54]. La última cena fue una comida de despedida en un contexto pascual, a la que precedieron otras

[53] «Setenta y dos» es igual que «setenta». Se deduce de multiplicar 6 por 12.

[54] Cf. J. L. Espinel, *La eucaristía del Nuevo Testamento*, Salamanca 1980; J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; F. J. Leenhardt, *Ceci est mon corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ*, Neuchâtel 1955; X. Léon-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983; L. Maldonado, *Eucaristía en devenir*, Sal Terrae, Santander 1997; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, Múnich 1960; J.-J. von Allmen, *Essai sur le Repas du Seigneur*, Neuchâtel 1966; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972.

anteriores. «La comida en común –afirma J. Jeremias– es para los orientales garantía de paz, de confianza, de fraternidad; comunidad de mesa es comunidad de vida. La comida con Jesús es más todavía. Esto se ve especialmente claro cuando Jesús come con los pecadores y con los despreciados por la sociedad. A los orientales las acciones simbólicas les resultan más familiares que a nosotros; así se comprende fácilmente que la acción de Jesús de compartir su mesa con pecadores y marginados significa, en sí misma, oferta de salvación para los culpables y garantía de perdón»[55]. Idéntico sentido liberador tienen las comidas de Jesús con los pobres, cuando multiplica el pan.

Jesús se dio cuenta de la proximidad de su muerte y dispuso su última cena, que está impregnada de reflexiones pospascuales. En las palabras de despedida de Jesús hay una expresión con perspectiva escatológica: «Os aseguro que ya no beberé más del producto de la vid hasta el día en que lo beba, nuevo, en el Reino de Dios» (Mc 14,25 y par). En realidad, la última cena tiene un relieve especial: se celebra la liberación adquirida, al tiempo que se abren perspectivas futuras de una salvación venidera. A los gestos tradicionales judíos de bendecir y partir el pan y de bendecir la copa, Jesús añade un nuevo contenido: el pan es su cuerpo entregado a la muerte y el vino es su sangre derramada como Nueva Alianza. Recordemos que Jesús comparó el Reino con un banquete, signo de la salvación escatológica. Al final de los tiempos habrá abundancia de pan y de vino. En la cena de despedida ve su muerte incorporada a la salvación de Dios. Incluso invita a

[55] J. Jeremías, *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980, p. 223.

sus discípulos a repetirla. De ahí que la Iglesia sea una comunidad eucarística. Precisamente en la cena del Señor se ve lo que es la Iglesia[56].

c) Una nueva experiencia de Dios

El Dios de los judíos, reconocido como creador, es único frente al politeísmo circundante. Lo expresa taxativamente el Deuteronomio: «Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno» (Dt 6,4), texto citado por Marcos (12,29). Es un Dios que se manifiesta no sólo en la naturaleza sino en la historia: es rescatador de esclavos, defensor de los que no tienen derechos, salvador de todos. Actúa por sus elegidos, es personal y activo y no se muestra en imágenes sino en acciones liberadoras.

Jesús tiene conciencia de una relación «exclusiva» con Dios, a quien llama Padre, con el que tiene una experiencia singular. Esta concepción es opuesta a la de los sacerdotes (parábola del buen samaritano), ya que el Dios de los sacerdotes judíos no está mediado por el amor al prójimo desvalido. Se opone asimismo a la de los fariseos (parábola del publicano y el fariseo) ya que el Dios farisaico está manipulado por intereses de casta[57].

Lo que caracteriza al Dios de Jesús es un Dios-Padre no separado del Reino que predica. Además, Jesús tuvo conciencia creciente de la paternidad de Dios como algo único a comunicar en su misión. Aunque Jesús no se llama a sí mismo *Hijo,* actúa como tal. Dios es

[56] M. M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1991, p. 52.

[57] J. I. González Faus, *La Nueva Humanidad. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander ⁶1984, pp. 106-114.

para Jesús «padre mío» y «vuestro padre», es decir, *Abba*, palabra aramea intraducible y misteriosa que implica cercanía y familiaridad con Dios. Ningún contemporáneo de Jesús se hubiese atrevido a llamar a Dios de este modo. Jesús predica un Reino no separado de Dios, Reino que llega con la venida del Señor.

6. Jesús, fundamento de la Iglesia

Lo que caracteriza a las comunidades cristianas primitivas es su referencia total a Jesús, confesado como Cristo y Señor, que derrama su Espíritu recibido del Padre. Los cuatro evangelios son narraciones que proclaman el señorío de Jesús sobre la Iglesia, es decir, sobre las comunidades. Presentan a Jesús en relación a Dios y en relación al Reino de Dios, con miras a la salvación del ser humano, por cuya causa es crucificado y entrega su vida.

De principio a fin señalan los evangelios la importancia de la llamada de los discípulos por parte de Jesús para un seguimiento radical (Mc 1,16-20; Mt 4,18-22; Lc 5,1-11). Jesús quiere que los discípulos vivan los «valores alternativos del Reino», tal como se enuncian en el discurso de la montaña (Mt 5-7), como la gratuidad y generosidad, el servicio al ser humano, el amor sin límites, la renuncia a la riqueza y a todo tipo de estructuras de dominación, el rechazo de la violencia, la corresponsabilidad de todos, etc. Especialmente significativa es la *diakonía* o el servicio, formulado al menos seis veces en los evangelios y dos veces en ocasiones solemnes: disputa de los discípulos en la última cena y en el lavatorio de los pies.

A primera vista Jesús actúa como los «rabinos», pero los supera, ya que sobrepasa la ley

y establece una nueva. Actúa como los «profetas», pero los sobrepasa, ya que habla con autoridad propia, al ser la voz de Dios. Actúa como «maestro de la sabiduría», pero es más grande que los «sabios», ya que los discípulos se vinculan a Él en el seguimiento. En concreto, Jesús fue enteramente libre frente a la ley judía y frente al poder político. Jesús se solidariza –dice H. Küng– «de una manera práctica y para escándalo de los piadosos, con gentes de otras creencias religiosas, con comprometidos en lo político, con fracasados morales, con explotados en lo sexual, además de con mujeres, niños y enfermos; en una palabra, con todos los que habían sido empujados a la marginación social»[58]. Sin la opción por los pobres y marginados no es posible la Iglesia de Jesús. Al optar Jesús por los pobres, marginados y miserables atrajo el odio, se produjo su persecución y se ganó la condena. Por estar Dios totalmente con él, resucitó.

Pero el Siervo de Dios –que es inocente– carga con el pecado del mundo, es luz de «todas las naciones», trae la salvación. La muerte de Jesús es muerte del *Justo*, consecuencia de su tenor de vida, al ser «testigo» que «no se echó atrás» (Is 50,5). Su muerte es explosión de la conflictividad de su vida en la fidelidad total a Dios como Padre y al Reino de Dios. La muerte de Jesús es muerte del *Profeta* que entregó su vida con esperanza: antepuso la justicia con los pobres y marginados a su propia vida. La muerte de Jesús es *reconciliadora* por ser muerte del *Mesías*[59]. En lugar de aplastar a sus enemigos los perdona. Al desplegarse su muerte en la resurrección, restaura el Reino. En una palabra, nuestra redención procede del vínculo entre la cruz de Cristo y su resurrección. La tradición cristiana, siguiendo a san Pablo, entendió la muerte de Jesús como perdón de nuestros pecados y reconciliación de todo el universo. La cruz no tiene sentido sin la resurrección. La cruz y la resurrección constituyen el mensaje o kerigma cristiano. En una palabra, la cruz –a la luz de la Pascua– es la señal de los cristianos, el signo de la Iglesia[60].

La relación de la Iglesia con Cristo es obvia. De ahí que no deba concebirse una Iglesia separada de Cristo, como institución social e histórica en la sociedad. Tampoco es admisible una Iglesia que sustituye a Cristo porque se diviniza a sí misma. Dicho de otro modo, el acto de fe sólo puede otorgarse a Dios. La fe de los creyentes es fe de la Iglesia y la Iglesia es Iglesia de los creyentes[61].

7. La Iglesia, nuevo pueblo de Dios

La Iglesia en cuanto tal, se hace presente por primera vez con la fe pascual de los discípulos de Jesús, cuando el Espíritu desciende sobre la primera comunidad. En los evangelios

[58] H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid 1997, p. 49.

[59] Cf. Ch. Duquoc y otros, *Teología de la cruz*, Cristiandad, Madrid 1973; S. Legasse, *El proceso de Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995-1996; J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; J. J. Tamayo, *Por eso lo mataron*, Trotta, Madrid 1998 («Hacia la comunidad», 5); H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; P. Winter, *El proceso a Jesús*, Muchnik, Barcelona 1983.

[60] Cf. C. Floristán, 'El signo de la cruz', en *Frontera*, 4 (1997), pp. 65- 72.

[61] J. Hoffmann, 'La Iglesia y su origen', en B. Lauret y F. Refoulé, *Iniciación a la teología práctica*, Cristiandad, III/2, Madrid 1985, pp. 63-64.

el término «Iglesia» sólo aparece en dos textos, los dos en Mateo. En uno de ellos (Mt 18,17) «Iglesia» equivale a la comunidad que ejerce la corrección fraterna. El otro (Mt 16,18) se relaciona con la misión del primer apóstol: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia». Los exegetas reconocen que esta expresión es un «*logion* pospascual» de la comunidad palestina o de Mateo. Según algunos intérpretes católicos, como A. Vögtle, B. Rigaux, R. Pesch, J. Blank y P. V. Dias, el apodo de «Kephas» o «Petros», aplicado a Pedro, se debe a su inquebrantable fe en Jesús y a ser el primer testigo de su resurrección (1 Cor 15,5; Lc 24,34). La fe de Pedro funda y garantiza la fe de la Iglesia[62]. Dicho de otra manera, con Pedro comienza la fe en la resurrección y, por consiguiente, la Iglesia. En cualquier caso Mateo expone que la Iglesia es consecuencia de los hechos y palabras de Jesús. Recordemos que el evangelio de Mateo no separa –como hace Lucas con sus dos libros– la época de la Iglesia de la época de Jesús. Mateo y Juan entrelazan el momento resurreccional de Jesús con el de su ministerio público[63].

Con mayor frecuencia aparece el término «Iglesia» en los escritos apostólicos del Nuevo Testamento –sobre todo en Pablo y Hechos–, entendida como «Iglesia de Dios» o «Iglesia del Señor»[64]. La relación de Cristo con la Iglesia se encuentra explícita en Efesios: «Como el

[62] R. Pesch, 'Lugar y significación de Pedro en la Iglesia del Nuevo Testamento', en *Concilium*, 64 (1971), p. 23.

[63] R. E. Brown, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, p. 122.

[64] La expresión «Iglesia de Dios» designa a las comunidades: 46 veces en las cartas auténticas, 16 veces en las deuteropaulinas y 23 veces en Hechos.

Mesías amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5,25). Para Pablo, la Iglesia es cuerpo de Cristo y templo de Dios o del Espíritu Santo. En realidad, lo que Jesús quiere del pueblo –escribe G. Lohfink– «es reunirlo ante la inmediata irrupción del Reino de Dios y hacerlo verdadero pueblo de Dios. Iglesia es la comunidad de los que están dispuestos a vivir en el pueblo de Dios congregado por Jesús y santificado por su muerte»[65].

La *ekklesía*, en cuanto *Kahal* de Jesús, abarca el hecho de congregar y la comunidad congregada. No hay Iglesia si Dios no congrega, ni la hay si no hay congregación. La Iglesia es, pues, *convocatio fidelium* personal y grupal de unos hombres creyentes que responden a la *llamada* de Dios, revelado en Cristo y manifestado en su Espíritu operativo para salvar o liberar al hombre («propter nostram salutem») o al mundo («pro mundi vita»). La Iglesia es, en este sentido, *convocatio* de parte de Dios, a saber, *ecclesia congregans*. La Iglesia es también *congregatio fidelium* de un grupo o comunidad de creyentes, de llamados o de convocados, para reunirse con objeto de que se haga patente la adhesión. La Iglesia, en este segundo sentido, es *ecclesia congregata* o reunión de personas que han llegado a ser creyentes. Dicho de otro modo: es la *asamblea* de Dios o convocación y reunión de un pueblo para reconocer y proclamar las obras de Dios. Por ser obra de Dios, los creyentes se sienten convocados por el Señor. Por ser congregación de fieles, la Iglesia es la comunidad de seguidores de Jesús.

Los miembros de las comunidades cristianas se dan el nombre de «consagrados» (1 Cor

[65] G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao ²1986, p. 7.

6,2), «elegidos» (Rom 8,33; Col 3,12; 2 Tim 2,10), «llamados» (Rom 1,6; 1 Cor 1,24; 1 Pe 1,1; Ap 17,14; 1 Pe 1,1), «hermanos» (1 Tes 1,4) y «santos» (Hch 26,10; 1 Cor 6,1; 14,33; Heb 10,4; Ap 20,9; 22,21), aunque prevalecerá el de «cristianos» (Hech 11,26), apelativo que se origina en la comunidad de Antioquía. Como afirma K. Stendhal, los cristianos *son* la Iglesia, no *están* en la Iglesia[66]. Para ser miembros de la primera comunidad cristiana, escribe S. Pié-Ninot, «se necesitan estas exigencias: la conversión a la fe en Cristo, el bautismo, el don del Espíritu de Pentecostés, la celebración eucarística, el amor operativo y comunitario (cf. Hch 2,38.42-47)» [67]. En las comunidades primitivas –a pesar de las tensiones– no hay anarquía sino coordinación de misión y unidad de todos los miembros. Las funciones son diversas. Hay apóstoles, evangelistas, profetas, animadores de oración, doctores, obispos, presbíteros, diáconos y responsables con diversos cometidos[68]. Preocupa la participación, libremente ejercida por todos los creyentes.

Según Hechos, la comunidad cristiana entera participa en todas sus decisiones: nombra a Matías para sustituir a Judas (1,23) y a los siete responsables helenistas (6,6), impone las manos a Bernabé y a Pablo para que vayan a misionar (13,3) y toma parte activa en el «concilio de Jerusalén» (15,22). Los miembros de la congregación son activos, según Pablo, como indispensables son todos los miembros del cuerpo para una persona (1 Cor 12,14-21).

[66] Cf. K. Stendahl, *Kirche im Urchristentums*, RGG, 3ª ed., III, pp. 1.297-1.304.

[67] S. Pié-Ninot, *Introducción a la eclesiología*, Verbo Divino, Estella 1995, p. 50.

[68] Ch.-M. Guillet, *La Iglesia*, Mensajero, Bilbao 1989, p. 27.

8. Reino de Dios e Iglesia

A lo largo de la historia se han dado dos tesis incompletas relativas a la relación entre el Reino de Dios y la Iglesia. La primera sostiene que la Iglesia no tiene relación con el Reino. La segunda identifica Iglesia y Reino, en el sentido de que Jesús decretó institucionalmente la existencia de la Iglesia. Evidentemente, el Reino de Dios no sólo es el proyecto de Jesús sino que se convierte en el hilo conductor de lo que será la Iglesia. Naturalmente, para que se haga presente el Reino de Dios en el mundo es necesario que exista un «pueblo de Dios». El pueblo de Dios, escribe R. Aguirre, «tiene que poner de manifiesto la capacidad de humanización y de justicia que comporta la aceptación del Reino de Dios» [69]. Jesús reunió la «asamblea escatológica» de Israel en función del Reino, asamblea que se abrió a los gentiles, especialmente con la crisis del año 70 (caída de Jerusalén y destrucción del Templo), a partir de la cual el judaísmo se centró en la Ley y en la sinagoga, marginando a los cristianos. En una palabra, después de la muerte y resurrección de Jesús se produce un proceso complejo y tenso, en virtud del cual los creyentes en Cristo se diferencian del Israel histórico, crean una realidad diferente y se constituyen en Iglesia. «El proyecto de Jesús –dice R. Aguirre– es el Reino de Dios, que implica un Pueblo de Dios concreto que lo acepte y visibilice. Éste es el hilo conductor que explica, tras la negativa de Israel, la aparición de la Iglesia. La Iglesia queda así relacionada con el Reino de Dios y a su servicio» [70].

[69] R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Santander, Sal Terrae 1994, p. 205.

[70] Ibíd., p. 218.

Por consiguiente, la Iglesia no puede entenderse por sí misma sino que está al servicio de dos realidades: el Reino y el mundo. Está en función del Reino, final de la creación de Dios liberada de toda imperfección, penetrada por el Espíritu divino y realizada absolutamente. La Iglesia es la parte de la humanidad que por el Espíritu ha acogido el Reino. No es ni el no-Reino ni el Reino, sino su signo e instrumento. Es «presagio del definitivo Reino de Dios» (H. Küng).

A la luz del Reino, la misión de la Iglesia adopta una triple forma: 1) *Proclamar* que el Reino de Dios ha venido en la persona de Jesús de Nazaret. 2) *Mostrar* con la propia vida que el Reino de Dios está presente en el mundo. 3) *Invitar* a la sociedad entera que se transforme de acuerdo a los postulados del Reino de Dios: paz, justicia, hermandad, solidaridad y derechos humanos[71].

Para que la Iglesia esté al servicio del Reino debe prestar atención al Jesús histórico que predica el Reino. Ha de ser Iglesia «sub verbo Dei», al servicio del Evangelio. Además ha de entenderse la salvación en relación con la liberación histórica, con el proceso de la implantación de la justicia. Finalmente, la evangelización –por no decir toda la acción pastoral– debe ser concebida como servicio al Reino. Es la acción central de la Iglesia que interpela y descubre el sentido de la fe, que crea conciencia de que los seres humanos son hijos de Dios y que fomenta la creación de comunidades cristianas. En una palabra, la Iglesia no tiene carácter absoluto sino relacional (con el Reino), puede y debe ser juzgada (el Reino es juicio) y no debe predicarse a sí misma (debe hacer lo que hizo Jesús).

[71] J. Fuellenbach, 'Reino de Dios', en R. Latourelle y R. Fisichella (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, pp. 1.126.

9. Reino de Dios y sociedad

Recordemos que la expresión «Reino de Dios» tiene desde sus orígenes una connotación política, ya que el término «reino» hace referencia al gobierno, poder y soberanía del rey. Pero la realeza de Jesús responde al proyecto de Dios sobre el hombre y la sociedad. Jesús es llamado rey por Juan Bautista, Natanael y el pueblo. Incluso él mismo acepta este título, pero en un sentido totalmente distinto del de los romanos y judíos. Lo es porque alimenta a pobres, cura enfermedades, expulsa demonios, implanta la justicia y se entrega a la causa del Reino hasta el final. La realeza de Jesús se descubre a partir del Reinado de Dios. Practica el servicio y rechaza el dominio y la violencia. Es rey de la «verdad» (comunica vida) y Señor de la «comunidad» (exhala Espíritu). El Reinado de Dios lo proclama Jesús y lo realiza mediante sus acciones y signos. Se basa en las bienaventuranzas, al defender y proteger con justicia a débiles, pobres, oprimidos y marginados. Es como sal que sazona, levadura que hace fermentar, luz que ilumina tinieblas, árbol que crece para dar cobijo, red que recoge peces. No es puramente interior sino social. Produce irritación, rechazos, crucifixión. En su etapa final es la humanidad redimida.

Mateo llama a Jesús «rey de los judíos» en el relato de los magos (Mt 2,1-12). Herodes es simplemente «el rey», no «el rey de los judíos», ya que posee un poder hostil a Jesús. Juan anota doce veces la palabra «rey» en la narración del proceso a Jesús. En el diálogo de

Jesús con Pilato (Jn 18,33b-37) se describe la realeza de Jesús, que no descansa en el poder, dominio o violencia, sino en vivir la vida con justicia, libertad y solidaridad. La aplicación del título de *rey* a Jesús es ambigua. «Rey» para los romanos era sinónimo de emperador o jefe de estado con todos sus poderes públicos. Para los judíos era el Mesías esperado que humillaría a los paganos e instauraría con un golpe de estado el Reino de Israel. La ambigüedad de la realeza de Jesús se observa asimismo en los conflictos que provocó la inscripción «Rey de los judíos», puesta al pie de la cruz como motivo de su condena. Se prestó a una lectura política en el sentido de considerarse el crucificado como mesías-rey de Israel. «Aunque esta pretensión no se encuentra formulada en boca de Jesús –dice B. Klappert–, se puede presumir que la conducta de Jesús dio pie a esta acusación» [72]. También podía señalar –dice M. Quesnel– «todo el desprecio que sentía el gobernador por los judíos», al tachar de rey a un miserable a punto de morir [73]. Lo cierto es que la realeza de Jesús fue tomada a mofa por los soldados romanos que custodiaron a Jesús y por los dirigentes judíos que pasaron junto a la cruz.

La respuesta de Jesús en el episodio del tributo al César es una llamada a la liberación en toda su plenitud, sin confundir la política con el Evangelio y sin separarlos tajantemente. El Evangelio no es neutro frente a la política, ni Jesús es «apolítico». Jesús desacraliza la sociedad pero, aunque la política tiene autonomía

[72] B. Klappert, 'Reino', en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV, Sígueme, Salamanca 1984, p. 74.

[73] M. Quesnel, *Jesucristo según san Mateo*, Verbo Divino, Estella 1993, p. 30.

propia, se justifica por la justicia. Invita a vivir la vida política en fidelidad al espíritu del Evangelio. Al mismo tiempo, el Reino de Dios, sin que se confunda con la sociedad, está en este mundo pero no es del «sistema». La Iglesia, como comunidad de fe, no tiene función de dominio ni de gerencia; posee un ministerio profético y evangélico como apelación a la conversión de los corazones y al cambio de las estructuras sociales injustas. La distinción entre los dominios del César (la sociedad civil) y los de Dios (su Reino) ha sido siempre difíciles y en ocasiones polémicas.

A lo largo de la historia se ha entendido el Reino de Dios de muy diversas maneras, según la ubicación política de la Iglesia, entre una comprensión sólo escatológica y espiritual (el *quilianismo*) y la identificación política del Reino con una determinada realización histórica (el *sacrum imperium*). Recordemos que después del giro constantiniano hubo Padres de la Iglesia, para quienes el Reino de Dios se hizo presente en el Imperio del mismo Constantino, siendo la Iglesia su mediadora. San Agustín, al distinguir dos reinos: la *civitas Dei* (que no es la Iglesia) y la *civitas terrena* (que no es el estado), rechaza la realización meramente intramundana del Reino de Dios. Por ser de Dios, el Reino no es mera soberanía humana. Pero se cayó posteriormente en la tentación de demonizar la «civitas terrena» y de identificar la «civitas Dei» con la Iglesia. A lo largo de la Edad Media se consideraba que el *sacrum imperium* hacía presente en la historia el Reino de Dios, aunque no faltaron críticos con una interpretación mística. No obstante, prevaleció la idea de que la *christianitas* realizaba en el mundo el Reino de Dios. Esto acarreó una lucha incesante entre el poder de la Iglesia y el poder del estado o entre el sacerdo-

cio y el imperio. Por eso surgieron movimientos espiritualistas críticos frente a la Iglesia estatal y frente al imperio cristiano, al acentuar un tercer reino, el del Espíritu, basado en la pobreza y humildad como criterios de verificación[74]. Ya en el siglo XVI aceptó Lutero, siguiendo a san Agustín, los dos reinos, pero entendió que el de Dios no es la Iglesia, ni el del mundo el estado, con lo cual se privatizó y espiritualizó la concepción del reino. Desde entonces emergen los modelos utópicos de un Reino de Dios secularizado, centrado en la esperanza de una vida mejor (T. Moro, Campanella) o en una sociedad sin ningún tipo de alienación (Marx, Bloch)[75].

A finales del siglo pasado J. Weiss puso de relieve en el campo de la exégesis el carácter escatológico del Reino de Dios frente al pietismo vigente. Con todo, en el mundo católico, la concepción del Reino se movió en las décadas anteriores al Vaticano II entre dos concepciones: la espiritualista (el reino de las almas) y la politizada (Jesús, rey de reyes, en los cerros de las ciudades). Así, la fiesta de Cristo Rey, instaurada por Pío XI en 1925 con la encíclica *Quas primas*, apareció en un contexto social y político de una Iglesia frente a una sociedad laica, anticlerical, socialista y republicana. No olvidemos que en España, seis años más tarde, en 1931, se proclamaría la República. Las monarquías habían sido tradicionalmente cristianas (unión trono-altar), así como era monárquica la Iglesia. La derecha católica utilizó desde entonces el título de Cristo Rey, mediante consagraciones y procesiones que añoraban la vieja cristiandad. El último epígono, trágico y anacrónico de esa concepción, fue la aparición de los «guerrilleros de Cristo Rey». En el fondo había una deficiente exégesis del significado evangélico del Reino de Dios entendido espiritualmente como el cielo, lugar de beatitud después de la muerte, o como el establecimiento del reinado social del Corazón de Jesús en la realidad histórica.

[74] Cf. M. Bussmann, 'Reino de Dios (Historia)', en P. Eicher (ed.), *Diccionario de conceptos teológicos*, vol. II, Herder, Barcelona 1990, pp. 354-358.

[75] Cf. 'Ernst Bloch. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento', en *Suplementos*, 41, noviembre 1993, Anthropos, Barcelona.

El Reino es para los creyentes la utopía escatológica del mundo. Por su parte, el mundo es el lugar donde se realiza el Reino. Recordemos que en la tradición catequética anterior al Concilio se consideraban enemigos del alma el demonio, la carne y el mundo. No sólo era el mundo valle de lágrimas, sino lugar de perversión por su carácter profano. Había que huir del mundo para salvarse, bien en el recinto sagrado sacramental o devocional (los fieles), bien en el convento, seminario o monasterio (los consagrados).

Como le ocurrió a Jesús, los cristianos chocan con la ideología del «mundo» equivalente a sistema, cuando es oscuridad (no luz), muerte (no vida), mentira (no verdad), odio (no amor), injusticia (no justicia) y opresión (no liberación). Jesús no propone la destrucción del mundo ni su conquista por sus discípulos, sino una *alternativa*: la del mensaje fraterno (todos somos hermanos) y la de la filiación divina (todos somos hijos de Dios). Ni el mundo es perversión ni debe ser idolatrado. Hay que amar al mundo, encarnarse en él y servirlo. Jesús envía a sus discípulos al mundo (como humanidad) para ser testigos, sin que se identifiquen con el mundo (como sistema).

Aunque el mundo es bueno por ser crea-

ción de Dios, está marcado por el pecado de la injusticia, la mentira y la muerte. Necesita un proceso de liberación para que se transforme en la «nueva tierra». En resumen, la categoría bíblica del Reino de Dios ha cobrado importancia creciente después del Vaticano II en la teología y en la acción pastoral, como apelación a la transformación radical de la existencia y propuesta de una alternativa social. La Iglesia es su sacramento. Jesús el Cristo, su centro.

Bibliografía

Aguirre, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Verbo Divino, Estella 1998.

Beasley-Murray, G. R., *Jesus and the Kingdom of God*, Eerdmans, Grand Rapids 1986.

Descamps, A., *Jesus et l'Église*, University Press, Lovaina 1987.

Gloege, G., *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, Darmstadt 1968.

Heinz, G., *Das Problem der Kirchenstehung in der deutchen protesantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Maguncia 1974.

Kolping, A., *Fundamentaltheologie* III, 1ª parte: *Geschichtliche Anfänge der Kirche Christi*, Münster 1981.

Lohfink, G., *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée, Bilbao ²1986.

— 'Jesus und die Kirche', en Kern, W., Pottmeyer, H. J. y Seckler, M., *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Friburgo 1985-1988, III, pp. 49-96.

Mateos, J., *La utopía de Jesús*, El Almendro, Córdoba 1990.

Pannenberg, W., *Teología y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974.

Perrin, N., *The Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Londres 1976.

Schillebeeckx, E., *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.

Schlier, H., 'Eclesiología del Nuevo Testamento', en *Mysterium Salutis*, IV/1, Cristiandad, Madrid 1973, pp. 107-223.

Schmidt, K. H., 'Ekklesia', en ThWNT, III, 1938, pp. 503-539

Schnackenburg, R., *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1967.

— *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1975.

Schüsler Fiorenza, E., *Foundational Theology. Jesus and the Church*, Nueva York 1985.

El crucificado

Jon Sobrino

La cruz, la de Jesús y las de los crucificados, es un hecho universal que permea la historia; y la cruz de Jesús debiera configurar, además, toda la teología. Escribimos estas líneas desde este presupuesto y desde la perspectiva de los pueblos crucificados, realidad mayoritaria en la humanidad actual [1].

Si se nos permite una sugerencia, quizás ayude en la lectura recordar que, además de un hecho, la cruz de Jesús es un símbolo, que como «todo símbolo invita a pensar» (P. Ricoeur), y por ser un símbolo específico «invita a la conversión, a cambiar en el modo de pensar» (J. Moltmann). En América Latina la cruz es además símbolo de todo un continente. Es presencia de Dios: «el pueblo crucificado es el signo de los tiempos». Y es exigencia a una praxis: «bajar de la cruz a los crucificados de la historia» (citas, ambas, de I. Ellacuría, quien, por cierto, murió crucificado).

---

[1] En este artículo retomamos –actualizándolos– algunos puntos fundamentales de los cuatro últimos capítulos de nuestro libro *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid [2]1991, dedicados a la cruz de Jesús.

1. El contexto universal. La cruz de Jesús y las cruces de la historia

Comenzamos por *la universalidad de la cruz*. Es cierto que la cruz de Jesús es específica, y –creyentemente– es la que ilumina las cruces de la historia. Pero también es cierto que éstas retrotraen la cruz de Jesús a la realidad, y le quitan todo tinte esotérico. E insistimos en ello por dos razones.

Una, más ambiental, es que hoy –para comprender nuevas actitudes y comportamientos– se invocan con frecuencia los cambios que han ocurrido en los últimos años, como si en esa realidad cambiada las cruces de la historia fuesen algo disfuncional, y como si el cambio de paradigma prohibiese ver la realidad en su dimensión crucificante. Sin embargo, esa misma realidad es la que nos recuerda que, junto a los cambios, existe también lo metaparadigmático. La realidad crucificó a Jeremías y a Espartaco, a Juan Bautista y a Jesús, a Juana de Arco y a Savonarola, a Martin Luther King y a Monseñor Romero. En nuestros días sigue crucificando a cistercienses en Argelia, a Mons. Gerardi en Guatemala, a religiosas y jesuitas en África... Dígase lo mismo –y más– de las masacres de personas inocentes e indefensas: las ocurridas en tiempos considerados más primitivos, pero también las del siglo XVI en el umbral de la modernidad humanista e ilustrada, y las del siglo XX, que se gloría de casi todo, pero que, por lo que toca a la cruz, es «el siglo más cruel de la historia», según Hannah Arendt: Auschwitz, Hiroshima, Goulag, Vietnam, Camboya, ya algo lejanos; El Mozote, Bosnia, Los Grandes Lagos, Timor del Este, más cercanos. Y a ello hay que añadir la cruz más perenne y recurrente, la de la muerte lenta de la pobreza: decenas de millones de seres humanos muertos por hambre, pudiendo ser ésta evitada; más aún, la aparición de la nueva subespecie humana de los excluidos, los inexistentes, los no tenidos en cuenta...

No en todo hemos cambiado los humanos. Y si comenzamos por lo *inmutado* de la cruz es para no caer en la paradoja de escribir sobre la *cruz de Jesús* e ignorar las cruces de la historia, como si la realidad fuese ahora *amiga de los pobres*. En televisión pueden aparecer durante segundos tragedias como la del hambre en Sudán, pero enseguida se produce la trampa, y Francia 98 y semejantes rápidamente se encargan de mostrar el rostro *amable* de la realidad. Por ello comenzamos con la universalidad de la cruz.

La segunda razón es para superar lo que, hablando de la cruz de Jesús, podemos llamar –si se nos entiende bien– una especie de *docetismo por exceso*: pareciera que ninguna cruz de la historia pudiera parangonarse, en forma alguna, con la cruz de Jesús: nadie ha sufrido más, a nadie se le ha hecho mayor injusticia... (a lo que es dada una piedad incontrolada). Y teologías mal entendidas piensan también que ninguna otra cruz puede acercarse a la de Jesús en sus efectos salvíficos o en su capacidad de hacer presente a Dios en la historia. Creemos que esta visión de un Jesús *supercrucificado* des-humaniza a Cristo, quien no sería ya el Jesús que vivió, actuó, fue perseguido y asesinado, como verdadero ser humano, *sin añadidos* con respecto a nosotros. Y termina por des–solidarizarlo con respecto a los otros crucificados, siendo así que la carta a los Hebreos dice bellamente que Cristo «no se avergüenza de llamarles hermanos» (Heb 2,11). Pareciera que nada se puede decir que empañe la unicidad irrepetible de Cristo. Sin embargo, a ries-

go de caer en ridiculez, digamos que *Jesús no es celoso* –como no lo es su Padre Dios– y no piensa que se le honra más minusvalorando otras cruces. Y, además, este *docetismo por exceso* imposibilita o dificulta algo importante: hacer de las cruces de la historia la hermenéutica para comprender la cruz de Jesús. Veamos, pues, la relación entre la cruz de Jesús y las cruces de la historia.

1. *La universalidad de la cruz y la dimensión crucificante de la realidad*

Al hablar de la cruz de Jesús no hay que olvidar que antes de convertirse en *la* cruz fue *una* cruz entre otras innumerables, y fue *una* cruz producida por la estructura crucificante de la realidad. Dicho en forma de tesis, la realidad tiene una dimensión negativa, específicamente crucificante: da muerte y crucifica a quien se pone del lado del débil y, por ello, en contra del opresor. En este sentido, la cruz dice ante todo algo sobre la *realidad de este mundo* en sí misma: su capacidad de dar muerte.

Dicho esto en conceptualización teológica, en la realidad hay una dualidad que la permea. Al nivel transcendente existen las *divinidades*, el Dios de vida (Dios del pobre, de justicia) y los dioses de muerte (ídolos, realidades históricas, que necesitan y producen víctimas para subsistir). Esos ídolos, aunque ignorados –dicho con mayor precisión, encubiertos (ciertamente en el primer mundo)–, son reales. Sin tenerlos en cuenta, cualquier lenguaje para describir la realidad es inadecuado e ideologizado –encubre lo que da muerte y así se la facilita–. Ese encubrimiento de los ídolos impide comprender la cruz de Jesús como históricamente necesaria, e impide reinterpretar correctamente el *dei* lucano (*era necesario*) desde la

historia y no simplemente desde un arbitrario designio, aunque sea divino, que nada tuviera que ver con la historia. El *dejar a la realidad ser lo que es* –también en su dimensión crucificante– (en paralelismo con el *dejar a Dios ser Dios*) es condición de posibilidad para comprender la cruz. Nada se entiende de la cruz de Jesús si no se entiende la realidad de un mundo que crucifica.

A esta realidad de las divinidades corresponde una doble realidad histórica. La primera es lo que llamamos la *mediación*, es decir, la realidad de nuestro mundo –creación de Dios– que hace presente la voluntad de una u otra divinidad: un mundo configurado según el Dios de vida (el Reino de Dios en términos jesuánicos, con sus aproximaciones a lo largo de la historia) o un mundo configurado según los ídolos de muerte (en tiempo de Jesús la teocracia alrededor del Templo, la *pax romana*, configuradoras ambas de un mundo antagónico y opresor).

La segunda es lo que llamamos el *mediador*, la persona (o personas) que anuncia e inicia el Reino de Dios. Según la fe cristiana el *analogatum princeps* del mediador es Jesús, y, análogamente, pueden ser mediadores todos los seres humanos («modos deficientes de ser Cristo», dice Rahner). Y también los dioses de la muerte tienen sus mediadores: personas, voluntades grupales estructurantes, sobre todo, que construyen el antirreino.

Pues bien, divinidades, mediaciones y mediadores no coexisten en mera yuxtaposición, ni la construcción del Reino se lleva a cabo desde una pacífica tabla rasa. Por el contrario, ambos tipos de realidad están en una relación *excluyente* (sólo puede aceptarse una de las dos), *dialéctica* (una realidad se entiende desde

su contraria y se construye en la superación de ésta) y *duélica* (una realidad hace, por su naturaleza, en contra de la otra).

Esta visión dialéctica y duélica de la realidad pertenece a la tradición bíblica, jesuánica, paulina y joannea: «Hay que amar a Yahvé, pero en presencia y en contra de dioses rivales» (primer mandamiento). «No se puede servir a dos señores, pues hay que servir a uno y aborrecer a otro» (Jesús). Hay que elegir entre dos caminos en lucha el uno contra el otro: el camino de la carne y el del espíritu (Pablo), el camino de Jesús, verdad y vida, y el del Maligno, mentiroso y asesino (Juan)[2].

2. *Universalidad de la pregunta: aporía, absurdo, misterio*

Toda cruz, y también la de Jesús, es una pregunta universal. Por el hecho de ser *muerte* ya lleva consigo una pregunta que podrá ser de protesta, o que podrá ser manejada de diversas formas: con naturalidad bíblica (*murió y fue enterrado con sus padres*), epicúreamente (el *carpe diem*), o con el moderno *ars moriendi* –tan distinto al de la Edad Media–, que quiere

[2] La mejor tradición cristiana siempre ha captado la realidad en forma dialéctica y duélica. Hay «gracia cara y gracia barata» (Bonhoeffer). «Nuestra opción es clara: no a un falso orden, sí a la verdad y a la justicia» (Monseñor Romero). Con sus muertes, ambos verificaron la verdad de sus asertos teóricos: la realidad no sólo tiene que ser pensada dialécticamente, sino que tiene que ser vivida duélicamente. En el siglo XVI san Ignacio dijo que hay dos caminos, irreconciliables y en pugna, basados en las realidades materiales de pobreza y riqueza: «de manera que sean tres escalones: el primero, pobreza *contra* riqueza; el segundo oprobio o menosprecio *contra* el honor mundano; el tercero humildad *contra* la soberbia y de estos tres escalones induzcan a todas las otras virtudes», *Ejercicios espirituales*, n. 146 (subrayado nuestro).

quitar garra al final de la vida, aunque Ernst Bloch avisaba que nadie muere con la conciencia de morir del todo (*non omnis moriar*). Pero en cuanto muerte infligida al justo e inocente, la cruz ciertamente expresa el sumum de la negatividad; lleva a la pregunta de la teo-dicea, y debiera llevar –incluso más primigeniamente– a la de la antropo-dicea. Desencadena el sentimiento de absurdo y sin sentido, que puede vivirse como protesta contra Dios («su única justificación es que no existe», se dice irónicamente), a la manera trágica existencialista (*somos una pasión inútil*). En cualquier caso, la cruz expresa la aporía máxima de la historia: el pecado tiene poder hasta llegar a dar muerte.

Pero paradójicamente los seres humanos también han visto en la cruz algo positivo. En las religiones se ha relacionado el sacrificio con la salvación, lo cual no fue abolido, sino sublimado por la fe cristiana, al sustituir los sacrificios del templo por la entrega de la propia vida de Jesús (el argumento de la carta a los Hebreos). En la tradición bíblica, el siervo sufriente de Yahvé carga con el pecado del mundo y así lo erradica. Y también en su versión secular: en la muerte del héroe rojo, de mártires de la revolución (más difícil es qué hacer con masacres de inocentes), no sólo hay absurdo, sino algo positivo. Contra toda racionalidad aparente, la humanidad ha visto algo positivo en la cruz, sea la de Espartaco o la de Jesús, la de Gandhi o la de Monseñor Romero, y ello no necesariamente por los resultados positivos que produzcan de inmediato.

Y además de salvífica –aunque esto ya no tiene por qué ser universal– en algunas tradiciones la cruz ha sido vista también como necesaria para la salvación, ciertamente en la bíblica: para erradicar el pecado hay que cargar

con él. En otras palabras, el pecado no sólo debe ser combatido desde fuera de él mismo –lo que acepta la modernidad: hay que luchar para liberarse–, sino también desde dentro, cargando con él y estando dispuesto a ser anonadado por él.

Esto lo recalcó Ignacio Ellacuría con originalidad y profundidad. Desde su epistemología decía que la inteligencia tiene una dimensión ética que consiste en «cargar con la realidad» –se entiende «con lo oneroso de la realidad»–. Desde su fe lo recalcó a partir del destino del siervo de Yahvé[3]. Y esta convicción era tan honda que la formulaba también en contextos históricos y políticos: «mucho ha sido el dolor y la sangre derramada, pero ya el clásico teologumenon de *nulla redemptio sine efussione sanguinis* nos viene a recordar que la salvación y la liberación de los pueblos pasa por muy dolorosos sacrificios»[4]. Dicho todo esto en lenguaje religioso, para obtener salvación hay que estar dispuestos a cargar con la cruz.

3. *Las cruces históricas, hermenéutica de la cruz de Jesús*

La cruz –su sacudida y cuestionamiento– son universales, y aunque no fuese más que por pudor, no se debiera pasar de largo ante ellas. D. Bonhoeffer decía que «los cristianos son los que permanecen al pie de la cruz», y los esclavos negros de Estados Unidos hacían esta

[3] 'El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica', *Revista Latinoamericana de Teología*, 18 (1989), pp. 305-333.

[4] *Palabras en el Doctorado Honoris Causa en Ciencias Políticas al Presidente de Costa Rica Dr. Oscar Arias*, Septiembre, 1985, texto mimeografiado, p. 6.

pregunta decisiva en sus cantos: «were you there when they crucified my Lord?». La cruz expresa, pues, exigencias ineludibles. Pero tiene, además, importancia hermenéutica.

No es difícil, en efecto, salvar la distancia temporal y cultural entre la cruz de Jesús y el asesinato de Monseñor Romero, por ejemplo, y la de las causas de una y de otro. Bultmann decía que la condena política de Jesús fue un error, pero cualquier campesino centroamericano[5] entiende que fue una necesidad, consecuencia de su vida y de su praxis. El *hecho* de la cruz y sus *causas históricas* se comprenden muy bien entre los pueblos crucificados y también se comprende, en lo sustancial, su *sentido*, pues, como veremos, la cruz de Jesús y la de muchos crucificados es expresión de amor.

La realidad no sustituye al texto, ni el presente al pasado, pero para comprender la cruz de Jesús como *real* nada hay mejor que captar la realidad de otras cruces. Y por lo que toca a los textos, bueno y necesario es hacer uso de ellos y de tradiciones, como las paulinas y marcanas, o de interpretaciones conceptuales poderosas (el «sólo un Dios que sufre puede salvarnos», de Bonhoeffer, el «Dios crucificado» de Moltmann), pero no es suficiente. Ni siquiera los más vigorosos *textos* –del pasado o del presente– tienen suficiente capacidad para hacernos captar en profundidad todo el peso de la cruz. Esa fuerza sólo proviene de la *rea-*

[5] En la semana santa de 1986, leyendo en un refugio la pasión de Jesús, un refugiado –analfabeto– comentó con toda naturalidad: «Cabalito lo que le pasó a Monseñor Romero». La realidad salvadoreña se le convirtió en principio hermeneútico de comprensión de la cruz de Jesús y le hizo salvar la distancia de dos mil años y de culturas diferentes.

lidad, antes que del texto, y de la realidad del presente antes que la del ayer.

2. La cruz de Jesús vista desde la historia

Hemos comenzado con la universalidad de la cruz sobre todo por dos razones. Una es de tipo ético, pues el que seamos humanos hoy se decide en si ponemos o no la mirada en las cruces de nuestro tiempo, que en sí mismas no son menos escandalosas que la de Jesús. La segunda es específicamente cristiana: comprender mejor al *crucificado*.

En este segundo apartado –iluminados por lo anterior– vamos a analizar la cruz de Jesús como hecho histórico real. En sí mismo no tiene nada de misterioso, a no ser el escándalo original: *así es esta historia nuestra que da muerte al justo*. Pero, si se la toma en serio, lo real e histórico de la cruz ayudará tambien a introducirnos en el misterio de la fe de la manera más adecuada posible, como veremos en el siguiente apartado.

1. *El hecho nudo: Jesús murió una muerte violenta*

Jesús de Nazaret murió una muerte violenta y despreciable, y así se la narra desde el principio. En formulación más histórica, Pablo menciona en su primera carta a «ésos que mataron a Jesús y a los profetas» (1 Tes 2,15), y, en formulación más programática, Pedro dice en los primeros cinco discursos de los Hechos: «ustedes lo mataron clavándolo en una cruz» (Hech 2,23; 3,13; 4,10; 5,30; 10,39; palabras que aparecen también en el discurso de Pablo en 13,28). Los cuatro evangelios otorgarán a esa muerte violenta una extensión desproporcionada («los evangelios no son otra cosa que la historia de la pasión con una larga introducción», M. Kähler). La cruz, pues, puede considerarse el centro de gravedad de las narraciones evangélicas, y la constatación es importante, pues no es evidente que así se recordase la muerte de Jesús, una vez reconocido como Hijo de Dios y cuando ya había una larga tradición de fe que lo proclamaba Mesías, Hijo, Señor; ni era recomendable por las dificultades pastorales de predicar a un Mesías crucificado.

Y digamos también una palabra sobre lo despreciable de esa muerte, cuyo impacto se echa de ver ya en el Nuevo Testamento: «de la muerte de Jesús se habla continuamente en la predicación cristiana primitiva, pero, en cambio, las menciones de la cruz son relativamente escasas»[6]. De hecho el lenguaje de *cruz* se irá sustituyendo por el lenguaje (fáctico) de *muerte*. En las tradiciones de Jerusalén el lenguaje de la cruz se imponía por sí mismo[7], pero no así al pasar al mundo del Imperio. La terminología de *cruz* irá disminuyendo (Lucas), se hará genérica (Efesios, Colosenses) y llegará a desaparecer (cartas pastorales). Este desarrollo es comprensible, pero no hay que ocultar su peligrosidad hasta el día de hoy. *Muerte*, en efecto, nada dice del *contenido* de la vida de Jesús, mientras que *cruz* remite a ello: una forma determinada de vivir en defensa de los oprimi-

[6] *Cf.* R. Aguirre, 'Sociología de la cruz en el Nuevo Testamento', *Revista Latinoamericana de Teología*, 29 (1993), p. 127.

[7] «Una comunidad pobre, como eran las judeocristianas de Palestina, minoritaria y perseguida, conservaba, de forma fácil y natural, el recuerdo de la cruz de Jesús en su literatura y representaciones. La cruz era una posibilidad real también para ellos, el crucificado era uno de lo suyos, y la cruz era un símbolo preciso de su situación y de su relación con la sociedad», *ibid.*, p. 137.

dos y en contra de los opresores. Ignorar que la muerte de Jesús fue muerte de *cruz* lleva a ignorar lo central de su vida.

2. *La persecución y sus causas*

2.1. *La persecución, clima de la vida de Jesús*

Desde el principio los evangelios presentan programáticamente, junto a los temas esenciales de la misión de Jesús –anuncio del Reino, vocación de los discípulos, curaciones y exorcismos– también el conflicto y la persecución. Ambas cosas van a constituir el clima externo de la vida de Jesús, así como la tentación constituyó su clima interno: Jesús fue esencialmente «hombre en conflicto» (C. Bravo).

En Lucas, ya en la sinagoga de Nazaret, Jesús entra en conflicto porque no quiere repetir en su tierra los signos que ha hecho en Cafarnaún, lo cual pudiera reflejar un incidente pueblerino y recordar que «nadie es profeta en su tierra»; pero la conclusión es que sus paisanos, llenos de ira, lo sacaron de la ciudad y querían despeñarlo (Lc 4,28s). También en Marcos la persecución comienza muy pronto y por razones de más envergadura. Después de la quinta controversia, cuando Jesús cura en sábado, «en cuanto salieron, los fariseos se confabularon con los herodianos para ver cómo eliminarle» (Mc 3,6 par); más aún, ya «estaban al acecho para ver si curaba en sábado y poder así acusarle» (Mc 3,2 par). En Juan, ya en su primera estancia en Jerusalén, Jesús entra en conflicto con los judíos en la escena de la expulsión del Templo y «desconfía de ellos» (2,24).

La persecución perdura a lo largo de toda su vida, siendo Juan el que lo muestra con más lujo de detalles, y Lucas quien va mostrando su carácter progresivo a lo largo de la subida a Jerusalén. Una vez en Jerusalén, antes de la traición de Judas, todos los evangelios narran cómo se acumulan las insidias contra Jesús, y los dirigentes –sobre todo los sumos sacerdotes– quieren acabar con él. Los sinópticos narran cinco escenas en las que se presenta a Jesús corriendo peligro de su vida (tributo al césar, expulsión del Templo, resurrección de los muertos, parábola de los viñadores y el mandamiento principal en Marcos y Mateo). Estos pasajes concluyen con un sumario anterior a la traición de Judas: «los sumos sacerdotes y los escribas andaban buscando cómo podrían apoderarse de él con engaño y darle muerte» (Mc 14,1; Mt 26,3s; Lc 22,1).

2.2. *Las causas de la persecución: profecía y Evangelio*

Puede discutirse si Jesús fue un revolucionario (religioso o socio–político) o simplemente un radicalizador de la mejor herencia de Israel. Pero lo que está fuera de discusión es que la predicación y práctica de Jesús constituyó una radical amenaza al poder de su tiempo, al religioso directamente e indirectamente a todo poder opresor, y que éste reaccionó. «Se mata a quien estorba», decía lapidariamente Monseñor Romero, experto en persecuciones. Y Jesús estorbó por dos cosas fundamentales: por su *denuncia profética*, lo cual parece obvio, y también por su *anuncio evangélico*, lo cual parece paradójico. Profetismo y utopía son fundamentales en la praxis y en la misión, decía Ellacuría. Ambas, sin embargo, originan conflicto.

a) Ilustración de Dios y denuncia

Es claro que Jesús fue un profeta, que denunció el pecado de los seres humanos y que lo

hizo en nombre de Dios, lo cual suponía, también, la tarea de ilustrar sobre la verdad de Dios. A ortodoxos seguros de sí mismos, Jesús los desarma: Dios es *controvertible (cf.* Mc 2,1-3,6) y el verdadero Dios es el que toma partido en favor del débil, no de la ley. A seres humanos que inventan tradiciones religiosas para evadir las verdaderas tradiciones (voluntad) de Dios, incluso para hacer lo contrario de la voluntad de Dios y en nombre de Dios *(cf.* Mc 7,1-13), Jesús los desenmascara, desenmascara su perversión y su *manipulación* de Dios. A opresores y poderosos de todo tipo (económicos, religiosos, intelectuales, políticos), Jesús los denuncia, denuncia que rechazan a Dios y *sirven a ídolos (cf.* Mt 6,24). Jesús repite, como el profeta Oseas: «misericordia quiero, no sacrificios». Clama con el *pathos* de Jeremías en el Templo: «¡ay de ustedes, escribas y fariseos, hipócritas!». Como el profeta Natán desenmascara con parábolas la crueldad del poderoso: «Había un rico, Epulón, que banqueteaba todos los días, mientras que a los pies de su mesa estaba el pobre Lazaro».

b) Lo benéfico liberador

No es necesario, por sabido, extenderse en la denuncia profética de Jesús y en la amenaza que ello supuso. Pero es importante, por más olvidado, recordar el conflicto más sutil, pero no menos profundo, que produce el anuncio de su *eu-aggelion*: «anunciar la buena nueva a los pobres» (Lc 4,16ss). Esto, que es buena noticia para las pobres, es también de hecho una amenaza para los opresores, pues pone al descubierto la opresión, desenmascara lo que no hacen los poderosos, debiéndolo hacer, y les quita toda excusa, al mostrar en palabras y hechos que ese *eu-aggelion* es posible: no hay más que ver lo que hace Jesús.

El conflicto de Jesús, en su más honda raíz, tiene su origen en su buena noticia: *así es Dios, tan bueno con los pobres, los débiles y los pequeños*. Si el principio paulino reza: «Dios es el que justifica por gracia al pecador», el principio jesuánico reza: «Dios es el que ama al pobre por el mero hecho de serlo» (lo cual recordó y recalcó Puebla n. 1142, aunque está muriendo ahora la muerte de mil cualificaciones). Y recordémoslo: en ambos casos, a Jesús y a Pablo, esto les costó conflicto y persecución, y en ello les fue la vida[8].

Jesús molesta, pues, no sólo cuando denuncia y desenmascara, lo cual es obvio, sino cuando *hace el bien* y *por hacer el bien* –lo cual es la más profunda expresión del *mysterium iniquitatis*–. Cuando expulsa demonios (cosa buena y liberadora para un poseso), le acusan de hacerlo en nombre de Belcebú (Mc 3,22), y de él mismo dicen que está endemoniado (Mt 12,24; Jn 7,20), a lo que a veces añaden que *está loco* (Mc 3,21s; Jn 10,20). Cuando acoge a una mujer pública afligida, es acusado de ignorante o farsante («si este hombre fuera profeta, sabría quién es esa mujer que le está tocando», Lc 7,39). Cuando come con marginados y publicanos, es acusado de «comilón y bebedor y amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19). Cuando en las parábolas se alegra de que el Padre celestial acoge al hijo pródigo, el hermano mayor reacciona en su contra. En suma, cuando Jesús hace el bien, es rechazado y perseguido –y no hay aquí falta de lógica–.

[8] El final martirial de Pablo tiene semejanza formal con el de Jesús: muere por razones históricas, por defender la utopía del Evangelio en contra de los judaizantes. Pablo «fue víctima de sus propios hermanos, como siempre lo presintió [...] Murió en soledad abandonado por la misma iglesia de Roma a la que pertenecían sus delatores», J. Comblin, *Pablo, Apóstol de Jesucristo*, San Pablo, Madrid 1995, pp. 149-150.

Jesús no hace meramente el bien, «obras de beneficiencia», sino que libera de males que tienen raíces históricas. Estas son a veces claramente históricas (la opresión de escribas, fariseos, ricos, sumos sacerdotes). A veces así son pensadas (en aquella cultura los demonios son los causantes de enfermedades y posesiones). Pero la conclusión es lo importante: para hacer el bien Jesús tiene que liberar de las raíces del mal. Su quehacer no es sólo *ayudar* al pobre, sino *defenderlo* del opresor, no es sólo *benéfico*, sino *liberador*. Y como es bien sabido, lo *benéfico*, como mera beneficencia, se tolera y aún se alaba, pero lo *liberador* no se perdona.

Como defensa de su actuación, a Jesús le quedan palabras indefensas: «¿es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?» (Mc 3,4), dice cuando cura a un hombre que tenía la mano seca ante sus adversarios que se habían confabulado para eliminarlo (Mc 3,5s). «¿Cómo va a estar mal? –parece decir Jesús– curar en sábado a una enferma, hija de Abrahán, sometida durante dieciocho años por Satanás?» (Lc 14,12s). En el conflicto con sus adversarios no parece quedarle más argumento que éste: *¿No es bueno hacer el bien?*. Pero de ahí se deduce también la hondura de la persecución.

c) La bondad de Dios que desenmascara la maldad

Este *hacer el bien* está en el centro del conflicto de Jesús en el evangelio de Juan, conflicto muy meditado por el evangelista. Para comprenderlo mejor, recordemos que todo el evangelio puede ser considerado como un alegato en favor de Jesús: él es, verdaderamente, quien conoce a Dios, no sus adversarios; más aún él es el que revela a Dios y lo hace presente. Y Juan presenta *el bien* que hace Jesús como alegato, porque sus adversarios no aceptan las obras de Jesús como *señales*, sino que las malinterpretan radicalmente; así lo hacen los jefes judíos, temerosos además de que las obras y señales de Jesús lleven a la ruina *(cf.* 11,47s). Y la razón última de esta actitud es una idea de Dios, que no está basada en la bondad de Dios ante el necesitado, sino que está basada en el poder, y en lo extraordinario, lo cual denuncia Jesús: «Si no ven señales y prodigios, no creen» (4,48; *cf.* 7,3s).

Asentado el contexto del alegato, veamos las *pruebas* que aduce el evangelio en favor de Jesús. En Jn 5 y 9–10 Jesús realiza dos *señales* y en ambos casos se trata de la curación –en sábado– de un ser humano en necesidad: un ciego y un paralítico, que fungen como ejemplo de un conjunto más amplio de seres humanos en necesidad: en los pórticos de la piscina de Bezatá había «multitud de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos» (Jn 5,3). Lo que Jesús hace entonces es curar al paralítico (5,8s) y devolver la vista al ciego (9,6s). Estas *señales* debieran llevar a aceptar a Jesús, pero no ocurre así, sino que «los judíos perseguían a Jesús» (Jn 5,16) después de curar al paralítico y «querían prenderle» (Jn 10,39) después de curar al ciego. La razón para ello, expresada en términos teologales, es que ese *hacer el bien* es el modo de hacer presente al Padre. Eso es lo que no aceptan los judíos: que Jesús haga presente a Dios, pues si así es, entonces las obras de Jesús desenmascaran su propia maldad. Los judíos tienen que tomar postura ante Dios, tomando postura ante un hombre, *hacedor de bien*:

«Esta es la señal ante la que se bifurcan los caminos y se dividen las opciones: un hombre, el hombre Jesús, hacedor de bien, curador de

paralíticos y ciegos, remediador de necesidades bien humanas como expresión del modo de presencia y relación de Dios con los hombres, quien, actuando en él, se revela como Padre» [9].

En contra de la visión de Dios que tienen sus adversarios, Dios para Jesús es un Dios que sigue trabajando, que tiene cuidado amoroso de sus creaturas, sobre todo de las necesitadas. Ese amor y cuidado están por encima de la ley (las curaciones las hace en sábado, 5,9; 9,14) y por ello los jefes de los judíos no podían ver ahí una *señal*, aunque en esas obras buenas se expresaba la realidad de Dios. Y es que para reconocerla hace falta estar en sintonía con Dios, en definitiva, amar como Dios y aún estar dispuestos a dar la vida por ese amor. Se da aquí un círculo hermenéutico no ulteriormente analizable entre conocer a Dios, estando en sintonía práxica con él, y conocer la transparencia de Jesús con respecto al Padre.

«Las obras que Jesús presenta [...] expresan el amor del Padre. Pero sólo pueden entenderse si se ama al hombre con el amor con que Dios lo ama [...] El que no tiene el amor y compasión del Padre no puede generar una actividad como la suya. Esto es lo que reprocha Jesús a los judíos: jamás entenderán su actividad, porque no tienen ese amor» [10].

Terminemos este apartado. Jesús entró en conflicto y fue perseguido por su actividad profética de denuncia de las consecuencias que se siguen de una falsa y opresora visión de Dios. Pero, en el colmo de la paradoja, fue perseguido porque habló de un Dios bueno y, en

[9] J. Barreto, 'Señales y discernimiento en el evangelio de Juan', en *Revista latinoamericana de Teología*, 40 (99), p. 50.

[10] *Ibid.*, p. 46.

su actuación, hizo presente la bondad de ese Dios, que –eso sí– es bueno directamente para los necesitados y oprimidos. De esa manera desenmascara a sus adversarios y lo hace de la manera más hiriente para ellos: ellos no son buenos, no son como su Dios. No tienen por padre a Dios, sino al Maligno.

3. *El juicio a Jesús: dos tesis sobre la maldad de este mundo*

En lo fundamental ya está dicho por qué mataron a Jesús, lo cual, además, ayudará a comprender –después– el *sentido* de la cruz, sin caer en *a prioris* anselmianistas ni hacer afirmaciones dogmáticas sin base histórica. Pero veamos ahora las acusaciones tal como aparecen en los juicios. La ventaja de esto es que en ellos se da una concentración y una formulación explícita de lo que realmente lleva a Jesús a la cruz, teniendo en cuenta que en los relatos hay que distinguir entre acusaciones que son históricamente falsas o añadidas redaccionalmente y las razones reales.

3.1. *La blasfemia que no se perdona:* querer destruir el Templo

En el juicio religioso culmina el grave conflicto de Jesús con los líderes religiosos, quienes «querían hacerle morir» (Mc 14,55; Mt 26,59) y llegan a la conclusión de que «debe morir». El interrogatorio ante Anás, narrado sólo por Juan (18,12-23), pudo haber sido un interrogatorio privado. En él se interroga a Jesús sobre sus discípulos, lo cual puede expresar el temor de los dirigentes religiosos ante el crecimiento del movimiento de Jesús. Y se le interroga también sobre su doctrina, acusación que iría más bien en la línea de la *ortodoxia*.

Según los sinópticos a la mañana siguiente hubo otro interrogatorio ante el Sanedrín. En él se aducen dos tipos de acusaciones. Una, con la que acaba el juicio, de blasfemia, según la cual Jesús se declara a sí mismo el Cristo (Mc 14,62 par; *cf.* Jn 10,24) y tras lo cual es declarado reo de muerte; pero este texto es redaccional. La acusación que responde más a la realidad histórica es la de que Jesús habló de destruir el Templo (Mt 26,61; Mc 14,58; *cf.* Jn 2,19). Redaccionalmente se añade que los testigos que así lo acusaban no se ponían de acuerdo –con lo cual se defiende a Jesús–, pero esa acusación –ciertamente su contenido– es la que va al fondo de la cuestión, y las palabras de Jesús serían una blasfemia *práxica*. Es sabido que el Templo de Jerusalén era el centro de la sociedad judía –económico, financiero, político– y desde él se imponía la ideología religiosa. Ese Templo era, pues, centro de producción material y, sobre todo, de producción simbólico-religiosa de una teocracia opresora.

Pues, bien, históricamente no hay duda de que Jesús *habló* en contra de ese Templo. De las palabras «destruir el templo» en boca de Jesús se hacen claro eco los evangelios. En el discurso apocalíptico dice que de él «no quedará piedra sobre piedra» (Mc 13,2; Mt 24,2; Lc 21,6). A ello se alude en el juicio religioso, como acabamos de ver (Mc 14,59 par), en las burlas al pie de la cruz (Mc 15,29 par) y en el martirio de Esteban (Hech 6,14). Estas palabras son muy verosímilmente jesuánicas pues los cristianos durante décadas no rompieron con el Templo, aunque sí con los sacrificios, y en los Hechos se afirma como cosa importante que «acudían al templo todos los días» (Hech 2,46). Los ataques al Templo no podían provenir, pues, de los primeros cristianos.

Pero además de estas palabras todos los evangelistas narran la escena de la *expulsión* de los mercaderes del Templo durante los últimos días en Jerusalén (Mc 11,15-19; Mt 21,12-17; Lc 19,45-48, mientras que Juan la sitúa al comienzo de su vida pública, Jn 2,14-16). Los textos evangélicos son de interpretación difícil, y por ello se han propuesto varias interpretaciones –purificación del Templo, universalización del culto al verdadero de Dios, acción análoga a la del (futuro) movimiento zelota...–, pero algo de luz ofrecen los dos textos del Antiguo Testamento a los que remite Jesús. Ambos pueden actuar como la *ilustración* religiosa que Jesús lleva a cabo sobre el Templo y, así, sobre Dios. Parafraseando a Kant, sería bueno entender aquí por ilustración *el despertar del sueño culpable de inhumanidad*, sueño en el que habían caído los sumos sacerdotes ante la realidad de muerte que ellos producían[11].

El primero de los textos es Isaías 56,7 en que se anuncia un nuevo templo escatólogico para todos los pueblos, con lo cual Jesús condena el exclusivismo y el sentimiento de hipócrita superioridad de los judíos. Jesús ilustra así sobre la *verdad* del Templo –y de Dios–, lo cual se recogerá en los evangelios de diferentes formas. Mateo dirá que el verdadero lugar de encuentro con Dios es la comunidad: «cuando dos de ustedes se junten a rezar en mi nombre» (Mt 18,19s). Y más radical y universalmente hará del pobre el lugar de ese encuentro: «lo que hicieron con uno de éstos más pequeños conmigo lo hicieron» (Mt 25,31-49). En conceptualidad más afín a la de *Templo*, el evangelio de Juan afirma que a Dios no se le adorará

[11] «¿Cómo estáis en sueño tan letárgico dormidos?», bramaba Antonio Montesinos ante los horrores que cometían los españoles con los indios.

ni en Samaría ni el Templo de Jerusalén, sino «en espíritu y en verdad» (Jn 4,21).

El segundo texto –y de mayor afinidad objetiva con la condena de Jesús– es el famoso oráculo de Jeremías 7,2-11 en contra del Templo de Jerusalén. Aquí Jesús ilustra *desenmascarando la función ideologizadora* del Templo, pues ofrece seguridad a los judíos. «Se fían de palabras engañosas que de nada sirven, para robar, matar, adulterar, jurar en falso [...] Luego vienen y dicen "estamos seguros" para seguir haciendo estas abominaciones» (Jr 7,8ss). Jesús entonces, como Jeremías en el Templo, llama ladrones y asesinos a quienes obran el mal, los pone al descubierto y denuncia la hipocresía de buscar seguridad invocando al Templo.

3.2. La verdad que no se perdona: «no se puede servir a dos señores»

En sentido estricto no hay que hablar de un juicio político ante Pilato, sino del relato –históricamente improbable– en que el pueblo reclama la libertad de Barrabás. Pero el hecho es que Jesús murió como malhechor político y con el tipo de muerte que sólo el poder político podía dar. Los evangelios, sobre todo Lucas, tienden a transferir la responsabilidad última de la muerte de Jesús a los jefes judíos, pero el hecho es que es condenado por Pilato. En la escena aparecen acusaciones de los judíos, que, de nuevo, son históricamente falsas, pero aparecen también reclamos suyos a Pilato que van a lo fundamental.

Las acusaciones verosímiles para forzar a Pilato a condenar a Jesús es lo que se dice en Lucas 23,2 y en Juan 19,12-15. Jesús es acusado de tres cosas: de alborotar al pueblo, de prohibir el pago de impuestos al César y de

afirmar que él es rey. Sin embargo ninguna de esas acusaciones prosperan. Pilato no reacciona, sino que más bien trata de liberar a Jesús. Todos los evangelios introducen, entonces, la escena de Barrabás, como último intento de Pilato de liberar a Jesús. Al no tener éxito, los príncipes de los sacerdotes aducen otra acusación mucho más grave que las anteriores: «nosotros tenemos una ley, y según esa ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios» (Jn 19,7). Pero Pilato tampoco reacciona, sino que se atemoriza más y desea liberar a Jesús (Jn 19,2), y sin embargo acaba condenándole a muerte. ¿Por qué? Según el relato, la condena ya no responde a acusaciones concretas –ni siquiera a la pretensión de ser rey–, sino a lo que significa dejar libre a Jesús: «si sueltas a ése no eres amigo del César» (Jn 19,16) –y en ello tienen razón–.

Esa es la amenaza fundamental que introduce Jesús en el Imperio: la exigencia de una alternativa excluyente al César. Hay aquí una actualización del primer mandamiento: hay que elegir a Dios en presencia de otros dioses rivales. Y una anticipación de lo que acaecerá más tarde: los cristianos tendrán que elegir entre el *Kyrios Iesous* y el César.

3.3. La lucha de los dioses

Esta expresión la ha popularizado la Teología de la Liberación, y nosotros hemos aludido a ella al analizar la estructura teo-logal de la historia, como duélica. ¿Qué se quiere decir con ello?

En el juicio religioso es evidente que Jesús es condenado por la defensa que hace del *Reino de Dios* en contra de la teocracia religiosa judía, pero «el conflicto le vino a Jesús por el modo cómo hablaba y hacía presente a Dios en

el mundo» [12]. Por eso el sumo sacerdote, aunque sea redaccionalmente, apela a *Dios*: «Te conjuro por el Dios vivo» (Mt 26,63). Y en nombre del Dios vivo (un Dios de vida) –trágica e irónicamente– Jesús es enviado a la muerte. En el juicio político Jesús es condenado por no aceptar la *pax romana*, pero, en definitiva, por enfrentarse con una *divinidad*, convertida ahora en César. «Jesús fue crucificado por los romanos no sólo por razones tácticas y de política diaria de tranquilidad y orden en Jerusalén, sino, en definitiva, en nombre de los dioses estatales de Roma que aseguraban la *pax romana*» [13].

La necesidad de dar muerte a Jesús es, pues, de un orden superior al de acusaciones concretas: hay que elegir entre el Dios de Jesús y el dios del Templo y de Pilato. Tras el antagonismo de las *mediaciones* (Reino de Dios, y teocracias e imperios) está la lucha de los *dioses*. Eso es lo que aparece en los juicios («el Dios vivo», el César), y la tragedia es que el Dios de Jesús parece perder en el proceso (Moltmann). Es ésta una lectura teologal de la historia, y perdura hasta el día de hoy. Los ídolos están en lucha contra Dios. Monseñor Romero les puso nombres: los fundamentales eran la absolutización del capital, la absolutización de la doctrina de la seguridad nacional (la absolutización de cosas que son malas en sí mismas) y la absolutización de las organizaciones populares (buenas en sí mismas, pero que se convierten en ídolos cuando se absolutizan). Juicios y condenas como los de Jesús se repiten, y

[12] X. Alegre, 'Marcos o la corrección de una ideología triunfalista', *Revista Latinoamericana de Teología*, 6 (1985), p. 233.

[13] J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca ²1977, p. 194.

no sólo en países religiosos fundamentalistas, sino en otros seculares: dioses religiosos o ídolos secularizados están en pugna con el Dios de Jesús.

4. Los responsables de la muerte de Jesús

La persecución y los juicios muestran claramente que existen lo que hemos llamado los *mediadores* de las divinidades. Al analizar la persecución han aparecido varios grupos con los que Jesús entró en conflicto y quienes se confabularon contra él: fariseos, sumos sacerdotes, escribas, saduceos, herodianos, Caifás, Pilato, todos ellos grupos y personas que tienen, más o menos, directa o indirectamente, algún tipo de poder: económico, político, religioso, ideológico, religioso-ejemplar, policial, militar... La tesis que se desprende es que todo tipo de poder tiende a perseguir a los mediadores. En concreto queremos analizar ahora dos puntos: quiénes fueron los responsables últimos de la muerte de Jesús, es decir, cuál fue el mayor poder opresor, y cuál fue el papel del pueblo en esa muerte.

Por lo que toca a los responsables, a lo largo del evangelio de Juan, sobre todo, éstos son los judíos, pero, según los mismos textos, hay que hacer algunas precisiones. Más que los judíos en general, aparecen como responsables los fariseos, teniendo en cuenta, además, que en cinco ocasiones (Jn 7,32.45; 11,47.57; 18,3) éstos son asociados a los *sumos sacerdotes*, lo cual nos pone en la verdadera pista. En la pasión, éstos son claramente los enemigos principales –aunque ya fuesen nombrados también antes– y desde Jn 18,3 sólo aparecen los sumos sacerdotes, sin los fariseos, como los adversarios a muerte de Jesús. Desde un punto de vista histórico la responsabilidad de los fariseos

está, pues, exagerada y refleja la situación eclesial a partir del año 70 cuando se da ya el distanciamiento eclesial de la sinagoga; pero es histórica la que se le adjudica a la aristocracia sacerdotal, el grupo de mayor poder. La conclusión puede formularse así:

«Según el relato premarcano de la pasión –y en principio parece responder a la historia–, los motores principales de la muerte de Jesús fueron los *sumos sacerdotes*, fundamentalmente pertenecientes al grupo saduceo. Pues son ellos sobre todo los que se sentían profundamente inquietos y cuestionados en su autoridad y modo de *dirigir* al pueblo por la actividad y enseñanza de Jesús. A la vez, tenían miedo que la actividad de Jesús cuestionara el *status quo* político –y los privilegios– que ellos habían logrado, colaborando con los romanos» [14].

Dicho en términos sistemáticos, lo que Jesús hizo, en definitiva, fue desenmascarar al poder, expresado en la sociedad de su tiempo en los sumos sacerdotes; desenmascarar al maligno, a «los que no tienen ese amor» del que habla Juan. Y como *el maligno es asesino y mentiroso –asesino y encubridor*, podemos reformular–, reacciona dando muerte a quien le desenmascara. Lo que no toleran los *mediadores* de las divinidades de la muerte es que alguien, como Jeremías en el Templo, les diga la verdad de lo que son: asesinos. Y en tiempo de Jesús su máxima expresión eran los sumos sacerdotes.

¿Y el pueblo? Se suele presuponer –y ciertas devociones así lo suelen presentar– que el pueblo, al final, acabó rechazando a Jesús. Pero si se dio este rechazo y en qué consistió hay

[14] X. Alegre, 'Los responsables de la muerte de Jesús', *Revista Latinoamericana de Teología*, 41 (1997), p. 167.

que precisarlo bien, no sólo por fidelidad a la historia, sino por las consecuencias teológicas. Es cierto que todos los evangelios introducen en el juicio político la escena de Barrabás (Mt 27,15-23 par) –como último intento de Pilato para liberar a Jesús– y que el pueblo elige a Barrabás y pide después la crucifixión de Jesús. Pero hay que precisar que tanto Mt 27,20 como Mc 15,11 puntualizan que fueron los príncipes de los sacerdotes los que instaron a las multitudes a que pidieran la libertad de Barrabás, y en Juan el grito de «crucifícale» es pronunciado sólo por los príncipes de los sacerdotes y los guardias (19,6).

Suele aducirse también, como muestra del rechazo del pueblo, lo que se narra en Juan 6: las multitudes le abandonan porque no acepta ser rey. R. Aguirre, sin embargo, cuestiona esta interpretación y defiende la tesis contraria. Si se toma en cuenta toda la vida de Jesús y todos los acontecimientos de la última semana, Jesús cuenta con gran apoyo popular y ese apoyo es precisamente lo que le hace peligroso antes los líderes.

«De hecho su entrada en Jerusalén tiene lugar entre la alegría de la gente (Mc 11,8-10). Durante las discusiones de la última semana en el templo, las autoridades quieren detenerlo, pero el pueblo lo apoya y es su mejor protección (Mc 12,12; 14,2). En un texto de singular importancia histórica, el eco popular que suscita es lo que le convierte en peligroso porque puede dar pie a la intervención de los romanos (Jn 11,47-54). La detención se realizará aprovechando la noche y la oportunidad para encontrar a Jesús solo, gracias a la traición de uno de los suyos (Mc 14,43-50)» [15].

[15] *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Verbo Divino, Estella 1998, p. 60.

No hay que descartar la posibilidad de cambios psico-sociales, a los que son proclives las multitudes, también con respecto a su relación con Jesús, pero históricamente parece válido lo que concluye R. Aguirre: «propiamente Jesús no huye nunca de la gente, sino de las autoridades» [16].

Esta constatación tiene imporancia. Además de conocer mejor la verdad histórica, clarifica e historiza la verdad dogmática de que «Cristo murió por nuestros pecados». Hay aquí una verdad irrenunciable desde la fe: el mal, todo mal, el pecado, todo pecado, ha sido vencido en principio. Dios ha mostrado un amor omniabarcador en Jesús, en su vida, en su cruz y en su resurrección. Pero esa universalización del amor de Dios no debe ser precipitada ni debe ignorar la concreción y la gradación de los pecados históricos que dan muerte. Dogmáticamente es cierto que Cristo murió *por nuestros pecados*. Dicho de otra forma, ningún pecado de ningún ser humano queda fuera del alcance del amor de Dios que se manifiesta en la cruz, como veremos. Pero históricamente también es cierto que Cristo murió *por causa de pecados concretos*, más por los de los sumos sacerdotes que por los del pueblo. Y ambas reflexiones son necesarias para comprender lo que es el pecado y lo que es la gracia, lo que es la cruz y lo que es el amor de Dios.

5. *La conciencia de Jesús*

Para terminar este apartado sobre la cruz, vista desde la historia, analicemos la conciencia de Jesús durante la persecución y, al final, en la cruz, cómo vivía lo que le sucedía, tanto en relación al Reino de Dios como en relación al Dios *Abba*.

[16] 'Jesús y la multitud a la luz del evangelio de Juan', *Estudios Eclesiásticos*, 218-219 (1980), p. 1.071.

5.1. *Esperanza personal en la venida del Reino*

Jesús no fue un ingenuo sobre el conflicto. Sabía que Herodes, el Sanedrín y los romanos tenían poder para dar muerte. Y esta posibilidad la debió sentir cercana a partir de lo ocurrido a Juan Bautista, cuyo final violento sin duda conoció. Después de conocer la noticia, se retira a un lugar solitario (Mt 14,13; Mc 6,30), y según Mateo en la escena de la transfiguración habla del Bautista como si fuera Elías que hubiese regresado (Mt 17,13), afirma que «han hecho con él cuanto han querido» y que lo mismo harán con el Hijo del hombre (Mt 17,12). Jesús es consciente, además, de que lo ocurrido a Juan no fue casual, sino que es el destino de los profetas: recuerda el fracaso de Elías y Eliseo en su tierra (Lc 4,25-27), denuncia a los que persiguen y matan a los profetas (Lc 11,50; Mt 23,34) y anatematiza a Jerusalén «que mata a los profetas» (Lc 13,34; Mt 23,37).

En medio de esas premoniciones, ¿otorgó Jesús algún sentido a su propia muerte? La respuesta no es fácil, pero no hay que excluir que viese en ella algo en continuidad con su causa y a favor de ella, como lo han hecho todos los profetas, pues no parece posible para el ser humano aceptar que uno mismo y la causa por la que lucha puedan *morir del todo*. Veámoslo.

Jesús no parece perder la esperanza. La víspera de ser capturado organizó una cena solemne que acompañó de una bendición, unos gestos y unos discursos de despedida. Según

X. Léon Dufour [17] en las dos versiones de los relatos, la de Jerusalén y la de Antioquía, se entremezclan la cena de despedida y la institución de la eucaristía, relatos litúrgicos, pero con un transfondo histórico. Estos textos, por su misma forma literaria *–forma testamentaria–*, «expresan de parte de la persona que se despide la voluntad de asegurar la continuidad de su vida y, en lo posible, la perviviencia de su persona entre los suyos» [18]. Jesús sigue pensando, pues, en el futuro de la causa y del movimiento que desencadenó.

En los relatos, además, aparecen unas palabras, cuya historicidad está asegurada: «En verdad les digo que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba de nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25 par). Jesús expresa así tanto la certeza de su muerte como su propia esperanza escatológica de la venida definitiva del Reino de Dios, como lo refuerzan las expresiones «aquel día» y «de nuevo» [19]. La conclusión histórica es que «Jesús prevé su final, pero no desespera del sentido de su muerte sino que positivamente establece su firme esperanza en el triunfo del Reino y el de su causa personal» [20].

5.2. ¿Conciencia de la eficacia salvífica de su muerte?

Más difícil de establecer es cuál sería, en la conciencia de Jesús, el aporte de su muerte a la

[17] X. Léon Dufour, *La fracción del pan*, Cristiandad, Madrid 1983.

[18] R. Aguirre, *La cena de Jesús: historia y sentido*, SM, Madrid 1986, p. 21.

[19] *Ibid.*, pp. 42-46.

[20] I. Ellacuría, 'Por qué muere Jesús y por qué le matan', *Diakonía*, 8 (1978), p. 71.

venida del Reino, aunque según la conocida tesis de H. Schürmann [21] Jesús podría haber pensado que con su muerte aceleraría la venida del Reino de Dios –idea totalmente ajena a lo que pensaba al comienzo de su misión–. Es claro que Jesús no tiene en mente ninguno de los modelos soteriológicos que elaborará después el Nuevo Testamento, pero también es cierto que, en los textos litúrgicos de la institución de la eucaristía, aparecen motivos salvíficos.

Se dice en ellos que el pan –su cuerpo– es «entregado por ustedes» y que el vino –su sangre– es «derramada por muchos», «para el perdón de los pecados», como «nueva alianza». La interpretación es pospascual, pero pudiera tener un importante núcleo histórico. Lo decisivo sería que para Jesús lo fundamental de su vida es ser *para, en favor de* (*yper*) los demás. Es la comprensión de la vida como servicio y, al final, como servicio sacrificial. Los gestos de ofrecer el pan y el cáliz son signos de lo que ha sido toda la vida de Jesús e invitación a sus discípulos a participar en su muerte. Son el testamento que deja a los suyos: «les he dado ejemplo para que también ustedes hagan como yo he hecho» (Jn 13,15) [22]. En conclusión, Jesús en la cena interpreta su propia muerte como servicio, en continuación y culminación de su propia vida. Su muerte no es, pues, algo absurdo ni para él ni para los demás. Expresa, juntamente con su vida, algo positivo y salvífico.

[21] *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982.

[22] Existen otros pasajes en que aparece la relación entre vida y muerte servicial (*cf.* Mc 10,45, texto que Lc 22,27 –con independencia literaria de Marcos– lo pone en la última cena después de la institución de la eucaristía). Estos pasajes sobre el servicio, más los de Lc 12,37b y Jn 13,1-20, «pertenecen a la tradición de la última cena», E. Schillebeeckx, *o.c.*, p. 277.

Eso es lo que propone y ofrece a sus discípulos: el sentido de una vida de servicio.

5.3. La crisis de la cruz

Qué conciencia tuvo Jesús en los acontecimientos que van desde el huerto hasta su muerte en cruz, es todavía más difícil de averiguar, aunque los relatos insisten en que Jesús, hasta el final, se remite a Dios. En general, y en el conjunto de las tradiciones, su muerte es descrita como algo sobrecogedor. No es una muerte placentera ni menos hermosa. Jesús no muere con la sabiduría de Sócrates, ni con la tranquilidad de Séneca, ni va cantando al martirio como lo han hecho otros mártires.

Cómo murió realmente Jesús no es, pues, cosa fácil de determinar. Además, su muerte, muy probablemente por asfixia, no hizo verosímil que fuesen pronunciadas y menos entendidas las palabras que aparecen en los cuatro evangelios. De ahí que lo más verosímil históricamente es el *gran grito* que lanza Jesús (Mc 15,37; Mt 27,50; Lc 23,46)[23]. Lo que ha quedado entonces sería «el resultado de las concreciones que hizo la comunidad primitiva de un grito sin palabras»[24]. Pero esto no resta importancia a las palabras que han transmitido cada uno de los relatos, y su diversidad.

Según Mc 15,34, al que sigue Mt 27,46, Jesús exclama «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», que es el comienzo del salmo 22. Según Lc 23,46 Jesús dice: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu», que es el

[23] En Juan, Jesús muere con majestad y el grito es sustituido por «inclinada la cabeza, entregó el espíritu» (19,30).

[24] X. Léon Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982, p. 155.

versículo 6 del salmo 31, salmo de confianza. Según Jn 19,30 Jesús dice: «Todo está cumplido». En la opinión de X. Léon Dufour estas palabras están redactadas en el transfondo de varias tradiciones:

«*Marcos*, situando el grito del crucificado en un contexto apocalíptico, muestra en Jesús a uno que muere solo, abandonado por Dios a la violencia de los enemigos, a la cobardía de los discípulos, sin ninguna ayuda extraordinaria. Jesús muestra por medio de un «por qué» el estado trágico en que se encuentra [...] *Lucas* [...] muestra en Jesús el modelo del justo mártir que se pone en manos de Dios [...] Por lo que respecta a *Juan*, éste encuentra de nuevo el sentido del último grito de Jesús: "Tú eres mi Dios", sin ocultar por eso la situación trágica»[25].

Las interpretaciones son diversas, pero algo se puede avanzar históricamente. Ante todo, exegetas de varias corrientes (Boismard, Benoit, Bultmann, Schrage) consideran la interpretación más originaria la de Marcos. De hecho es la más coherente con los datos de su vida y ciertamente no pudo ser inventada por las comunidades posteriores dado el escándalo que suponía que el resucitado, el Hijo de Dios, muriera abandonado por el Padre. El hecho desnudo de presentar a Jesús muriendo en abandono del Padre tuvo que ser algo difícil de aceptar, y fue un extraordinario acontecimiento el que esos pasajes de Marcos fuesen escritos y aceptados en el canon del Nuevo Testamento[26].

[25] *Ibid.*, p. 159s.

[26] Ya en el Nuevo Testamento hay un intento de suavizar las palabras de abandono, como acabamos de ver en la comparación de Marcos, Lucas y Juan. Y a lo largo de

En conclusión, en los relatos de la pasión se narra el abandono progresivo de sus discípulos[27], incluso la traición de uno de ellos y la cobardía de otro. La muerte de Jesús es, pues, presentada en soledad, incluso teologal según Marcos. Pero también en la tradición de Lucas, según X. Léon Dufour, hay que tomar en serio «la profunda soledad en que se encuentra Jesús»[28]. Y por lo que toca a la de Juan, el texto «podría ser mal entendido si llevara a pasar por alto las intepretaciones más antiguas de Marcos y Mateo»[29]. Según los relatos, pues, Jesús parece morir en soledad interior.

3. La cruz de Jesús vista desde la fe

Hasta aquí la cruz de Jesús vista desde la historia, pero «al tercer día resucitó» –y eso tuvo consecuencias decisivas para comprender toda la vida de Jesús y también su cruz. La resurrección no cambia la realidad de los datos históricos, pero llevó a interpretarlos desde una nueva fe. Y a la inversa, los datos históricos que hemos mencionado –parcos para el especialista, demasiado extensos, quizás, para un

la historia se reinterpetó el silencio de Dios de modo que no le afectase a Jesús. Según Orígenes, Cirilo de Alejandría, Agustín, Jesús no habla en nombre propio, sino de los pecadores. Según Epifanio y Eusebio lo que ocurre es la queja de la naturaleza humana a la divina por abandonar a aquélla en el sepulcro. Tertuliano, Ambrosio, Tomás de Aquino, admiten el abandono en su psicología humana, pero sin causar angustia ni desesperación.

[27] Aunque en la radicalidad con que es presentado, ésta pudiera ser una tesis más teológica que histórica. *Cf.* E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid ²1983, pp. 293-302.

[28] *O.c.*, p. 159.

[29] *Ibid.*, p. 160.

libro como éste– son importantes para que esa reinterpretación, hecha con fe, esté basada sobre cosas reales. Desde la cruz histórica, vista desde la fe, queremos analizar ahora –entre otros muchos posibles– dos puntos fundamentales: el *ecce homo* y el *ecce Deus*. En la cruz se muestra lo que es el ser humano y lo que es Dios.

1. «Ecce homo»

Desde el principio fue difícil de aceptar la *humanidad* de Cristo –en el frío lenguaje conciliar–, de modo que gnosticismo y docetismo fueron el mayor peligro para la Iglesia (W. Kasper)[30]. Pues bien, no sólo la cruz, pero ciertamente la cruz retrotrae a Jesús a lo humano, el *vere homo* del dogma. Lo mencionamos, simplemente, pues sobre ello no hace falta insistir.

En lo que sí queremos insistir es en que a la formulación dogmática del *vere homo* hay que añadir la formulación sistemática *homo verus*: Cristo es el ser humano verdadero y cabal, y por eso se puede decir de él *ecce homo*. Por ser verdaderamente humano Jesús no tiene *merma* (como si fuera hombre sólo en apariencia), pero tampoco tiene *añadidos* (como si fuera superhombre). Pero por ser el ser humano verdadero tiene *concreciones* específicas. Y ambas cosas –ni merma ni añadidos, pero sí concreciones– es lo que expresa la cruz y sólo la cruz con tal radicalidad –que es lo que ahora nos in-

[30] Recordemos que llevó mucho más tiempo definir dogmáticamente la humanidad de Cristo que su divinidad. La verdadera divinidad («consustancial al Padre») fue definida en Nicea el 325, mientras que la verdadera humanidad («consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad») fue definida en Calcedonia el 451.

teresa recalcar–. Eso es claro en los sinópticos, en Pablo y en Juan. Aquí nos vamos a concentrar en lo que dice la carta a los Hebreos, pues la carta analiza la realidad de Cristo muy esencialmente desde la cruz.

a) *Lo humano como misericordia*. En la carta es central la afirmación de que Jesús puede «compadecerse» de nuestras flaquezas (Heb 4,15), y en los sinópticos la misericordia es lo que mueve a actuar a Jesús, tal como él mismo lo reconoce programáticamente (Mt 9,13; 12,7) y como aparece en muchas ocasiones: se compadece de la gente (Mt 14,14), siente misericordia ante un leproso (Mc 14,21), dos ciegos (Mt 20,34), ante quienes no tenían que comer (Mc 8,2; Mt 15,32)... Y al menos en cuatro narraciones cura tras la petición «ten misericordia de mí» (Mt 20,29-39 par; 15,22 par; 17,15; Lc 17,13).

Pero la cruz añade algo importante a la misericordia, y nos recuerda algo que no suele ser tenido muy en cuenta: que Jesús ejercita la misericordia no meramente a través de *obras de misericordia*, sino como *defensa de las víctimas*. La misericordia, entonces, va más allá de un noble sentimiento y se convierte en la reacción de Jesús a la acción de los victimarios –y en contra de éstos–, y por ello a la misericordia le es inherente la denuncia profética. Esa misericordia hasta el final (que toma forma histórica más en la línea de la de Monseñor Romero que en la de la madre Teresa, por ejemplo) es lo que muestra la cruz –y en el fondo sólo la cruz–: Jesús es el ser de la misericordia consecuente.

b) *Lo humano como fidelidad*. Jesús vive en *fidelidad* a Dios, es «el hombre fiel en lo que toca a Dios» (Hebr 2,17); más aún, es «el hombre de fe», quien la ha vivido originariamente y en plenitud (Hebr 12,2). A esa fidelidad le compete la procesualidad, y así de Jesús se dice que «llegó a la perfección» (2,10; 5,9). Pero fidelidad connota también pasar por la prueba, como dice la carta en forma de tesis: «fue probado en todo igual que nosotros excepto en el pecado» (4,15).

Pues bien, mantenerse firme hasta la cruz –por ser ésta la gran tentación– es expresión máxima de esa fidelidad y sin ella la vida de Jesús no expresaría radical fidelidad. Ya hemos visto que la cruz no fue casual, sino la culminación de un proceso histórico, libremente asumido, y por ello no es un *inesperado trágico final* producto de un *idolum ex machina* –en simetría con el *final feliz* que suele producir el *deus ex machina*– como quedó claro al analizar la persecución. Por el contrario, esa persecución aceptada y progresiva muestra que «Jesús asume [el conflicto] de manera cada vez más lúcida» [31]. Resuena aquí el «he sido muchas veces amenazado de muerte» de Monseñor Romero.

c) *Lo humano como entrega*. En el modelo teórico de la carta, Jesús muestra su amor a los seres humanos –salva– al ofrecer el sacrificio de su propia persona. De esta forma la carta descualifica el sacrificio como *añadido* y exige el sacrificio como *concreción*: la entrega de la propia vida por amor. Los ritos cultuales son *ritos carnales* (9,10) y por lo tanto ineficaces: «es imposible que sangre de toros y machos cabríos borre pecados» (10,4). Pero el sacrificio de Jesús es distinto, es inseparable de su propia existencia: los *ritos* son su misma vida y muerte. Se ha quebrado aquí la estructura de exterioridad típica del sacerdocio antiguo –*los*

[31] C. Bravo, *Jesús, hombre en conflicto*, Sal Terrae, Santander 1986, p. 237.

añadidos en nuestro lenguaje–, y se ha impuesto la estructura de realidad: la vida de Jesús es una expresión de la voluntad de Dios (10,5ss) y la entrega de Jesús está llena del Espíritu (9,14). La cruz, como entrega de la propia vida, expresa el máximo de libertad y el máximo de amor –y por eso, en definitiva, será lo grato a Dios y será salvación–.

d) *Lo humano como solidaridad.* La carta lo afirma descriptivamente al mencionar, centralmente, que Jesús participa en las limitaciones y flaquezas de los seres humanos. Pero lo afirma también –como en forma de tesis– en la bellísima expresión: «no se avergüenza de llamarles *hermanos*» (2,11). Y añade que «tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos» (2,17). Este término de *hermano* desafortunadamente no ha generado una tradición cristológica equivalente a la de los títulos de dignidad, pero es fundamental para la comprensión del *homo verus*. Con él se afirma que la humanidad de Jesús se realiza al modo de solidaridad. Jesús, en definitiva, puede ser mediador no sólo por ser un ser humano, sino por ser hermano. La sola humanidad no sería suficiente para hacerle mediador.

En la carta esta solidaridad aparece de forma estilizada: participar en la debilidad de lo humano. En la realidad –sobre todo vista desde hoy– la máxima solidaridad aparece en la cruz, donde Jesús sufre el destino de millones de seres humanos: la muerte lenta de la pobreza y la muerte violenta de represión y guerras. De nuevo Monseñor Romero: «Sería triste que en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes». La cruz, como destino común con los pueblos crucificados, hace que la vida de Jesús sea solidaria.

e) *Lo humano como encarnación.* En éste punto y en el siguiente nos detendremos un poco más, pues retrotraen a Jesús a lo formalmente humano en distinción a la realidad divina: su encarnación y su creaturidad.

La carta recalca la encarnación de Jesús entre los seres humanos: «fue menor que los ángeles» (Heb 2,9); no tuvo privilegios (no proviene de una tribu sacerdotal, por ejemplo, 7,14), pero en lo que hoy hay que insistir es en qué realidad acaece la encarnación. Esto significa que Jesús se encarnó en la *verdadera* realidad, lo cual es sumamente importante. No basta repetir –como suele suceder con frecuencia– que Jesús se encarnó en el mundo, sino que hay que recalcar –porque sin ello no se da la tal encarnación– que se encarnó en un mundo de pecado, dividido y antagónico. Y hay que recalcar que se encarnó de manera adecuada, lo cual sabemos, en definitiva, porque lo crucificaron. Jesús fue honrado con lo real en juzgar la realidad y en reaccionar según lo que esa realidad exige. Eso es lo que le llevó a la cruz. La realidad no perdona a quien –honradamente– dice: «Ustedes son asesinos», como lo hace Jesús en el evangelio de Juan.

El verdaderamente encarnado es, pues, el crucificado. La patrística presenta la encarnación como el *prodigio* del devenir condescendiente, pero en definitiva, majestuoso del Hijo: «vemos al Hijo descender de su eternidad celeste, y cuando es considerado en su condición histórica no se olvida nunca la altura de la que ha bajado»[32]. El crucificado, sin embargo, aunque recuerde, por así decirlo, *el terminus a quo* –de dónde viene–, lo que expresa más brutal-

[32] J. Moingt, *El hombre que venía de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, p. 125.

mente es el *terminus ad quem*: a qué realidad viene. La cruz es lo que muestra, sin escapatorias ni dulcificaciones, que la encarnación acaece en la realidad tal cual ésta es. Jesús *olvida la altura de la que ha bajado*. Es real en el abajo de la historia. Queda *a merced* de esa realidad.

f) *Lo humano como creatura ante Dios*. Lo dejamos para el final, aunque con ello pudiera definirse todo lo humano verdadero. La relación de Jesús con Dios fue creatural, y se expresó de manera específica y globalizante: relación de confianza, y por eso para Jesús Dios es «*Abba*», y relacion de disponibildad, y por eso para él el *Abba* sigue siendo Dios. Esto último es, sobre todo, lo que aparece, de forma aterradora, pero verdadera, en la cruz.

En forma de tesis la carta dice que Jesús se pone ante Dios con humildad, pero añade –patéticamente– con «ruegos y súplicas, con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte» (5,7) (en uno de los textos cristológicos más radicales, junto con el himno de Filipenses 2,6-11). Y se pone ante Dios en oscuridad, «aun siendo Hijo» –lo cual hace escandaloso lo que sigue– «aprendió obediencia» (5,8).

Esto es lo que aparece de forma historizada en la cruz. No se puede decir con absoluta certeza, pero tampoco es ilógico pensar que la experiencia de Dios que tuvo Jesús en la cruz fue radicalmente distinta a la que tuvo durante su vida. Ciertamente, Jesús tuvo que ir aprendiendo lo que en el Padre cercano hay de misterio, de voluntad novedosa y exigente; y tuvo que aceptar que cumplir con la voluntad de ese Dios lo conduciría a Jerusalén donde sería entregado. Pero en la cruz ese misterio se desborda, pues allí sólo queda el misterio nudo de

Dios. A lo largo de los evangelios siempre que Jesús se dirige a Dios lo llama *Abba* (26 veces), pero en la cruz –y sólo en la cruz, Mc 15,34)– le llama «Dios» (J. Jeremias). En cualquier caso, los relatos evangélicos no ofrecen indicios de que Jesús escuchase alguna palabra del Padre como respuesta a sus preguntas.

Esta experiencia, llámesele abandono, silencio o inacción de Dios, es lo más hiriente de la muerte de Jesús. Si se toman todos los datos en su conjunto, su muerte acaece en desolación más que en consolación teologal. Valgan por muchas estas dos citas.

«El Padre no intervino. De hecho, Jesús no encontró ningún auxilio perceptible en aquel a cuyos asuntos se había entregado.

Históricamente es difícil negar la lucha interior de Jesús entre la conciencia de su misión y el silencio externo de aquel al que él solía llamar "mi Padre"» [33].

«Uno que vivía tan cerca de Dios [...] no podía entender su entrega a la muerte maldita en la cruz meramente como un infortunio, como un mal entendido humano o como una última prueba, sino que tuvo que experimentarla como abandono por parte precisamente del Dios al que él se había atrevido a llamar "mi Padre"» [34].

Y añadamos a éstas una palabra de los crucificados de nuestra historia que recuerdan a Jesús. Después de una masacre en Morazán, los campesinos –para quienes Dios es lo evidente, algo *epidérmico*, como dice Frei Betto– se hacían esta pregunta: «¿Cuántas veces no

[33] E. Schillebeeckx, *o.c.*, p. 290.

[34] J. Moltmann, *o.c.*, p. 210.

decimos que Dios actúa en nuestra historia...? Pero, Padre, y si actúa, ¿cuándo acaba esto? ¿Y tantos años de guerra y tantos miles de muertos? ¿Qué pasa con Dios?» [35].

La cruz no agota la totalidad del *homo verus*, por supuesto, pero en un mundo de pecado es un momento esencial de su constitución histórica, como contrapunto que hace más real lo positivo que se afirma de él: el siervo anonadado (último canto) es lo que da realismo histórico y profundidad humana al elegido por Dios para traer justicia y luz (primeros cantos). Sin la cruz (según un más y un menos) no se puede decir a cabalidad qué es lo humano verdadero, pues el *homo verus* no es sólo misericordioso, sino *consecuentemente* misericordioso; no es sólo fiel, sino fiel *hasta el final*; no es sólo amoroso, sino *entregado*; no es sólo solidario, sino solidario *con los pueblos crucificados*; no es sólo encarnado, sino encarnado *en una realidad crucificante*; no es sólo creatura, sino creatura *desnuda* ante el misterio de Dios. Esto hace del ser humano verdadero ante todo un ser humano *real,* no la excepción o la anécdota de este mundo. Y hay que agradecer al Nuevo Testamento, si se nos permite la expresión, la audacia de hablar así, de pronunciar *ecce homo*.

2. *«Ecce Deus»*

Aunque no de forma tan explícita, como cuando proclama el *ecce homo*, el Nuevo Testamento dice también *ecce Deus*, al poner en relación, de diversas formas, la cruz y Dios. Veámoslo por pasos, recordando que, si todo lenguaje sobre Dios es inadecuado, mucho más lo es en este caso.

[35] María López Vigil, *Muerte y vida en Morazán*, San Salvador 1989, p. 119.

a) *La cruz de Jesús pertenece al misterio de Dios.* Ya hemos visto que en ella cruz se expresa el misterio de una realidad crucificante, por lo cual esa cruz nada tiene de incomprensible, aunque sí de irritante. Pero la resurrección agudiza el problema: cómo es posible que hasta el Hijo de Dios esté sujeto al *mysterium iniquitatis*. Ante esta pregunta el Nuevo Testamento balbucea respuestas, pues los humanos siempre buscamos alguna razón –aunque en definitiva no lo sea– que produzca algún sosiego ante el sinsentido. Dice así que Jesús murió crucificado porque era *profeta* (1 Tes 2,14s; Rom 11,3; Mc 12,2ss...) o porque *estaba escrito* (Lc 24,25s; Mc 8,31...) o porque *era necesario* (Mc 8,31; Lc 24,26). Pero no hay aquí propiamente explicación, pues Jesús fue más que profeta, el estar predicho no ofrece luminosidad intrínseca al hecho y el *era necesario* es proclamación indefensa más que explicación. Lo que queda en definitiva es que Jesús muere «según el designio determinado y previo conocimiento de Dios» (Hech 2,23; 4,28). Si hay alguna explicación, ésta estará escondida en el misterio de Dios.

El apelar a Dios para que, al menos en él, la cruz tenga sentido, muestra, por una parte, la renuncia de los seres humanos a encontrar, ellos, ese sentido –lo cual es expresión de honradez fundamental–. Muestra, por otra, la terquedad de mantener algún sentido: aunque no lo entendamos, la historia no es absurda. Y muestra sobre todo fe en Dios, pues lo anterior no es otra cosa que remitir la cruz –en confianza indefensa y en disponibiliad última– al misterio de Dios, aunque no haya ninguna *razón* que sosiegue del todo.

b) *La salvación de Dios en un crucificado.* El Nuevo Testamento da un paso más. Se pre-

gunta no sólo por el *por qué* de la cruz (qué explicación hay para ella), sino por el *para qué* (qué finalidad, si alguna tiene). Y la respuesta es audaz: la cruz trae salvación.

Para mostrar la eficacia salvífica de la cruz, el Nuevo Testamento hizo uso de modelos teóricos, aunque –como en el caso del *por qué*– a la postre sólo en apariencia explican cómo se produce la salvación. De Jesús en la cruz se dice que trae salvación por ser la verdadera víctima (según el modelo del *sacrificio*), por operar la Nueva Alianza (según el modelo de derramamiento de sangre con que se realiza la *Alianza*), por cargar con los pecados del mundo y expiar vicariamente (según el modelo del *siervo sufriente* de Yahvé), junto a otras explicaciones más gráficas: la cruz es salvación por ser *rescate* (análogamente al precio que había que pagar por la liberación de los esclavos), por ser la *compra* que hace Dios para adquirirse un pueblo... Y a estos modelos añade Pablo el de que con su muerte Cristo *libera* de la maldición de la ley.

Aunque use diversos modelos, para el Nuevo Testamento Jesús trae salvación en definitiva porque él es lo *grato a Dios* (en lo cual habría algún punto de contacto con el modelo de sacrificio, pues éste, para ser eficaz, tiene que ser grato a Dios y tiene que ser aceptado por Dios: Cristo es «sacrificio de suave olor», dice Efesios 5,2). Hay que recalcar, sin embargo, que lo grato a Dios no es directamente lo que la cruz tiene de *sacrificio* (sufrimiento, dolor...), sino la totalidad del crucificado, más aún, la totalidad de la vida de Jesús. Lo que ocurre es que, por ser ésta una vida en servicio y amor –y por ello grata a Dios–, exige cargar con la cruz, cargar con lo oneroso de la realidad –sin que en ello haya que buscar designio divino masoquista alguno–.

Esa vida que es lo *grato a Dios* es, a la vez, *lo bueno para los seres humanos*; es, como dice el Nuevo Testamento, salvación (que, en nuestra opinión, debiera ser comprendida más en la línea de la causa ejemplar que en la de la causa eficiente). Es salvífico el hecho mismo de que en el crucificado –contra toda expectativa– se haya *revelado* lo humano verdadero. Y es salvífico que el crucificado sea también luz y fuerza, como lo implica la *fórmula testamentaria* de la cena. Jesús nos deja como testamento ser como él, y añade: «les he dado ejemplo».

En nuestra opinión, lo fundamental es que, al acaecer en nuestro mundo *lo grato a Dios*, podemos afirmar que la bondad y el amor es cosa real. Cuán poderoso sea ese amor es otra cosa; pero al menos –y ese menos es un máximo– los seres humanos podemos saber que el amor es posible, podemos ver el amor sobre la tierra y podemos dejarnos mover por él. *Lo grato a Dios* salva en definitiva porque hace presente la bondad de Dios en este mundo. Jesús pasó haciendo el bien y así historizó sobre este mundo la bondad de Dios. Entre nosotros decía Ellacuría que «con Monseñor Romero Dios pasó por El Salvador», con lo que estaba haciendo una afirmación soteriológica, y pensamos que en su máxima expresión: es bueno que Monseñor Romero haya estado con nosotros, porque en él se ha acercado Dios. Es más que un juego de palabras afirmar que con la aparición de *lo grato a Dios* (Jesús) ha aparecido un *Dios grato a los seres humanos*.

c) *«Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo»*. Para analizar el *ecce Deus* hay que dar un paso más, aunque produzca una especie de vértigo metafísico. El crucificado es *lo grato a Dios*, pero es esencial recordar que nada, ni lo grato a Dios, es necesario para forzar a

Dios a cambiar de ser un Dios ofendido a ser un Dios condignamente aplacado, de ser un Dios airado a ser un Dios benévolo: la iniciativa de salvación proviene del mismo Dios. La cruz y la vida de Jesús no es, entonces, lo que mueve a Dios, sino aquello que asume Dios para expresar su amor en un mundo de pecado.

Así lo expresa el Nuevo Testamento, y basten sus palabras, realmente impresionantes. «Dios entregó a su propio Hijo por nosotros» (Rom 3,28; Jn 3,16). La iniciativa proviene del mismo Dios, y su finalidad es mostrar el amor de Dios: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo» (Jn 3,16). «En esto se hizo visible el amor de Dios: en que envió a su Hijo» (1 Jn 4,9). Y esa iniciativa es incondicional: «Por esto existe el amor: no porque nosotros hayamos amado primero, sino porque él nos amó primero y envió a su Hijo» (1 Jn 4,10). «Siendo nosotros pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8). «Cristo no murió por un justo –lo cual, con ser difícil, puede suceder–, sino que murió por los injustos» (Rom 5,6s). En forma lapidaria concluye Pablo: «quien no perdonó a su Hijo, ¿cómo no nos dará con él todas las cosas?» (Rom 8,32).

Esta es la explicación teórica –y, en definitiva, la única– que da el Nuevo Testamento sobre lo salvífico de la cruz: la cruz es salvífica porque es expresión del amor incondicional de Dios. Cierto es que esto no *explica*, el cómo, pero lo dice todo. En la vida y en la cruz de Jesús se ha mostrado el amor de Dios. Y Dios ha elegido esa forma de mostrarse porque no ha tenido otra forma más inequívoca de decirnos a los seres humanos que en verdad quiere nuestra salvación. *No perdonar al Hijo* es el modo de expresar que nada impide el amor de Dios a los seres humanos.

¿Es este misterio un exceso de oscuridad que lo mantiene absolutamente alejado de toda racionalidad o es exceso de luminosidad con analogías históricas? Intentemos este último camino. A veces surgen amores que no tienen límites, lo cual se muestra cuando nada se convierte en obstáculo para el amor. Acá entre nosotros, si una madre ha dejado ir libremente a su hijo –aunque prevea que lo va a perder– por defender la causa de un pueblo crucificado, muchas cosas se podrán pensar de ella, pero de lo que no se podrá dudar es de que esa madre ama a ese pueblo. Y eso dicen también y con vigor estas palabras de Martin Luther King: «Ustedes podrán hacer lo que quieran, pero nosotros seguiremos amándolos... Lancen bombas contra nuestras casas, amenacen a nuestros hijos, y, por difícil que sea, les amaremos también». ¿No hay en esto un reverbero del *ecce Deus*?

d) *El Dios crucificado*. Lo dicho hasta ahora no es la última palabra sobre Dios y la cruz. En el Nuevo Testamento hay reflexiones audaces sobre la divinidad hasta llegar a introducir en ella *devenir* y *futuro*, pero Pablo dice, además, que Dios *estaba* en la cruz de Jesús (2 Cor 5,19; *cf.* Rom 5,10), y en los últimos años algunas teologías afirman que la cruz le afecta a Dios, que el sufrimiento es un modo de ser de Dios, que Dios es un Dios crucificado (Moltmann, Urs von Balthasar).

La tradición luterana tiende a exacerbar –grandiosamente– este misterio, y así dice que en la cruz se da un desdoblamiento y distanciamiento entre el Padre y el Hijo: el Padre rechaza al Hijo, en lo que consistiría el máximo de su sufrimiento. *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*. Tal exacerbación conceptual parece exagerada, pero tampoco sería honrado desen-

tenderse de la pregunta sobre si le afecta a Dios el *estar* en la cruz de Jesús y cómo. Quizás –en balbuceos– baste decir que Dios sufre en la cruz de Jesús (y en la de las víctimas de este mundo) el ser testigo in-activo y silencioso de ellas. Su no-actuación ante la muerte del Hijo es un hecho, y esa in-acción y ese silencio es lo que puede interpretarse como la forma en que la cruz le afecta al mismo Dios. Como formulación doxológica, quizás pueda servir ésta de Moltmann: «En la muerte del hijo llega la muerte a Dios mismo, sufriendo el Padre la muerte de su hijo por amor a los hombres abandonados» [36].

Las palabras son audaces, pero lo central es que el mismo Dios ha aceptado, al modo de Dios, encarnarse consecuentemente en la historia, dejarse afectar por ella y por la ley del pecado que da muerte. En esto no hay que ver, necesariamente, ni sublimación ni justificación del sufrimiento (como achacan a Moltmann, desde perspectivas diferentes, L. Boff, D. Sölle...). A lo que anima el Dios crucificado es, más bien, a la encarnación real en la historia, pues sólo así la historia será salvada, *aunque* eso lleve a la cruz. El *Dios crucificado* no es, entonces, más que otra expresión –provocativa y chocante– equivalente a la del *Dios solidario*.

En la actualidad la teología del Dios crucificado es vista como sospechosa desde otra perspectiva, pues puede ser usada como respuesta –sublime, pero en el fondo barata– al problema de la teodicea. En una época en que no se aceptan las respuestas tradicionales («Dios puede sacar bienes de los males», «peor sería anular la libertad humana para evitar males»...) la respuesta a la teodicea consistiría en modificar una de sus premisas: Dios no es de todo punto omnipotente, pues él también está sujeto a la impotencia y el sufrimiento. Según esto, al Dios crucificado no le alcanzaría, por principio, la protesta de la teodicea. Metz, por su parte, se resiste a aceptar esta solución. Ve en la teología del Dios crucificado una especie de *esteticismo* y aun de *euforia* del Dios que sufre con nosotros. Desmitologiza un sufrimiento de Dios que, en lo esencial, fuese sólo *un victorioso y solidario com-padecer*, subestimando su negatividad, concentrándolo en ser *expresión de amor*, pues el sufrimiento también puede conducir a la nada [37].

¿Se puede superar la ambigüedad conceptual de un Dios crucificado? Para ello quizás haya que dejar hablar a los pobres y a las víctimas, porque ellos son en sí mismos la pregunta de la teodicea. «El problema de los pobres es el problema de Dios [...] Los pobres son el fracaso de Dios Padre [...]», dice Ellacuría [38]. Y J. I. González Faus ha hecho notar que «según una tradición cristiana, muy real pero cuidadosamente olvidada, el mayor argumento contra la existencia de Dios es la existencia de los pobres» [39].

[36] *O.c.*, p. 269.

[37] J. B. Metz - Elie Wiesel, *Esperar a pesar de* todo, Trotta, Madrid 1996, p. 62.

[38] 'Pobres', en C. Floristán y J.-J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid ²1983, p. 791. La cita prosigue en la línea, de alguna forma, del Dios crucificado: «la impotencia de Dios en la historia es algo que ha de ser aceptado en la confesión cristiana de la ominpotencia de Dios».

[39] 'Veinticinco años de teología de la liberación: Teología y opción por los pobres', *Revista Latinoamericana de Teología*, 42 (1997), p. 224, donde aduce textos importantes de D. Soto y del obipo Bossuet.

Pues bien, resuelva teóricamente o no el Dios crucificado el problema de la teodicea[40], nos parece que en él hay algo central para una fe cristiana, vista desde las víctimas. En la cruz aparece en directo silencio e inacción, y –desde ahí– la impotencia o al menos la in-acción de Dios. La manifestación de esa in-acción e impotencia no tiene, directamente, una dimensión liberadora ni tiene por qué generar esperanza en los crucificados, las víctimas. Pero si se la relaciona con la manifestación poderosa de Dios en la resurrección, entonces puede hacer *creíble* el poder liberador de Dios. La razón para ello está en que esa impotencia específica de Dios puede ser comprendida como expresión de su absoluta cercanía a las víctimas y de compartir hasta el final su destino. Si Dios estuvo en la cruz de Jesús, si compartió de ese modo los horrores de la historia, es que se ha consumado la cercanía de Dios a los hombres. La divinidad siempre dice *alteridad*, pero la cruz dice *afinidad*. Lo liberador y salvífico de un Dios crucificado está en que las víctimas puedan superar la soledad y orfandad radicales, la indignidad total. En definitiva, el Dios

[40] Si nos preguntamos cómo abordar el problema de la teodicea, en mi opinión la respuesta debiera incluir los siguientes elementos. El primero es la *indignación* por causa del sufrimiento humano, dejando que se mantenga algo irrecuperable en esa indignación (que puede ser contra lo que hacen los seres humanos o contra lo que deja de hacer Dios). El segundo es el momento utópico de *esperanza*, de que Dios –con o sin poder para superar el sufrimiento– sí tiene poder para mantener al ser humano en su esperanza (el «a pesar de todo» de Metz y Wiesel) y en su praxis (el «revertir la historia» de Ellacuría). Por último la *honradez* de «hacerse cargo de una horrible realidad» para «encargarse de ella y cargar con ella». En palabras sencillas, la decisión de *practicar* la justicia y la ternura, y *caminar* en la historia con Dios humildemente, en oscuridad y con protestas. Y eso *siempre*.

crucificado puede ser salvación porque expresa comunión. Y, como toda comunión, produce identidad, dignidad y gozo. Ese Dios –sea cual fuere su poder– tiene credibilidad ante las víctimas porque se ha acercado a ellas en lo que tienen de víctimas.

Como decíamos del *ecce homo*, tampoco la cruz agota el *ecce Deus*, por supuesto. Dios es el Dios del éxodo y el de la Alianza, el de la creación y el de la historia, el de la profecía, el de la sabiduría y el de la apocalíptica. En el Nuevo Testamento Dios es el Dios del Reino y el de la resurrección. Pero algo hay en la cruz que especifica a Dios y fuerza a introducir en Dios una dialéctica en la que consiste, en definitiva, lo cristiano del misterio de Dios: la dialéctica cruz/resurrección.

En la resurrección –la alteridad de Dios con respecto a las víctimas– ha aparecido la *eficacia* del amor. La cruz, por su parte, dice afinidad de Dios con las víctimas. Sin esa cercanía el poder de Dios en la resurreccion permanecería no sólo como alteridad, sino como *pura* alteridad, como puro poder, por ello ambiguo y, para los crucificados, históricamente sospechoso. Pero con esa cercanía las víctimas pueden realmente creer que el poder de Dios es buena noticia. El poder de Dios se ha hecho *creíble*.

El Dios cristiano –el que *está* en la cruz y en la resurrección de Jesús– es, pues, el *Deus semper maior* (Agustín) y a la vez, en palabras igualmente metafóricas, es el *Deus semper minor*. Y esa dialéctica dentro del mismo Dios –*Deus maior* y *Deus minor*– es lo que por su naturaleza exige un futuro en que pueda superarse su ambivalencia, si es que en Dios se ha de dar –al final– la pura positividad: «al final Dios será todo en todo» (1 Cor 15,28).

4. El pueblo crucificado

Hemos comenzado este escrito considerando la cruz de Jesús a partir de las cruces de la historia. Terminamos ahora con la reflexión sobre las cruces de la historia a partir de la cruz de Jesús. Ante todo hay que recordar que Jesús crucificado es reproducido a lo largo de la historia por mártires individuales, sobre todo los actuales (Monseñor Romero, Martin Luther King), a quienes llamamos mártires del Reino de Dios que son dados muerte por el *odium iustitiae*. A ver las cosas así ha ayudado la Teología de la Liberación, como hemos explicado en otra parte[41], y baste simplemente mencionarlo.

Ahora, sin embargo, no nos concentramos en las cruces de individuos, sino en la de los pueblos, y por ello hablamos de *pueblo crucificado*, como lo hicieron pioneramente desde El Salvador Monseñor Romero como pastor e I. Ellacuría como teólogo.

1. *La necesidad del lenguaje religioso de «cruz»*

A nuestro entender, la teología fraguó antes la expresión «Dios crucificado» que la de «pueblo crucificado», y esto da que pensar, pues la realidad de nuestro mundo es –conocidamente– catastrófica, y sin que se le vea fin. Como esa realidad es escándalo, se la encubre (escándalo y encubrimiento son correlativos) y parte de ese encubrimiento se lleva a cabo a través del lenguaje. Se habla así de «tercer mundo», «cuarto mundo», «el sur», «países en vías de desarrollo»... Y en lenguaje algo más humano se habla de «excluidos», «los que no cuentan»... Se quiere decir, pues, que algo anda mal, pero estos lenguajes no comunican todo lo mal que anda el mundo. De ahí que sea necesario un lenguaje que descubra y no encubra, que sacuda y no tranquilice. Y para ello es útil y necesario el lenguaje religioso de *cruz*.

«Pueblos crucificados» es lenguaje necesario al nivel de *realidad*, porque cruz es muerte, y muerte es la realidad a la que están sometidos los pueblos, de forma lenta y cotidiana a causa de la miseria –violencia institucionalizada– y de forma rápida y violenta a causa de represión y guerras (todas ellas, unas 150 después de la Segunda Guerra Mundial, en el tercer mundo, con alguna excepción), más la muerte de la identidad que significa la pérdida de culturas y religiones propias. «Pueblos crucificados» es también lenguaje necesario para captar las *causas* de esa realidad, pues cruz es muerte infligida, no natural, y a ese tipo de muerte están sometidas las mayorías. Mueren por lo que otros hacen contra ellas, por lo que acumulan excluyéndolas a ellas y por lo que no hacen, pudiendo hacerlo, desentendiéndose de ellas.

Para el creyente, además, «pueblos crucificados» es lenguaje útil para enmarcar la realidad de este mundo en la realidad religiosa y comunicarla con la radicalidad específica de lo religioso. La catástrofe ocurre en un *mundo* que es *creación* de Dios; *subdesarrollo*, *abusos de los derechos humanos*, son *pecado* contra Dios, *estructuras injustas*, son *ídolos* opuestos al verdadero Dios. Lo religioso produce, además, indignación –aunque hoy se la quiera suavizar por el peligro de caer en fanatismos–, y su lenguaje es bueno para expresarla. Debiéramos escuchar el «por vuestra causa se blasfema el nombre de lo humano» –en paralelismo al

[41] *Cf. Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid ²1991, pp. 443-447.

«por vuestra causa se blasfema el nombre de Dios»–. Se radicaliza la protesta de la teodicea, pues ahora no se puede separar *querer* y *poder* superar el mal, pues se puede erradicar la pobreza, y, si no se hace, es porque no se quiere.

Y más allá de la indignación, el creyente puede y debe relacionar este mundo con Dios y con su Hijo Jesús. El creyente puede rehacer el grito de Jesús en la cruz, con lo cual, además, no somete lo religioso a la trivialización e infantilización actuales. «Hace tiempo... que siento la desaparición de pueblos enteros como un absurdo misterio de iniquidad histórica que convierte mi fe en abatimiento, Señor, ¿por qué los has abandonado?» [42], dice Pedro Casaldáliga. I. Ellacuría, para expresar lo que sucesivos imperios han hecho con el continente latinoamericano, usó castizo lenguaje castellano: «le han dejado como a un Cristo» [43], y en lenguaje conceptual decía: «Este signo (de la presencia de Dios en nuestro mundo) es siempre el pueblo histórico crucificado» [44]. Gustavo Gutiérrez –hablando de Dios y de pobres– cita estas palabras de César Vallejo: «El suertero que grita "la de a mil", contiene no sé qué fondo de Dios» [45]. Y antes que ellos había dicho Bartolomé de las Casas: «Yo dejo en las Indias a Jesucristo nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo no una sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes» [46].

[42] 'Los indios «crucificados». Un caso anónimo de martirio colectivo', en *Concilium*, 183 (1983), p. 387.

[43] *Quinto Centenario de América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1990, p. 11.

[44] 'Discernir «el signo» de los tiempos', *Diakonía*, 17 (1981), p. 58.

[45] César Vallejo, citado en G. Gutiérrez, *El Dios de la vida* Sígueme, Salamanca ²1994, p. 174.

2. *El pueblo crucificado es el actual siervo de Yahvé*

Este pueblo crucificado ha sido analizado teológicamente como el siervo sufriente. Dos mártires salvadoreños, que bien sabían de lo que hablaban, hicieron esta fundamental afirmación: «el siervo sufriente de Yahvé es hoy el pueblo sufriente». Monseñor Romero dijo a los campesinos después de una masacre de Aguilares: «Ustedes son el divino traspasado», y se alegraba de que los exegetas, al no ponerse de acuerdo, hicieran posible la ambivalencia del significado del siervo: es el pueblo sufriente o es Cristo que viene a redimirnos. I. Ellacuría decía: «Ese pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de este mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida» [47]. Esta teologización del pueblo crucificado como el siervo sufriente se ha impuesto entre nosotros, y hace algunos años [48] escribimos una meditación comparando lo ocurrido al siervo con las masacres en El Salvador, que, en lo sustancial, no ha envejecido si se piensa en Los Grandes Lagos y Sudán, y en los centenares de millones de excluidos. Veámoslo.

Del siervo de Yahvé se dice que es «varón de dolores, acostumbrado al sufrimiento» (Is

[46] *Obras escogidas*, II, Atlas, Madrid 1957-1958, 51 1b.

[47] *O.c.*, p. 58.

[48] 'Meditación ante el pueblo crucificado', *Sal Terrae*, 871, (1986), pp. 93-104.

53,3), y esa es la condición normal del pueblo crucificado. Y cuando se decide a «instaurar la justicia y el derecho» (Is 42,4-7) le sobreviene represión y muerte, y se parece todavía más al siervo: «desfigurado no parecía hombre ni tenía aspecto humano» (Is 52,14). Como el siervo, produce espanto, «muchos se espantaron de él» (Is 52,14), y «ante él se ocultan los rostros» (Is 53,3), porque da asco, enturbia la falsa felicidad y desenmascara la verdad de la realidad. Como el siervo, también el pueblo crucificado es «despreciado y desestimado de los hombres» (Is 53,3) y «es contado entre los pecadores» (Is 53,4.12): cuando toman conciencia de su crucifixión, cuando protestan y luchan por salir de ella son llamados subversivos, marxistas, ateos... Despreciados en vida, lo son también en muerte. Del siervo se dice que «le dieron sepultura con los malvados, una tumba con los malhechores» (Is 53,9), que puede servir como epitafio del pueblo crucificado. Pero a veces ni epitafio tiene: es la práctica (moderna, pues los pueblos antiguos mostraban respeto por el cadáver) de los desaparecidos, de cadáveres arrojados en basureros, de cementerios clandestinos. Del siervo se dice que «se humillaba y no abría la boca como cordero llevado al matadero» (Is 53,7), que «se lo llevaron sin defensa, sin justicia» (Is 53,8). Hoy no todos los crucificados mueren así y hay algunos profetas que los defienden, pero no se conocen sus nombres, ni cómo viven ni cómo mueren, y no hay un verdadero tribunal que defienda la causa de los pobres, que los oiga al menos y, sobre todo, que les haga justicia.

¿Y todo esto por qué? El siervo es inocente y sin pecado: «no hubo engaño en su boca ni había cometido crímenes» (Is 53,9), pero «cargó con el pecado de muchos» (Is 53,12). El siervo es producto de los pecados de otros. Pecado es, entonces, lo que da muerte, lo que dio muerte al Hijo de Dios y lo que sigue dando muerte al pueblo crucificado. «Morir por nuestros pecados» significa, entonces, ante todo ser dado muerte por nuestros pecados históricos. El pueblo crucificado, ciertamente en esto y sobre todo en esto, se asemeja al siervo: lleva sobre sus hombros los pecados de sus opresores. Nada hay de retórico en afirmar que campesinos e indígenas cargan con lo que han puesto sobre sus hombros poderosos y oligarcas, que el tercer mundo carga con lo que han puesto sobre sus hombros los otros mundos. Esa carga los destroza y mueren como el siervo. El rostro desfigurado del tercer mundo es el reverso del maquillaje de otros mundos; su pobreza, el de su abundancia; su muerte, el de su vida.

Este es el destino del pueblo crucificado. Y la razón es que, como el siervo, quiere instaurar el derecho y la justicia. En Isaías no se historiza –como hemos visto que los sinópticos hacen con Jesús– la causa del destino del siervo. Pero al unificar en una misma colección de cantos el comienzo y el final del siervo, viene a decir lo mismo. En su origen, el siervo es elegido por Dios para «traer el derecho a las naciones» (Is 42,1.4) e implantar «la justicia» (Is 42,6). El siervo en su totalidad reproduce, pues, tanto la praxis como el destino de Jesús. Y eso es también lo que le ocurre al pueblo crucificado, aunque aquí la razón de la muerte se ensancha trágicamente.

Como hemos dicho antes, hoy también muchos mueren formalmente como el siervo por intentar *activamente* instaurar la justicia: profetas como Monseñor Romero o Martin Luther King. Pero las mayorías acaban como el siervo no por lo que hacen activamente, sino

simplemente por lo que son. Son matados *pasivamente* pero en su misma realidad y aun antes de pronunciar palabra son la máxima expresión de la injusticia y la máxima protesta contra ella. Son los niños, mujeres y ancianos que mueren en masacres para que con su muerte los pobres queden más aterrorizados e inmovilizados.

3. *El pueblo crucificado es el elegido por Dios para la salvación*

Lo dicho hasta ahora expresa el *mysterium iniquitatis*. Pero, a la vez, en el siervo se expresa también el *mysterium salutis:* este siervo es el elegido por Dios para ser luz de las naciones y traer la salvación –lo que es la verdadera piedra de toque de la fe–.

¿Quién es hoy este siervo elegido por Dios? No es fácil determinarlo con precisión, pero digamos que «el primer mundo no está en esta línea y sí lo está el tercer mundo; no lo están las clases ricas y opresoras, y sí lo están las clases oprimidas; no lo están quienes están al servicio de la opresión, por mucho que sufran en este servicio, y sí lo están los que luchan por la justicia y la liberación»[49]. Quienes hoy traen salvación al mundo o, con mayor precisión, quienes hoy son principio de salvación son los pueblos pobres crucificados –afirmación tan escandalosa como la aceptación de la elección divina del siervo y de Cristo crucificado para traer salvación–.

Del siervo se dice que Dios lo ha puesto para ser «luz de las naciones» (Is 42,6; 49,6).

[49] 'El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica', *Revista Latinoamericana de Teología*, 18 (1989), p. 331.

¿Qué luz trae hoy el pueblo crucificado? Ante todo, su realidad crucificada es lo que puede –y, a la postre, lo único que puede– *desenmascarar la mentira* con que se encubre la realidad de este mundo y muestra así la verdad. Ante el pueblo crucificado los otros mundos pueden conocer su verdad por lo que producen. Usando la metáfora tomada de la medicina, decía Ellacuría que se conoce el estado de salud del primer mundo a partir del *coproanálisis*, y lo que éste muestra es la realidad de pueblos crucificados. Pero el pueblo crucificado ofrece también luz positiva para *desenmascarar que la solución* que hoy se ofrece es mala fáctica y éticamente porque es irreal, ya que no es universalizable, y porque es deshumanizante para todos, para el primer y para el tercer mundo. Y da luz para *apuntar a la utopía*, que es hoy más necesaria que nunca para aquellos que no dan la vida por supuesto –pues para quienes la dan por supuesto, la utopía parece ser quimera y veleidad–. Esa utopía es la vida justa y digna de los pobres, configurada por *la civilización de la pobreza*, por *la civilización del trabajo*.

Del siervo se dice que trae salvación, que «justificará a muchos» (Is 53,11). ¿Qué salvación trae hoy? Ante todo, el pueblo crucificado muestra con la máxima radicalidad la existencia de un inmenso pecado. Exige por ello, pero también da fuerza para la *conversión*. En cualquier caso, si el pueblo crucificado no es capaz de tranformar el corazón de piedra en corazón de carne, nada lo hará.

Los pueblos crucificados ofrecen también *valores* que no abundan en otras partes, y los ofrecen a todos. Puebla lo dijo en estas palabras, muy poco tenidas en cuenta por Iglesias y nada por por los poderes de este mundo: los pobres ofrecen «los valores evangélicos de so-

lidaridad, servicio, sencillez y disponiblidad para acoger el don de Dios» (n. 1.147).

Los pobres tienen un potencial humanizador. El pueblo crucificado ofrece *esperanza*. Evidentemente se trata de una esperanza contra esperanza, pero es también muchas veces esperanza activa como lo ha mostrado el trabajo y las luchas de liberación. El pueblo crucificado ofrece un gran *amor*. Sus innumerables mártires muestran que el amor es posible, y en un mundo egoísta, y que hasta hace gala de ello, ese amor es oferta de humanización. El pueblo crucificado está abierto al *perdón* de sus opresores, no quiere triunfar sobre ellos sino compartir con ellos y abrirles futuro, y, así, aun sin ellos saberlo, los perdonan. Acaece entonces, lo que decía Rahner: «sólo el perdonado se sabe pecador». Y con el perdón introducen *gracia*, realidad muy ausente en el mundo de abundancia, prometeico y de *hybris*. El pueblo crucificado genera *solidaridad*, un modo de llevarse mutuamente seres humanos y creyentes, abiertos los unos a los otros, dando lo mejor unos a otros y recibiendo lo mejor unos de otros. El pueblo crucificado ofrece, por último, *fe*, *un modo de ser Iglesia* y *una santidad* más relevantes para el mundo actual y más recuperadoras de Jesús.

* * *

Pudiéramos seguir, pero terminamos con estas breves reflexiones.

La primera es que la cruz es una dimensión, junto a otras, de Jesús y de los pueblos. «El Jesús del madero» es «también el que anduvo en el mar». Machado se rebelaba contra lo primero en nombre de lo segundo. Nosotros nos decidimos por la totalidad de Jesús: *el Jesús que pasó haciendo el bien, consolando a los oprimidos, el que murió crucificado a manos de los opresores y que fue devuelto a la vida por el Padre*. Si nos hemos concentrado en *el crucificado* es porque así nos lo han pedido, dejando para otros artículos de este libro el análisis de otras dimensiones. Pero no hay que olvidarlo: en un mundo de pecado como el nuestro, sin la cruz de Jesús –con todas las analogías del caso– no hay *ecce homo*.

La segunda es la insistencia en el *pueblo* crucificado. Las cruces individuales de alguna forma suelen ser tenidas en cuenta y suelen ser relacionadas con la de Jesús. Sin embargo, rescatar las cruces de los pueblos es mucho más difícil. No creemos que la teología y el magisterio han tomado muy en serio la dimensión *de pueblo* del siervo de Yahvé –y a veces han ocurrido cosas peores–. Dice M. Novak, teólogo del capitalismo:

«Durante muchos años uno de mis textos preferidos de la Escritura fue Isaías 53,2-3: "Creció en su presencia como brote, como raíz en el páramo; no tenía presencia ni belleza que atrajera nuestras miradas ni aspecto que nos cautivara. Despreciado, evitado de la gente, un hombre hecho a sufrir, curtido en el dolor, al verlo se tapaban la cara; despreciado, lo tuvimos por nada". Quisiera aplicar estas palabras a la *business corporation* moderna, una encarnación de la presencia de Dios en este mundo extremadamente despreciada» [50].

Esta alucinante actualización del siervo no es muy peligrosa, pues se desacredita por sí misma. Más peligroso es ignorar al pueblo crucificado, y por ello la teología debe hacer tarea suya positiva recordarlo.

[50] M. Novak y J. W. Cooper (eds.), *The Corporation: A theological inquiry*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington 1981, p. 203.

La tercera es insistir en la dimensión salvífica. Si nada encontramos de salvación en los pueblos crucificados históricos, mucho nos tememos que la cruz de Jesús no será muy importante en la comprensión de la salvación. Se aceptará doctrinalmente y se celebrará litúrgicamente, pero poco más. Pero si el pueblo crucificado es visto como presencia de Dios, entonces también habrá que hablar de la salvación que trae ese pueblo, de *soteriología histórica*. Por muy *misterio* que sea la presencia de Dios en la cruz, *algo* de ella tiene que hacerse notar en la historia.

La cuarta –y fundamental– es insistir en lo que dijimos al comienzo de este artículo: la cruz es un símbolo que exige conversión y praxis. Hemos dicho que el pueblo crucificado trae luz y salvación para *nosotros*. Pero la pregunta decisiva es, en última instancia, si hay salvación para *ellos*, para los crucificados. Como todas las preguntas límite, en el fondo también ésta tiene sólo una respuesta práxica. Pues bien, termino con esta palabras de I. Ellacuría de 1982, y que el lector decida si han perdido actualidad:

«Lo único que quisiera... son dos cosas. Que pusieran ustedes sus ojos y su corazón en esos pueblos que están sufriendo tanto –unos de miseria y hambre, otros de opresión y represión– y después (ya que soy jesuíta), que ante este pueblo así crucificado hicieran el Coloquio de S. Ignacio en la primera semana de los ejercicios, preguntándose: ¿qué he hecho yo para crucificarlo?, ¿qué hago para que lo descrucifiquen?, ¿qué debo hacer para que ese pueblo resucite?» [51].

[51] 'Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España', *Sal Terrae*, 826 (1982), p. 230.

El resucitado

José Ramón Busto Saiz

Introducción

«Si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe», afirma Pablo en [1] Cor 15,17 expresando lo que, por otra parte, no deja de ser obvio. La fe cristiana se apoya, como si de una pirámide invertida se tratara, sobre un punto clave: la resurrección de Jesucristo.

El Nuevo Testamento resulta ser un testimonio unánime de la resurrección de Jesús. Quien desee conocer su mensaje sobre el Señor resucitado no puede limitarse al estudio de los capítulos finales de los evangelios, ya que todos los escritos neotestamentarios son un testimonio de la resurrección de Jesús y de su significado. Cuando narran la parábola de los viñadores o los relatos evangélicos de la infancia de Jesús o Pablo responde a problemas ocasionales de sus comunidades, los autores del Nuevo Testamento están anunciando el misterio pascual y están confesando, por tanto, la resurrección del Señor.

[1] Cf. Gál 1,1; 1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 4,14; Rom 4,24; 8,11; 10,7-9; Col 2,12s; Ef 2,5; Heb 11,19; 13,20; Hech 2,24.32; 13,33s; 17,31; en construcciones de pasiva 1 Cor 15,12.20; Rom 6,4.9; 7,4; Mc 16,6 par; Mt 17,9; 27,64; 28,7; Jn 2,22; 21,14; 2 Tim 2,8.

En este artículo voy a presentar brevemente la prehistoria de la fe en la resurrección tal como aparece en el Antiguo Testamento, analizaré luego los testimonios literarios más explícitamente centrados en la resurrección en el Nuevo Testamento, expondré el acceso a la fe en la resurrección por parte de Pedro y de los primeros discípulos así como el fundamento de nuestra fe y, por fin, trataré de formular el contenido teológico de la fe en la resurrección.

1. Antiguo Testamento

a) Sabiduría natural *ante la muerte*

En el ámbito sapiencial, dentro de la tradición bíblica, con frecuencia se percibe la muerte como una realidad ambigua comprendiéndola en el contexto de la ambigüedad de toda realidad creada. El hombre ha sido creado caduco y, por tanto, sujeto a la muerte: «El Señor creó al hombre de la tierra y de nuevo le hace volver a ella. Le dio como plazo días contados y dominio sobre lo que hay en ella» (Eclo 17,1-2). De ahí que la muerte del hombre anciano y en paz se vea como una bendición de Dios (cf. Job 42,16-17). En consecuencia, no siempre ni bajo todas las condiciones se percibe la muerte como un mal. A veces, puede resultar una liberación: «¡Oh muerte, qué amargo es tu recuerdo para el que vive tranquilo con sus posesiones, para el hombre contento que prospera en todo y tiene salud para gozar de los placeres! ¡Oh muerte, qué dulce es tu sentencia para el hombre derrotado y sin fuerzas, para el hombre que tropieza y fracasa, que se queja y ha perdido la esperanza!» (Eclo 41,1-2).

Sin embargo, aunque participe de la ambigüedad de toda realidad creada, la muerte no se

considera como creatura de Dios. Porque «Dios es amigo de la vida» (Sab 11,26) y «Dios no hizo la muerte ni se goza en la perdición de los vivos» (Sab 1,13). El hombre del Antiguo Testamento pone, pues, la vida en relación con Dios y percibe la muerte como fruto del alejamiento de él. Para los israelitas, la muerte aparece, pues, como un mal. El mal definitivo que tiñe de absurdo la existencia toda del hombre. Ese mal, como todos los otros males, se encuentra vinculado al alejamiento de Dios, fuente de la vida y de todo bien. El Dios de Israel es un Dios para la vida. De ahí que la muerte se conciba vinculada al pecado y su fruto. «Por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte» (Rom 5,12). Como no se puede evitar la muerte, el hombre debe intentar, al menos, retrasarla lo más posible. Por eso se pedirá a Dios tanto el perdón de los pecados como la salvación de la muerte. De ahí la insistente oración del salmista: «Vuélvete, Señor, pon a salvo mi vida; sálvame, por tu misericordia: que en el reino de la muerte nadie te invoca y en el abismo ¿quién te da las gracias?» (Sal 6,5-6).

Por otro lado, en la tradición bíblica la muerte viene a ser un concepto límite que no sólo designa el último y definitivo mal que se cierne sobre el hombre, sino que evoca también el conjunto de males, dolores y limitaciones entre los que camina la existencia humana. Muerte es lo contrario de la vida y, en ese sentido, todos los males que hieren la vida y dificultan su calidad y su plenitud forman también parte del ámbito de la muerte.

La muerte aparece así como la gran herida abierta en la existencia humana, sobre todo, si la muerte ocurre de manera injustificada o acaece en la juventud, truncando una vida aún

no realizada. Para Qohélet, estas formas de muerte sobre todo, y la muerte misma, en último término, vuelven sin sentido la existencia: «Para los vivos aún hay esperanza, pues vale más perro vivo que león muerto. Los vivos saben [al menos] que han de morir; pero los muertos ya no saben nada; no reciben un salario cuando se olvida su nombre. Se acabaron sus amores, odios y pasiones y jamás tomarán parte en lo que se hace bajo el sol» (Ecl 9,4-6).

La muerte, al nivelar con igual suerte a todos los hombres, tan distintos por su vida y por sus obras, no sólo convierte la existencia en algo sin sentido sino que también la hace injusta: «Comprendí que una suerte común les toca a todos y me dije: "la suerte del necio será mi suerte, ¿para qué fui sabio?, ¿qué saqué en limpio?"; y pensé para mí: "también esto es absurdo [vanidad]"» (Ecl 2,15).

¿Será la muerte lo último y definitivo que al hombre le cabe esperar? Qohélet no acierta a dar la respuesta, pero deja planteada la pregunta: «Todos caminan al mismo lugar, todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento del hombre sube arriba y el aliento del animal baja a la tierra?» (Ecl 3,20-21).

b) Sabiduría «sobrenatural» ante la muerte

Israel fue guiado por Dios al conocimiento de la revelación en los acontecimientos históricos. El pueblo judío vivió en la última etapa de la formación de los textos veterotestamentarios un tipo de muerte especial: la muerte martirial. La persecución religiosa de Antioco IV Epífanes (167-164 a.C.), que se nos narra en los libros de los Macabeos, condujo a

muchos fieles a la muerte. Una muerte que los mártires judíos aceptaron por fidelidad a la fe de sus padres. En la persecución morirían sólo los judíos fieles a la Ley, que hubieran podido librarse de la pena capital con relativa facilidad. Les habría bastado ofrecer en sacrificio un poco de incienso a los dioses oficiales del estado seléucida y así habrían evitado la muerte. Más aún; ni siquiera hubieran tenido necesidad de hacerlo. Hubiera sido suficiente fingirlo (cf. 2 Mac 6,21). En aquellas circunstancias, la muerte se convirtió en condición de posibilidad de la fidelidad a Dios y de la aceptación de su voluntad (cf. 2 Mac 6,10-11).

A partir de ese momento la muerte dejó de ser para el israelita un mal a evitar, sin más. Aunque evitarla no habría sido difícil, hacerlo habría supuesto abdicar de la fidelidad a Dios. Por eso se pudo decir del anciano Eleazar que murió «dejando no sólo a los jóvenes, sino a toda la nación, un ejemplo memorable de heroísmo y de virtud» (2 Mac 6,31). Resulta, entonces, que la muerte ya no puede ser la última palabra dirigida al hombre por el Dios fiel del Antiguo Testamento. Si la muerte fuera lo último que el hombre puede esperar, Dios se habría dejado ganar en fidelidad por la fidelidad del mártir, lo que contradice abiertamente la experiencia histórica tal como fue vivida por el pueblo elegido. La muerte aparece así, al final del periodo veterotestamentario, como una realidad equívoca. Hay muertes y muertes. Porque se puede morir de una manera o de otra, la muerte puede ser el acto supremo de virtud o, sencillamente, una desgracia. La muerte del mártir es la entrega de la vida donde se realiza de manera más excelsa la mejor fidelidad que el hombre puede mostrar a Dios. La muerte del mártir resulta así plena de sentido.

Y no sólo la muerte del mártir se va a juzgar como una muerte que merece la pena sufrir, una muerte con sentido, que lo recibe del valor que tiene la fidelidad del hombre a Dios. Desde entonces la muerte de cualquier hombre deberá juzgarse a partir del tipo de muerte y vida de cada hombre en su relación con Dios. No se explica la muerte del mártir a partir de la muerte natural del hombre normal. Al contrario: la muerte de cada hombre se juzga a partir de la muerte del mártir. No es que se compare la muerte de cada uno de los siete jóvenes hermanos del libro segundo de los Macabeos (2 Mac 7) con la muerte de un anciano que la recibe pacíficamente al final de su vida realizada, de forma que aparezca la muerte del anciano como algo natural, mientras que la muerte del joven se vea como una desgracia, una injusticia o una frustración. Al contrario, la muerte del anciano se compara con la muerte del mártir, y será la muerte del anciano la que se vea libre de ser considerada una frustración, en la medida –y sólo en la medida– en que haya realizado a lo largo de sus dilatados años de vida la entrega en fidelidad a Dios, que únicamente el mártir realizó de forma excelsa. Por eso podrá decir el autor del libro de la Sabiduría: «El justo, aunque muera prematuramente, descansará, pues la vejez con honra no es la de largo tiempo ni se mide por el número de años, sino que la cordura es la canicie del hombre y edad provecta, una vida irreprochable [...] El justo, con su muerte, condenará a los impíos vivos, y la juventud velozmente consumada, la vejez añosa del injusto» (Sab 4,7-9.16).

Así, pues, al final del periodo veterotestamentario el pensamiento de Israel ha llegado a formular una esperanza. La muerte no es la última palabra que Dios dirige al hombre que le ha sido fiel. La esperanza en una vida ultraterrena se concibe como la condición de posibilidad de la justicia de Dios y de su santidad. En caso contrario, ¿cómo creer en un Dios justo y bueno si entrega a la muerte, sin inmutarse, a quienes le han dado la prueba mayor de fidelidad que es la entrega de la vida? De modo que la esperanza en una vida nueva otorgada por Dios no se deduce como consecuencia de la antropología –como si el hombre fuera inmortal por su propia naturaleza– sino como exigencia de la fe en un Dios bueno y justo, pero sobre todo fiel.

Esta esperanza era ampliamente compartida por el judaísmo del siglo I aunque no unánimemente, como nos testifica el libro de los Hechos, donde Pablo, según el relato de Lucas, tras ser acusado ante el Sanedrín de predicar la resurrección de Jesús, trasforma esa acusación en una discusión del propio Sanedrín, formado en gran parte por saduceos y fariseos, sobre la resurrección de los muertos (cf. Hech 23,5-6).

2. Los testimonios literarios de la resurrección

Aunque todo el Nuevo Testamento es un testimonio de la resurrección del Señor, sin embargo, existen algunos tipos de formas literarias diferentes que expresan de modo más peculiar la resurrección. Son las fórmulas de confesión de fe, con sus desarrollos en los himnos cristológicos primitivos, los relatos sobre el sepulcro vacío y los relatos de apariciones. A estos se podrían añadir los discursos *kerygmáticos* de los primeros capítulos del libro de los Hechos.

a) Confesiones de fe

En las cartas de Pablo, en los evangelios y en los Hechos hallamos fórmulas con las que la

primitiva comunidad expresaba y compartía su fe. Entre las más antiguas se encuentra la invocación «*¡Marana tha!*», 'Ven, Señor', conservada en lengua aramea en 1 Co 16,22 y en la Didajé (10,6), lo que apunta a su antigüedad, y aludida en griego al final del Apocalipsis (22,20). Invoca a Jesús, cuya elevación a la derecha de Dios supone, e implica una importante ruptura con el judaísmo, ya que éste sólo invoca a Dios.

Entre las fórmulas más antiguas, en las cartas paulinas (1 Co 12,3; Rom 10,9) haliamos la fórmula *Jesús es el Señor* con la que se confiesa a Jesús titulándole con el término utilizado por la Biblia Griega para traducir el nombre divino. En Lucas 24,34 aparece «¡Realmente el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!».

En 1 Tes 1,10 y otros muchos lugares 1, encontramos la fórmula unimembre «Dios, que resucitó de la muerte a Jesús [...]», no utilizada en estos pasajes como fórmula de invocación o confesión sino mencionada al hilo del desarrollo del pensamiento. Sin embargo, su constancia y escasa variabilidad permiten entenderla como fórmula fija. Consta de cuatro elementos: a) aoristo del verbo egeirw (='despertar'), que indica una acción concreta ocurrida en el pasado; b) el sujeto de la acción, que es Dios; c) el objeto de la acción divina, que es Jesús, sacrificado en la cruz, sin ningún título cristológico; d) por último, la determinación preposicional «de la muerte», señalando el estado del que Jesús fue rescatado. Tiene paralelismos en la tradición bíblica y judía, donde se menciona a Dios acompañándole de frases atributivas como: «que hizo el cielo y la tierra», o «que os sacó de Egipto». En la segunda de las «Dieciocho Bendiciones» se alaba a Dios «que das vida a los muertos». Esta fórmula, que consta de un solo miembro, expresa que Dios ha actuado escatológicamente con su poder de resucitar a los muertos, de modo excepcional e inesperado, en Jesús crucificado.

En otros casos es Jesús el sujeto de la fórmula: «Porque si creemos que Jesús ha muerto y ha resucitado, así también reunirá consigo a los que murieron unidos a Jesús» (1 Tes 4,14)[2].

La fórmula se desarrolla dando lugar a otras más complejas, de varios miembros, en las que la confesión de fe en la resurrección se relaciona con la muerte de Jesús entendida como salvífica, o con el bautismo, o con el poder de Dios operando la salvación. Una fórmula muy compleja ya, pero también muy antigua, es la que nos trasmite Pablo glosada en 1 Co 15,3-5. Probablemente el texto de la carta fue escrito el año 53. Pablo hace hincapié en que trasmitió a los corintios lo que él mismo había recibido. Es tarea inútil, por imposible, intentar reconstruir el tenor que la fórmula podría tener cuando Pablo la aprendió en la catequesis que, sin duda, recibió de la comunidad de Antioquía o de Damasco, separándole los elementos con los que quizá él la ha glosado al explicitar su significado implícito. Como pura hipótesis podemos suponer que la fórmula en su tenor más primitivo quizá estuviera formada por un verso semítico que constara de dos hemistiquios en paralelismo antitético con un ritmo métrico de 3+3. De este modo: «Cristo murió y fue sepultado, / resucitó y se apareció a Cefas». La fórmula en su tenor primitivo se ha de remontar a un momento anterior a la misma conversión de Pablo, hasta el punto de que no se separaría ni siquiera media docena de

[2] Cf. Mc 8,31 par; 9,9s.31 par; 10,34 par; Jn 20,9; Ap 1,18; 2,8, etc.

años de la muerte de Jesús. Quien no guste de reconstrucciones que siempre serán hipotéticas y cuya fiabilidad no se impone, basta con que caiga en la cuenta de que Pablo unos veinte años después de la muerte de Jesús nos trasmite una fórmula teológicamente muy elaborada y rica, a pesar de su brevedad y concisión con el tenor siguiente: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y fue sepultado; resucitó al tercer día, según las Escrituras; y se apareció a Cefas y luego a los doce». El mismo Pablo afirma el carácter tradicional de esta fórmula y que le había sido comunicada en la instrucción que recibió de la primitiva comunidad cristiana, probablemente en Antioquía, o quizá en Damasco, nada más haber tenido lugar su conversión.

El apóstol nos trasmite en la carta a los Romanos otra fórmula aún más elaborada y compleja. Ésta, aunque, en el tenor con que aparece en la carta, haya sido redactada por Pablo, trasmite sin duda la fe, tal como era comprendida en la comunidad primitiva e incluso es probable que Pablo recoja en ella formulaciones ya para él tradicionales: «el evangelio de Dios, que había prometido de antemano por medio de sus profetas en las santas Escrituras, referente a su Hijo que se hizo descendiente de David según la carne, que fue constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, desde su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Nuestro Señor» (Rom 1,2-4).

Las fórmulas de fe se desarrollaron hasta formar los himnos cristológicos primitivos. Estos himnos son composiciones poéticas, en los que se resume todo el misterio de Cristo, que la Iglesia primitiva utilizaba en sus celebraciones litúrgicas. Se hallan influidos por especulaciones de tipo filosófico o sapiencial y

por diversas tradiciones judías. Alguno como el de la carta a los Filipenses (2,6-11) es tan antiguo como para ser prepaulino. Otros se encuentran en Colosenses (1,15-20), Efesios (1,3-14) o en el evangelio de Juan (1,1-18)[3].

b) Relatos sobre el sepulcro vacío

Los cuatro evangelios coinciden en relatar el hallazgo del sepulcro abierto y vacío la mañana del primer día de la semana. Los relatos de Mateo y Lucas parecen depender de Marcos. Quizá Juan dependa de los tres, aunque también es posible que se una a Marcos para depender juntos de una antigua tradición común corriente en la comunidad primitiva antes de la redacción de los textos evangélicos. En cualquiera de los casos se considera fiable la existencia de una antigua tradición sobre el sepulcro vacío conocida en la comunidad primitiva y anterior a los textos evangélicos que poseemos. Los cuatro evangelistas, a los que se puede añadir también el apócrifo evangelio de Pedro, que en este punto parece presentar rasgos originales, coinciden en varios de los elementos narrativos aunque se separan en otros. Coinciden en que el sepulcro es hallado abierto y vacío por algunas mujeres. Aunque Juan concentra las mujeres únicamente en María Magadalena, el plural del versículo 2 –«*no sabemos* dónde lo han puesto»– le traiciona remitiendo a un texto anterior donde las mujeres serían varias; ocurre después del sábado, en la madrugada del primer día de la semana; la razón de visitar el sepulcro es completar los ritos

[3] Cf. el apartado 'Fórmulas e himnos cristológicos en las cartas paulinas y deuteropaulinas' de A. Grillmeier, *Cristo en la Tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997, pp. 103-146.

funerarios, lo que parece un detalle secundario e inverosímil; únicamente Mateo dice que iban a ver el monumento, lo que sin duda es más verosímil; encuentran el sepulcro abierto y vacío; deben correr a anunciarlo a los discípulos, cosa que en Marcos no hacen; en los sinópticos las mujeres son objeto de una hierofanía, lo que no ocurre en Juan.

A partir de los relatos evangélicos podemos reconstruir el contenido de la tradición primitiva: «El primer día de la semana, muy de madrugada, María Magdalena y otras mujeres fueron al sepulcro a hacer lamentación. Lo encontraron abierto y vacío y salieron huyendo llenas de temor». Muy probablemente, como dice Léon-Dufour, esta primitiva tradición incluiría ya desde el principio la hierofanía de la que habrían sido objeto las mujeres, pues no tiene mucho sentido la existencia de un relato tradicional sobre el sepulcro vacío que excluya toda referencia al anuncio de la resurrección[4].

Sobre la base de esta tradición común se alza la interpretación de cada evangelista. El sentido del pasaje en Marcos consiste en mostrar que las mujeres reciben el anuncio que les indica dónde hay que buscar al Señor a partir de ahora. El ángel no dice nada que no sepa ya la comunidad cristiana. Ésta expresa su fe en el Crucificado resucitado gracias al don de la revelación divina. La perícopa no extrae del sepulcro vacío la conclusión de la resurrección, sino al revés: «Ha resucitado (luego) no está aquí». Probablemente haya que poner en relación el tenor concreto del relato en Marcos con el *kerygma* propio del evangelista. A la resurrección sólo se llega recorriendo el camino

[4] X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Madrid [5]1992, pp. 163-185.

de la cruz y entregando la vida como hizo el propio Jesús. Así que el encuentro con el Resucitado no se produce todavía. «Irá delante de ellos a Galilea. Allí le veréis» (Mc 16,7).

Mateo trasforma el relato en una angelología apocalíptica con elementos típicos, como el terremoto, el ángel llega como un rayo, vestido como la nieve, hace rodar la losa del sepulcro, se sienta encima, etc. Es coherente con la presentación que ha hecho de la muerte de Jesús, donde de modo semejante recoge también elementos apocalípticos reconocidos en la tradición judía como aquellos que debían acompañar el día del Señor: el temblor de tierra, las piedras que se resquebrajan, los muertos que resucitan, etc. En Mateo, en torno al sepulcro comienza la polémica judeocristiana –¿ha resucitado Jesús, el crucificado, o es que los discípulos han robado el cuerpo?–, de modo que el hallazgo del sepulcro vacío adquiere una función apológetica: los guardias quedan aterrorizados mientras que las mujeres reciben el encargo de anunciar la resurrección y la aparición del Señor que les cofirma el encargo.

En Lucas, las mujeres son las primeras que constatan que el sepulcro está vacío; Pedro lo constata luego *oficialmente*. El modelo literario utilizado por el evangelista es el modelo helenístico de rapto de un ser celeste o divino. Jesús ha desaparecido del sepulcro porque ha sido arrebatado: está vivo. Esto supone el cumplimiento de lo que Jesús había predicho en Galilea. No hay misión ni anuncio de la ida a Galilea. En Lucas, Jesús se aparecerá a los discípulos en Jerusalén. Ni el relato de las mujeres –les parecieron delirios...–, ni el sepulcro vacío constatado por los discípulos funda la fe pascual: Pedro regresó a casa maravillado por lo ocurrido.

En el evangelio de Juan, que se halla próximo a Lucas, el episodio se concentra en una de las mujeres, que reconoce al Señor al escuchar su palabra: María; es conocida la tradición del robo del cadáver –«no sabemos dónde lo han puesto»– y el relato acaba por concentrarse en los papeles de Pedro y el discípulo amado; éste representa a la comunidad joánica y cree antes que Pedro.

Ante estos relatos el historiador y el exegeta se hacen preguntas distintas. La pregunta del exegeta apunta siempre a desvelar el sentido y el mensaje del texto. Es lo que muy brevemente acabo de exponer. La pregunta del historiador, por su parte, tiene por objeto los hechos ocurridos y puede formularse así: ¿estos relatos, que se remotan probablemente a una tradición antigua, nos trasmiten el recuerdo de algunos hechos sucedidos la mañana del domingo, aunque luego hayan sido orientados e interpretados por los evangelistas de acuerdo con su visión del misterio cristiano?; ¿o bien, supuesta la fe en la resurrección de la comunidad cristiana de Jerusalén, surgió la primitiva tradición palestinense con la intención de apuntar en la dirección del anuncio de la resurrección? Dicho brevemente, ¿estos relatos han surgido a partir de los hechos ocurridos la mañana del domingo o han nacido de la fe en la resurrección de la comunidad primitiva?

No hay consenso unánime entre los estudiosos en la respuesta a esta pregunta. Desde un punto de vista histórico lo único que puede probarse es la antigüedad de la tradición sobre el hallazgo del sepulcro vacío. Algunos indicios apuntan, sin embargo, en favor de la historicidad del hallazgo. Un relato surgido a partir de la fe en la resurrección, sin un fundamento en hechos sucedidos, difícilmente hubiera concedido tanta importancia a las mujeres. Por otro lado, tampoco hay que descartar la posibilidad de que la comunidad cristiana de Jerusalén conociera el lugar de la sepultura de Jesús –en Mc 15,47 se dice que las mujeres observaban dónde quedaba puesto–, de modo que el origen de los relatos sobre el sepulcro vacío bien pudiera estribar en una leyenda sacra de un sepulcro vacío venerado en Jerusalén. Desde luego, esta leyenda sacra no habría resistido un día en Jerusalén si se hubiera podido mostrar el sepulcro no vacío. Por otra parte, los relatos sobre el sepulcro vacío no tienen relevancia catequética y tampoco apologética, con la excepción del tinte apologético con que Mateo tiñe su narración. Estos relatos guardan el recuerdo de los primeros momentos de incredulidad de los discípulos, hecho innegablemente histórico frente al que los textos posteriores no ocultan cierto malestar. Todos estos indicios apoyan la historicidad del hallazgo del sepulcro vacío.

Sin embargo, el teólogo ha de constatar que la tumba vacía es *insuficiente* para probar la resurrección de Jesús. El hecho de que hubiera aparecido el sepulcro abierto y vacío, por sí solo, no prueba la resurrección del Señor. La tumba puede llegar a vaciarse de diversas maneras. A este respecto escribe W. Kasper: «Esta constatación de un nucleo histórico en los relatos sobre el sepulcro no tiene nada que ver con que sea prueba de la resurrección. Históricamente, lo único que se puede llegar a probar es la probabilidad de que el sepulcro se encontró vacío: pero nada puede decirse, desde el punto de vista histórico, sobre el cómo se vació el sepulcro. De por sí el sepulcro es un fenómeno ambiguo. Ya en el Nuevo Testamento encontramos diversas explicaciones (Mt 28,11-15; Jn 20,15). Se hace claro sólo por la predica-

ción que tiene su base en las apariciones. El sepulcro vacío no constituye para la fe prueba alguna, pero sí un signo» [5].

Además el hallazgo del sepulcro vacío es, por otra parte, *innecesario* para probar la resurrección de Jesús. En rigor, no es necesario que el cadáver de Jesús desempeñe ningún papel en la resurrección. La acción de Dios que resucitó a Jesús, asumió su cuerpo en la vida divina. Jesús resucitó *en cuerpo y alma*. Todo su ser de hombre. La fe cristiana no concibe la resurrección de un modo desencarnado, como si la resurrección consistiera en la pervivencia de la dimensión espiritual o de una parte de nuestro ser. Jesús resucitó como también nosotros resucitaremos *con los mismos cuerpos y almas que tuvimos*. Pero en Jesús y en nosotros el cuerpo no se identifica sin más con el cadáver. Como dice Pablo (cf. 1 Cor 15,35-50) «la carne y la sangre no heredarán el reino de Dios» (1 Cor 15,50), mientras que el cuerpo del Señor resucitado es un «cuerpo espiritual» (1 Cor 15,44), un cuerpo trasformado en «espíritu que hace vivir» (cf. 1Cor 15,45.51). Que el sustrato físico del cuerpo –sus átomos de carbono, hidrógeno, nitrógeno, etc.– no necesariamente hayan de intervenir en la resurrección no significa que no sea necesaria, en la resurrección de Jesús como también en la nuestra, la incorporación en la vida de Dios de nuestra dimensión corporal.

De todas formas, si la mañana del domingo el sepulcro fue hallado vacío esto no debe entenderse como prueba de la resurrección, sino únicamente como un signo. Desde luego, más allá de las diversas configuraciones que el relato recibe en cada evangelista, éste es el significado, común a todos los evangelistas, que el exegeta descubre en su lectura. Con los relatos sobre el sepulcro vacío se nos quiere dar a entender que Jesús no se encuentra ya entre los muertos. Quien quiera encontrarlo no ha de buscarlo en su tumba.

[5] W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca [10]1998, p. 157.

c) *Relatos de apariciones*

Además de las fórmulas de confesión de fe y de los relatos evangélicos sobre el hallazgo del sepulcro vacío, los evangelistas nos presentan otros relatos en los que se nos cuenta el encuentro de Jesús resucitado con los primeros testigos. Son los relatos de apariciones. Desde luego, en la primitiva Iglesia el papel principal no lo desempeñaron los relatos sobre el sepulcro vacío, sino las confesiones de fe y los testimonios de encuentro con el Resucitado. En los relatos de apariciones se halla el vehículo literario para comunicar la experiencia inefable de los más primitivos miembros de la comunidad cristiana que proclaman haberse encontrado con el Señor, vivo tras la muerte, adornado de otros elementos que expresan el significado de esa fe en el Señor resucitado.

A lo largo de la formación de los escritos neotestamentarios podemos descubrir una evolución en la formulación de los relatos de apariciones. Pablo, que representa el testimonio más antiguo del Nuevo Testamento, se limita a afirmar el hecho de la aparición del Señor a sus discípulos en el contexto de las formulas de fe: «se apareció a Cefas; después a los Doce; después se dejó ver de más de quinientos hermanos a la vez; después se dejo ver de Santiago; después de todos los apostóles». Marcos vincula el relato del hallazgo del sepulcro vacío, que como hemos dicho guarda pro-

bablemente una tradición premarcana, con la aparición todavía futura en Galilea, formando así una unidad de dos tradiciones originariamente distintas. Mateo consolida esa unidad entre el hallazgo del sepulcro vacío y la aparición del Señor, narrando la aparición a los Once en Galilea, donde Jesús les instruye sobre su autoridad y les encomienda la misión futura. Luego Lucas y también Juan, que aquí probablemente depende de él, vinculan más estrechamente aún ambas tradiciones al colocar la aparición del Resucitado precisamente al anochecer del mismo día en que se ha hallado el sepulcro vacío y, además, en Jerusalén, lo que seguramente es dato secundario. Las apariciones originarias debieron ocurrir en Galilea como indican Marcos, Mateo y Juan 21, aunque no cabe excluir otras que tuvieran lugar en Jerusalén, especialmente la experiencia de Pentecostés relatada por Lucas, que quizá podamos identificar con la aparición mencionada por Pablo a «más de quinientos hermanos juntos».

El elemento central y común a todos los relatos de apariciones es, pues, el encuentro con el Resucitado. En todos los relatos la iniciativa corresponde siempre a Jesús. Los discípulos están reunidos –con la excepción de María Magdalena (Jn 20), único relato que narra la aparición a un solo discípulo– cuando Jesús se hace presente o se hace el encontradizo como ocurre con los que viajaban hacia Emaús. Nunca la aparición del Resucitado responde a una previa llamada o invocación de los discípulos. Con eso se deja ver claramente cómo la experiencia es algo que se impone a los discípulos, que les viene de fuera de modo inesperado.

Quizá puedan señalarse desde un punto de vista de la forma literaria dos tipos de relato

distintos: los relatos de misión y los relatos de reconocimiento[6]. En los relatos de misión (Mt 28,9-10 y 16-20; Mc 16,11-20; Lc 24,36-49; Jn 20,19-23 y 21,15-23) Jesús se aparece de modo reconocible y sus palabras se centran en el envío en misión, para la que el mismo Jesús promete su presencia o la de su Espíritu. Aquí se guarda el recuerdo del hecho innegablemente histórico, del que la primitiva comunidad siempre tuvo conciencia, de que fue precisamente la experiencia de los primeros discípulos de haberse encontrado con el Resucitado lo que puso en marcha la misión y el testimonio de la Iglesia primitiva.

En otros relatos (Lc 24,13-31; Jn 20,14-16 y 21,1-13) el reconocimiento no es claro ni inmediato. Al contrario, el Resucitado se muestra de modo no inmediatamente reconocible y es preciso que se haga reconocer y muestre su identidad mediante gestos o signos. Esos gestos dan a conocer al Resucitado porque recuerdan su vida anterior: son sus comidas, las llagas de la crucifixión, les ayuda en la pesca como antes, etc. Probablemente estos relatos tienen la intención de mostrar a los discípulos posteriores dónde han de encontrar al Señor. El Resucitado ya no se aparece como al principio pero, sin embargo, los discípulos pueden *verle* porque él les sigue saliendo al encuentro *en el camino*, *en el domingo*, *al partir el pan*, etc.

En todos los evangelios, aunque no en todas las apariciones, se recoge el motivo de la incredulidad o de la duda (Mt 28,17; Mc 16,11.13; Lc 24,11; Jn 20,24-29). Con ello se guarda un recuerdo innegablemente histórico

[6] H. Kessler, *La resurrección de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1989, p. 102-104.

de la duda o falta de fe de algunos de los discípulos. La aparición a Tomás en el cuarto evangelio es muy probablemente una dramatización joánica del motivo de la incredulidad [7]. Quizá se hallen en los relatos algunas otras reminiscencias históricas menores de los primeros momentos, como el nombre de Cleofás y temas como la aparición yendo de viaje, etc.

Con los relatos de apariciones los evangelistas quieren expresar precisamente la experiencia de *encuentro* con el Resucitado de los primeros testigos. Es evidente que los relatos de apariciones, tal como hoy los tenemos, no son un fiel reportaje de hechos sucedidos. Son la forma de expresar que los primeros testigos tuvieron acceso, se encontraron, *vieron* al Señor resucitado. O mejor, el Señor se les apareció, les salió al encuentro. Al mismo tiempo, como creo haber mostrado, estos relatos incluyen habitualmente elementos literarios que expresan dimensiones teológicas propias de cada evangelista. Mateo subraya la constitución de la nueva comunidad de discípulos como consecuencia de la resurrección del Señor. En Lucas, el Resucitado explica a los discípulos las Escrituras, desvelándoles su verdadero sentido que hasta la resurrección había permanecido oculto. De acuerdo con su preocupación por enraizar en la historia el misterio cristiano distribuye en el tiempo el *keryma* de la resurrección, relatando como sucesos adecuadamente distintos la resurrección con las apariciones primero, la ascensión al cielo con la exaltación de Jesús y encomienda de la misión por parte de Jesús cuarenta días después y, por fin, el don del Espíritu Santo con la primera predicación pública de Pedro y los demás discípulos constituidos testigos de la salvación en Pentecostés.

[7] Cf. R. E. Brown, *El Evangelio según Juan*, Cristiandad, Madrid 1979, II, pp. 1.347-1.349.

En Juan 20 se subrayan los dones del Resucitado como la paz, el perdón de los pecados y el don del Espíritu mientras en el capítulo 21 se explicitan una serie de dimensiones eclesiológicas implícitas en la confesión de fe en el Resucitado.

d) *Los discursos* kerymáticos *de los Hechos*

Todavía se podría mencionar otra forma literaria que expresa la resurrección del Señor. Me refiero a los discursos *kerygmáticos* de Pedro recogidos en los primeros capítulos en los Hechos. Estos discursos, aunque hayan sido reformulados en profundidad por Lucas y sean buenos testigos de la teología lucana, guardan con toda probabilidad un nucleo arcaico del *kerygma* predicado en la primitiva comunidad. La presencia en ellos de semitismos frecuentes testifican su antigüedad. Por lo que toca a la resurrección, en estos discursos se incluyen constantemente, al menos, estos tres elementos: la contraposición entre el rechazo de los dirigentes religiosos judíos con la acción eficaz de Dios que resucita a Jesús (Hech 2,22-24; 3,13; 10,39-40; 13,29-30), el hecho de que con las apariciones del Resucitado los discípulos han sido constituidos testigos de la proeza escatológica de Dios con la que ha operado la salvación (Hech 2,32; 3,15; 10,43; 13,32ss) y, por fin, muestran cómo toda esta actuación divina aparece confirmada por el testimonio de la Escritura (Hech 2,17-21.25.28.31; 3,22-25; 10,41-42;13, 31).

3. El fundamento de la fe en la resurrección

De lo que llevamos dicho se deduce que las fórmulas de fe y los himnos cristológicos, los

relatos sobre el hallazgo del sepulcro abierto y vacío, las narraciones de apariciones, en el tenor con que aparecen en los evangelios, y también los primeros discursos kerygmáticos, que nos trasmite Lucas al comienzo del libro de los Hechos, testimonian la fe en la resurrección de Jesús y la presuponen. En consecuencia, dos son las cuestiones que se hace preciso tratar ahora. Primero, el acceso a la fe en la resurrección por parte de Pedro y los primeros testigos. ¿Cómo llegaron éstos a la fe en la resurrección? Después, ¿cuál es el fundamento de nuestra fe en la resurrección, de aquellos de quienes dice el evangelista Juan: «Dichosos los que creerán sin haber visto» (Jn 20,29)?

Pero antes es necesario hacer alguna precisión hermenéutica sobre el tipo de conocimiento que supone la fe en la resurrección. Jesús no volvió de nuevo a esta vida nuestra, inmanente, de aquí abajo, sino que pasó a la vida de Dios. Al no volver a nuestras coordenadas espacio-temporales la resurrección de Jesús no se encuentra sometida a las condiciones de lo empírícamente verificable. La resurrección no es, pues, un hecho históricamente verificable porque es metahistórico. Sólo es históricamente constatable el testimonio de los discípulos. Por otro lado, la experiencia de encuentro con el Resucitado es única. Nadie más ha resucitado[8] y, por tanto, el conocimiento de la resurrección de Jesús es un conocimiento único en el que no se da la analogía. Por su propia naturaleza cualquier acontecimiento

[8] La resurrección de Lázaro, del hijo de la viuda de Naín o las obradas por Elias o Eliseo no son iguales a la resurrección de Jesus. Aquellos volvieron a esta vida para morir más tarde Jesus pasó a la vida de Dios para nunca más morir.

histórico es conocido por nosotros de modo analógico y por correlación con los demás acontecimientos históricos. No ocurre así con la resurrección de Jesús porque el acontecimiento mismo no permanece inmanente a este mundo creado. De modo que en este caso la analogía y la correlación son imposibles. El acceso a la resurrección de Jesús es sólo posible en la fe, lo que no quiere decir que la fe funde el acontecimiento de la resurrección. Al contrario, es el encuentro con el Señor resucitado lo que funda la fe[9]. La aparición de Jesús a los discípulos no es mera consecuencia, o producto, de la fe creadora de éstos, pero no se podría dar independientemente de la fe.

Bien precisamente lo ha formulado H. Kessler: «La resurrección de Jesús representa la forma escatológica, oculta para nosotros, de existencia en Dios y, por tanto, el comienzo de la vida radicalmente nueva, indestructible: «Nosotros sabemos que Cristo, resucitado de la muerte, ya no morirá; la muerte ya no tiene poder sobre él porque su morir fue un morir de una vez para siempre; en cambio, su vivir es un vivir para Dios» (Rom 6,9ss.; cf. Hech 13,34). El acontecimiento de la resurrección de Jesús traspasa, pues, la esfera de lo empíricamente verificable» [10]. De modo semejante dice W. Kasper: «Las apariciones no representan acontecimientos objetivamente determinables. No se las puede considerar como observador neutralmente distanciado. Se trata de un ser

[9] «La pascua no es un hecho que se pueda aducir como prueba para la fe; la pascua misma es tambien objeto de fe» y «No fue la fe la que fundo la realidad de la resurrección, sino que fue la realidad del Resucitado, imponiéndose a los discípulos, la que fundamentó la fe», W. Kasper, *o c* , pp. 161 y 173 respectivamente.

[10] H. Kessler, *o.c* , p 110.

afectado totalmente por Jesús, de un ser abordado y poseído, de despertar a la fe» [11].

De modo que el conocimiento de la resurrección no es un conocimiento objetivo que quede fuera de mí, sino que es un saber que implica al hombre que accede a él en la fe y se da modificando la propia existencia. Algo así como el amante conoce al amado de un modo nuevo y especialmente rico y profundo en el que él mismo queda implicado. El testigo que se encuentra con el Jesús resucitado resulta afectado totalmente, abordado y poseído por la nueva vida del Señor [12].

Esto supuesto, vamos a las preguntas planteadas. En primer lugar, ¿Cómo llegaron Pedro y los otros discípulos a la fe en la Resurrección? El testimonio del Nuevo Testamento es claro a este respecto. Aquí se unen las fórmulas de fe y los relatos de apariciones para proporcionarnos el elemento histórica y literariamente más antiguo, al tiempo que teológicamente fundante de la fe en la resurrección del Señor. Es que Jesús, el Crucificado, se les mostró, les salió al encuentro, se les apareció (ωΦθη). Pedro y los primeros discípulos tuvieron una experiencia de encuentro con el Resucitado. El término encuentro suministra probablemente la mejor categoría para comprender lo que experimentaron los primeros testigos.

[11] W. Kasper, *o.c.*, p 173.

[12] Dice W. Kasper: «El encuentro con el Resucitado se califica en el Nuevo Testamento como encuentro y experiencia de Dios. Lo que los discípulos vieron fue la realidad del reino de Dios llegado definitivamente en Jesucristo mediante su muerte; percibieron el resplandor de la gloria de Dios en el rostro del Crucificado. En las revelaciones se trata de la autorrevelación escatológica de Dios. Por eso la cuestión definitiva no es qué pasó "objetivamente", sino si estamos dispuestos, como los primeros discípulos a dejarnos poseer por Jesucristo», *o.c.*, p. 173-174.

Ese encuentro, sin embargo, según testifican los textos, no puede entenderse como una mera experiencia subjetiva, psicológica, ilusoria, generada por ellos mismos, sino como una experiencia que se les impone *desde fuera*, no deducida, no esperada y no creada por ellos. Es algo, mejor, alguien con el que ellos se encontraron sin esperarlo ni preverlo; y cuando el conocimiento *objetivamente verificable* apuntaba con todas las evidencias en sentido contrario: Jesús había muerto en la cruz y había sido sepultado. Más todavía, había muerto como maldito de Dios (Gál 3,13). No se puede dejar de lado a este respecto el recuerdo de las dificultades para creer y de la misma incredulidad de algunos discípulos que nos trasmiten los textos. El encuentro con el Resucitado no nació del deseo de encontrarlo vivo, que les hubiera hecho fácil creer que vivía. Al contrario, se les impuso desde fuera y para ello fue necesario que los mismos testigos vencieran su actitud refractaria a creer lo que humana y razonablemente no podía haber sucedido.

Aunque los discípulos creyeran y esperaran en la resurrección de los muertos como muchos de sus contemporáneos judíos, especialmente los grupos piadosos, sin embargo, el objeto de esa fe era la resurrección de los muertos en el último día. La fe en la resurrección de Jesús como primicia de los que han muerto (1 Cor 15,20) supone una ruptura nítida con las esperanzas del judaísmo. Los discípulos no esperaron ni podían esperar la resurrección de Jesús antes de la resurrección de los muertos del último día. No es, pues, aceptable entender la fe en la resurrección como la aplicación de las expectativas apocalípticas a una vinculación

de los discípulos, ulterior a la muerte de Jesús, con lo que él había significado y la experiencia que había provocado en ellos mientras convivieron juntos. Es obvio que el pensamiento apocalíptico suministró un trasfondo interpretativo que ayudó a formular la experiencia y contribuyó a configurarla. Pero, no todo lo que expresan o interpretan los testimonios de la resurrección depende de la apocalíptica. Por otra parte, la apocalíptica es un fenómeno cultural y literario bien complejo y rico, del que las expresiones neotestamentarias de la fe en la resurrección asumen algunos elementos, modifican otros e, indudablemente, rechazan la mayor parte.

A mi modo de ver no se hace justicia a los textos si se comprende la resurrección como una mera interpretación de que el mensaje de Jesús seguía vigente tras su muerte o como que Dios reivindicaba a Jesús como profeta verdadero a pesar de su muerte ignominiosa. Como luego veremos, la resurrección de Jesús implica la reivindicación de su persona y de su mensaje. Pero es evidente que los testigos neotestamentarios –unánimemente y desde los más antiguos testimonios– no la entienden como reducida a esa reivindicación. El mensaje de algunos profetas perseguidos, y mártires según la tradición judía, había sido reivindicado tras su muerte pero no se anunciaba su resurrección, ni mucho menos se predicaba la salvación en su nombre (Hech 4,12), ante el que debía doblarse toda rodilla (Flp 2,10).

Los textos tampoco permiten comprender la resurrección como si se redujera a ser un modo de expresar la vigencia del perdón otorgado por Jesús o a que la comunidad de discípulos reunida por iniciativa de Pedro sintiera sobre sí el encargo de continuar su obra. Los

discípulos, al encontrarse con Jesús, vivo tras la muerte, recibieron su perdón y ese encuentro fue el detonante que les llevó a congregarse y a relanzar con un nuevo impulso y un nuevo contenido el movimiento de Jesús. Los discípulos testigos del Resucitado comenzaron entonces a predicarle a él como Mesías y Señor. Algo bien distinto, sin duda, del contenido de lo que habían predicado cuando Jesús les envió de dos en dos por las aldeas de Galilea (cf. Mc 6,6b-12 y Lc 10,1-12). Es admisible que a Pedro, como primer testigo de la resurrección, correspondiera desarrollar un relevante papel en la reunión de la comunidad de discípulos dispersa tras el fracaso de Gólgota y también en la interpretación de lo que el encuentro con el Resucitado significaba. Pedro confirmó a sus hermanos en la fe (Lc 22,32). Pero de nuevo, la experiencia de Pedro no puede reducirse –si se quiere hacer justicia a los textos, especialmente a los más primitivos– a haber experimentado el perdón de la defección del viernes santo ni a haber sentido la necesidad de congregar a la comunidad de discípulos para continuar con el mensaje del Maestro, vigente tras su muerte. Ciertamente Pedro sintió que le era otorgado el perdón de su negación anterior, pero sintió que era el mismo Dios presente en Jesús, vivo tras la muerte, quien se lo otorgaba. Así mismo, Pedro sintió la necesidad de reunir de nuevo a la comunidad para continuar con el mensaje de Jesús pero ello se debió a que en el encuentro con Jesús –y como fruto de ese encuentro– cayó en la cuenta de que ahora ya el mensaje era el Maestro mismo.

Por otra parte, hay que subrayar la importancia de la unanimidad en la comprensión de la experiencia. Si la experiencia hubiera sido una experiencia subjetiva, o la meramente psicológica de sentirse perdonado o que se pudie-

ra circunscribir a una forma de expresar la vigencia del mensaje por encima de la muerte, sería de esperar que encontráramos variadas interpretaciones y las más divergentes formas de comprender la experiencia. Es verdad que los relatos se han configurado con cierta diversidad teológica pero el núcleo de la experiencia aparece idéntico y constante siempre: Jesús está vivo en la vida de Dios. Y es, precisamente, esta experiencia nuclear del encuentro con el Señor, vivo tras la muerte, la que se refracta en una doble o triple dimensión: perdón y comunidad y misión.

Pedro y los otros discípulos, en el encuentro con el Resucitado, se sintieron gratuitamente perdonados por él de su anterior defección del viernes sintiendo, en la hondura de ese perdón sin condiciones, el perdón otorgado por Dios a los pecados de la humanidad que había de inaugurar el Reino cuya proximidad había predicado Jesús y cuya radical gratuidad había contribuido no poco a provocar el conflicto que condujo a Jesús a la muerte. Por otra parte, Pedro y los primeros testigos se sintieron impelidos a compartir con los demás discípulos la alegría del encuentro con quien recuperaban de un modo nuevo como Señor de su destino. El encuentro con el Resucitado les poseía de tal modo que sus vidas se reorientaban en el seguimiento de Jesús, de nuevo vivo aunque de distinto modo, formado una comunidad de enviados en misión a anunciar su experiencia y a vivir el mensaje de su Maestro, comprendidos ahora ambos, Maestro y mensaje, con una profundidad nueva y en una unidad insospechada.

Todo ello se hallaba en continuidad con lo que había supuesto el mensaje de Jesús sobre el Reino y de modo especial con lo que Jesús les

había trasmitido en la cena la noche antes de padecer. En aquella ocasión Jesús había ofrecido su vida en servicio del Reino, cuyo advenimiento, como don amoroso de Dios, el mismo Jesús había sido capaz de percibir como compatible con el aparente abandono y la entrega dolorosa a la muerte por parte de Dios. Sin embargo, la nueva vida de Jesús dotaba a su mensaje anterior sobre el Reino de tal profundidad y radicalidad que fundía una nueva imagen de Dios y trascendía a una dimensión distinta las tradicionales expectativas del judaísmo.

La segunda cuestión es el fundamento razonable de nuestra fe en la resurrección. A nosotros no se nos ha aparecido el Señor resucitado. ¿Resulta, entonces, que la certeza de nuestra fe en la resurrección del Señor depende por completo del testimonio ajeno, de modo que el fundamento de nuestra fe es heterónomo? En ese caso, ¿cómo podría ser una fe madura, libre y, en último término, digna? Es claro que nuestro primer acceso a la fe se apoya en otras personas que nos la han trasmitido, se basa; en último término, en el testimonio de la Iglesia y, por tanto, en la fe de Pedro y los primeros testigos. Ahora bien, supuesto ese primer acceso a la fe, no es menos cierto que nuestra fe se funda también en nuestro encuentro personal con el Resucitado en su Espíritu. Nuestra fe es también encuentro y experiencia parecida aunque no idéntica a los de los primeros testigos.

El relato de la aparición a los discípulos de Emaús puede valer para ilustrar lo que digo. Los discípulos de Emaús no acceden a la fe porque conozcan la historia de Jesús. Ellos sabían ya de él que era «un profeta poderoso en obras y palabras, delante Dios y de todo el

pueblo» (Lc 24,19). Tampoco es motivo suficiente para creer el hallazgo del sepulcro vacío, noticia que les han dado las mujeres, ni la mera comunicación del *kerygma* pascual que les anunció que él vivía (Lc 24,23), ni tampoco les vale la lectura de las Escrituras (Lc 24,25). Es preciso que se les abran los ojos de la fe para reconocerlo al encontrarse directamente con él al partir el pan. La comunidad de los creyentes confirmará y apoyará esa fe surgida en el encuentro personal. De vuelta a Jerusalén hallan reunidos a los Once con los demás que les confirman: «Realmente El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón». También Pablo aduce la vida de la Iglesia como prueba de la resurrección (cf. 1 Cor 15,29-32).

Así, pues, todos aquellos a los que el Señor no se nos ha aparecido de modo inmediato, como a los primeros testigos, podemos alcanzar un encuentro con él en la fe, un encuentro personal y existencial, otorgado por su Espíritu. El Señor no se aparece ya como se apareció a Pedro pero a nosotros nos sigue saliendo al encuentro en el camino, se acerca a nosotros, va a nuestro lado, abre nuestros ojos para que comprendamos las Escrituras, se nos hace presente en la reunión de la comunidad al partir el pan y al escuchar su Palabra, en la puesta en práctica de sus enseñanzas y en el compromiso de servirle a él en los miembros de su cuerpo, nos hace vivir su misma vida y llevar en nuestro cuerpo sus marcas (Gál 6,17) de entrega en la fidelidad... [13].

4. El contenido de la fe en la resurrección

La fe en la resurrección del Señor supone comprender la persona de Jesucristo y su significado de un modo concreto frente a otros, afirma la validez de una imagen de Dios rechazando otras y, al mismo tiempo, implica también un modo de entender al hombre mismo y su sentido. Expondré ahora el contenido de la confesión en la resurrección del Señor en esta triple dimensión: por referencia a Jesús, a Dios y al hombre.

[13] H. Kessler, *o.c.*, p. 212.

a) La resurrección y Jesús

La fe en la resurrección de Jesús anuncia, primero de todo, que Jesús vive. La fe en la resurrección del Señor implica existencialmente al creyente configurando el sentido de su vida, que queda ahora orientado en el seguimiento de Jesús al tiempo que, por el bautismo, le asocia a su muerte y resurrección para vivir una vida nueva [14]. Ahora bien, esto no debe entenderse como si la fe en la resurrección de Jesús pudiera quedar reducida sólo a la trasformación que el encuentro con el Resucitado opera en la existencia de sus discípulos. Como si creer en la resurrección de Jesús fuera únicamente la expresión mítica de la nueva orientación que experimenta la existencia del creyente para continuar la causa de Jesús, que, fracasada en su muerte ignominiosa, hubiera

[14] Así lo formula Pablo: «¿Ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Por el bautismo fuimos sepultados con él en su muerte, para que, como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en la novedad de la vida... Si estamos injertados en él en la imitación de su muerte, también lo estaremos en la resurrección. Sabemos que nuestro hombre viejo fue crucificado con él para que se destruyera el cuerpo del pecado de modo que nosotros ya no sirviéramos al pecado, pues el que muere ha quedado liberado del pecado» (Rom. 6,3-4.5-7).

recobrado su validez en la resurrección. En el fondo, como si la fe en la resurrección no fuera más que una forma de afirmar la vigencia recobrada del mensaje de Jesús [15]. La resurrección de Jesús implica todo esto, como diré enseguida, pero no se identifica sin más con la validez recobrada por su mensaje vencedor de la muerte Al contrario, creer en la resurrección de Jesús significa también tener la certeza de que el Crucificado ha pasado por la muerte pero no ha perecido en ella El mismo que murió crucificado vive de nuevo tras la muerte Claro que no ha vuelto a nuestra vida inmanente sino que vive en la vida de Dios En formulación de Pablo, «Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte ya no tiene dominio sobre él, pues muriendo, murió al pecado de una vez para siempre, y, viviendo, vive para Dios» (Rom 6,9-10)

La resurrección ha de comprenderse, entonces, como la respuesta de Dios a la fidelidad de Jesús. Jesús de Nazaret, que sin duda compartía con los grupos judíos piadosos la esperanza en la resurrección de los muertos del último día, se sabía Hijo y sentía en lo más profundo de su ser que una relación de Hijo le vinculaba al Padre Fruto de esa relación era su conciencia mesiánica en la que Jesús conocía la misión que el Padre le había encomendado y el testimonio que debía dar sobre Dios Sin embargo, a Jesús no se le ahorró nada respecto a la ambiguedad y a la oscuridad del ejercicio humano de la libertad, su misión, como la de

[5] En ese sentido apuntaba, o al menos así se entendió, el trabajo de W Marxsen, *Die Sache Jesu geht weiter*, Gutersloher Verlagshaus, Gutersloh 1989 El autor explicito su pensamiento en *La resurreccion de Jesus de Nazaret*, Herder, Barcelona 1974 (el original aleman es de 1968)

todo hombre, se desarrolló optando entre posibilidades y dilemas. Continuamente se vio obligado a elegir en medio de la duda y del riesgo que conlleva siempre la existencia humana. De ello nos dan testimonio los relatos sobre las tentaciones de Jesús y otros pasajes como el de la oración del huerto, cuando del encuentro con su Padre en la oración, Jesús saca luz y fuerzas para identificar su voluntad con la voluntad del Padre hasta el punto de entregar su vida en obediencia hasta la muerte Digo, en una palabra, lo que formula la carta a los Hebreos segun la cual «Cristo fue probado en todo menos en el pecado» (Heb 4,15). En los años setenta se ha estudiado mucho la cuestión de como vivio Jesús su propia muerte [16], tema importante para la cristologia que no es ahora el momento de exponer. Quiero indicar únicamente que de acuerdo con esos estudios, Jesus contó con la posibilidad de una muerte violenta y, contando con esa posibilidad, no la rehuyó ni intentó esquivarla sino que la afronto porque sintió que al hecho de afrontar la muerte se hallaba vinculada nada menos que la fidelidad a la misión que el Padre le había encomendado de dar a conocer su verdadero rostro a los hombres Jesús hubo de sentir con dolor y superar en la confianza y el amor la contradición existente entre el Dios que percibía en lo más íntimo de su persona como Padre, de quien recibía todo y quien le amaba sin límites, con ese mismo Padre que le entregaba

[6] Puede verse el cap 7 'Jesus ante su propia muerte', en R Fabris, *Jesus de Nazaret*, Sigueme, Salamanca ^{3}1998, pp 202 226, con la bibliografia allí citada, especialmente H Schurmann, *¿Como entendio y vivio Jesus su muerte?*, Sigueme, Salamanca 1982, X Leon Dufour, *Jesus y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982, M Bastin, *Jesus devant sa passion*, Paris 1976

a la muerte, aparentemente abandonándolo al poder de sus enemigos. Testimonio de que Jesús sintió el abandono por parte de su Padre nos dan los evangelios de Marcos y Mateo al trasmitirnos la primera palabra de Jesús en la cruz: «¿Dios mío, Dios mío por qué me has abandonado?» (Mc 15,34 y Mt 27,46). Ahora bien, Jesús no sólo sintió el aparente abandono de Dios, sino que fue capaz de conciliar el silencio de Dios ante su muerte con el convencimiento de que ese silencio no anulaba el amor sin límites de su Padre. Por ello pudo identificar su voluntad con la de Dios y ofrecer su vida en servicio del Reino [17]. Todo esto muestra que en Jesús se realizó de modo excelente la entrega de la vida, propia de los mártires. Como los mártires de la persecución de Antioco IV Jesús *perdió* su vida sacrificándola en el altar de la fidelidad a Dios con la esperanza de que ese mismo Dios, que Jesús sentía como su Padre, no se dejara ganar y se la devolviera renovada en su Reino. La parábola del grano de trigo que si no muere queda infecundo, pero que sólo muriendo da mucho fruto (Jn 12,24), tiene su primer correlato en el destino de Jesús.

La muerte no fue, pues, la última palabra que Dios dirigió a Jesús en respuesta a su fidelidad. Jesús fue a la muerte en fidelidad al Padre. Y la respuesta del Padre fue acoger su amor fiel, permitir el aparente triunfo de la muerte, con todo su dolor, sobre Jesús para devolverle la vida plena en la resurrección.

De ahí que la esperanza de los círculos apocalípticos y fariseos de recuperar la vida

[17] Son muchos los textos en los que se basan estas afirmaciones. Entre otros: Jn 10,18; 12,24-25; la oración en el huerto (Mc 14,36 y par.); las palabras de la cena (Mc 14,22-25 y Lc 22,14-30 y par) y el mismo salmo 22, que quizá Jesús rezó completo en la cruz.

junto a Dios para quienes la perdieran por su fidelidad obtuvo confirmación en el caso de Jesús. A partir de la resurrección de Jesús, sabemos que la muerte no es ya el futuro último y definitivo para la vida del hombre. Jesús es confesado como el primogénito de muchos hermanos por ser el primer resucitado.

Ahora bien, la resurrección de Jesús no sólo significa que él vive. Implica también la validez de su mensaje. Jesús fue condenado a muerte por blasfemo. Es decir, por mentir en nombre de Dios, por presentarse como profeta y ser un falso profeta, por dar al pueblo un mensaje de parte de Dios que Dios no le había enviado a dar. Pues bien, que Dios resucitara a Jesús de entre los muertos significa que el Padre reivindica el mensaje de Jesús como verdaderamente predicado en su nombre. Jesús era un profeta verdadero y su mensaje había sido pronunciado realmente en nombre de Dios.

Quizá dos sean las palabras que mejor resumen el anuncio de Jesús. Esas palabras son «Padre» y «Reino». Bajo ambas metáforas se encierra un mismo mensaje que constituye el nucleo de la misión de Jesús. Dios es Padre. Es decir, Dios es amor que nos ama sin que nosotros lo merezcamos y sin poner condiciones a su amor. De otro modo: Dios viene a nosotros como Reino, que se otorga como don gratuito. Esto no significa que el amor de Dios caiga sobre el hombre en un automatismo que le ahorre a éste la respuesta. El amor lleva implícita siempre una invitación a responder. Es cierto que el amor verdadero se da aunque no sea correspondido, pero también es verdad que el amor lleva siempre consigo una invitación y una llamada a ser correspondido. El mejor ejemplo de lo que acabo de decir es el mismo Jesús. Nadie como él sintió el amor gratuito e

inmenso de Dios Padre. Y nadie como él sintió la proximidad de Dios como Reino que se daba sin límites ni condiciones, exigiendo a cambio únicamente la apertura de acogerlo. Pero tampoco nadie como Jesús correspondió a ese amor entregándose hasta la muerte y una muerte de cruz.

De modo que en la resurrección de Jesús, su mensaje acerca de Dios queda reivindicado como verdadero. Ahora bien, ese anuncio fue, sobre todo, una palabra sobre Dios que dice también algo acerca del hombre mismo. Llegamos así a los dos puntos finales que cerrarán esta exposición: las palabras que la resurrección de Jesús dice sobre Dios y sobre el hombre.

b) La resurrección de Jesús y Dios

La resurrección de Jesús, además de reivindicar su mensaje, al revelarnos la verdadera personalidad de Jesús, nos revela también el verdadero rostro de Dios. Pone de manifiesto que Jesús es no sólo un verdadero profeta, sino también él profeta último y definitivo. Jesús, al hablarnos de Dios, había ido dando a entender a lo largo de su vida que una especial relación le unía con Dios. Jesús hablaba con autoridad. Lo que manifestaba de Dios lo había percibido en el fondo de su propio ser en el que se encontraba con la verdadera imagen de Dios, porque Dios mismo estaba presente allí. De ahí nacía la autoridad con la que Jesús expresaba su anuncio. Su misma predicación lo daba a entender cuando Jesús vinculaba la entrada en el Reino con la aceptación de su persona a la que indisolublemente vinculaba su mensaje y su testimonio. A lo largo de la vida terrena de Jesús, los discípulos lo habían ido intuyendo y lo habían percibido en una cierta

ambigüedad. Sin embargo, en la resurrección de Jesús los primeros testigos percibieron de modo patente la presencia de Dios en Jesús. Como ha escrito W. Kasper, los discípulos al ver al Señor resucitado «percibieron el resplandor de la gloria de Dios en el rostro del Crucificado» [18]. Quienes a lo largo de su vida terrena se habían encontrado con Jesús habían entrado en contacto con Dios por su medio. En la resurrección, sin embargo, se hace patente que Dios estaba en Jesús de la manera más acabada que podía estar: «Quien me ve a mí ve al Padre» (Jn 14,9).

Jesús nos ha revelado la verdadera imagen de Dios. Lo que Jesús dice muestra lo que Jesús es, y lo que Jesús es revela el mismo ser de Dios. Hay una coherencia total entre la predicación de Jesús y su personalidad, al tiempo que ésta revela a Dios. Jesús nos enseñó a invocar a Dios llamándole Padre, porque se sentía Hijo suyo y es que Dios es el Padre de Jesús. Jesús anunció a Dios como quien ama sin trabas ni condiciones a todos los hombres, y precisamente en amarnos hasta el extremo gastó su vida: «Nadie tiene mayor amor que quien da la vida por aquello que ama» (Jn 15,13). Así, pues, en Jesús se revela el verdadero rostro de Dios. Dios es como Jesús nos dijo, pero, sobre todo, Dios es como Jesús fue.

Ahora bien, la resurrección hace que podamos reconocer el verdadero rostro de Dios no sólo en el Jesús glorioso vencedor de la muerte sino también en el Crucificado. La condena de Jesús a morir en cruz se había planteado como un juicio de Dios. Para el Sanedrín iba a ser la gran prueba, ratificada por el mismo Dios al permitir la muerte de Jesús, de que el mensaje

[18] W. Kasper, *o. c.*, p. 173.

de Jesús sobre Dios era espúreo. Pero la resurrección viene a contradecir que la condena de Jesús a la muerte ignominiosa probara la falsedad de su mensaje. Y no sólo eso. Desvela el verdadero sentido de la muerte de Jesús, oculto en la cruz. Cuando los discípulos ven la gloria de Dios en el rostro del Crucificado, comprenden que Dios estaba en Jesús también mientras Jesús era sometido al sufrimiento y aparecía como maldito por la Ley. Resulta entonces que la resurreción de Jesús viene a corregir la imagen que el hombre se hace de Dios. El hombre tiende a ver a Dios como poderoso y feliz, glorioso e impasible. Según esto Dios estaría presente y ejercería su salvación allí donde encontráramos poder y felicidad, gloria e inmutabilidad. Desde luego esta es la imagen del Dios manifestado y conocido en el Antiguo Testamento. Pero, en Jesús, Dios nos descubre un perfil de su rostro hasta ese momento oculto. Dios se manifiesta presente en la debilidad, capaz, de alguna manera, de gustar el sufrimiento porque se ha dejado afectar por él en la cruz de su Hijo y, en una palabra, entregado a nosotros por su amor infinito.

c) La resurrección de Jesús y el hombre

Ahora bien, Jesús ha resucitado como primicia (1 Cor 15,20). Las primicias son los primeros frutos que se ofrecen a la divinidad. Es frecuente que la calidad de las primicias supere la de los frutos que vendrán después pero, en todo caso, en las primicias se halla la promesa de la cosecha entera. Jesús es la primicia y la humanidad toda será la cosecha. Incontables son los textos del Nuevo Testamento donde se afirma que el sentido de la existencia humana consiste en llegar a ser como Jesús. Por eso él es la primicia de los que duermen (1 Cor 15,20), el primogénito de entre los muertos (Col 1,18), quien abrió el camino para que le siguiéramos multitud de hermanos (cf. Heb 2,10-15). Al decir de Pablo, «si estamos injertados en él en la imitación de su muerte, también lo estaremos en la resurrección» (Rom 6,5). Así, pues, según el testimonio neotestamentario, el sentido del hombre, la realización de su existencia, es reproducir la imagen de Jesús (cf. Rom. 8,29).

Así que en Jesús no sólo se nos revela el verdadero rostro de Dios, sino que, por ello mismo, se nos revela también el verdadero ser del hombre. Ser hombre consiste en ser como Jesús, precisamente porque Jesús es la imagen de Dios y el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-27). Dios crea al hombre a su imagen y lo destina a reproducir en su existencia la imagen de su Hijo. El verdadero ser del hombre se realiza al configurar su existencia según los contornos de la imagen de Jesús. Esto es, en amar hasta el extremo de entregar la vida.

De ahí que en la resurrección de Jesús cobre su sentido también el sufrimiento del hombre. Como he dicho antes, la muerte de Jesús es la muerte del primer mártir cuya vida Dios acogió en su seno. Se cumplieron así las expectativas que había generado el Antiguo Testamento. Cuando el hombre muere como Jesús porque entrega su vida en servicio del Reino, también la vida de este hombre es acogida en el ser Dios. El destino de cada hombre consiste en unir su vida y muerte al morir y vivir de Jesús, en hacerse grano de trigo que se pudre en fidelidad a Dios Padre, construyendo fraternidad con todos los hombres sus hijos. Por eso, para el cristiano tiene sentido *perder la vida*, ya que *perderla* es el único modo de guardarla pa-

ra la vida eterna. Así lo dice Pablo a los corintios al final de su exposición sobre la resurrección de los muertos: «De manera que, queridos hermanos míos, permaneced firmes, inconmovibles, progresando siempre en la obra del Señor, sabiendo que vuestro trabajo, en el Señor, no es estéril» (1 Cor 15,58).

En la resurrección de Jesús aparece el amor de Dios triunfando sobre la muerte y su justicia triunfando sobre la injusticia. Dios estaba en Jesús cuando ofrecía gratuitamente a los hombres el don de su amor reconciliador y hacía posible con ello las relaciones justas entre los hombres. La forma de existencia que Jesús pedía a quienes invitaba a seguirle, consistente en aceptar el don gratuito ofrecido por él y relacionarse con los otros hombres tal como esa aceptación del amor de Dios pedía en la resurrección, aparece a los ojos de los discípulos reivindicada por Dios mismo como la manera de estar en el mundo según su corazón. Viviendo como hijos de Dios y hermanos de todos los hombres es como ha de realizarse la existencia humana. He aquí la obra del Espíritu en los hombres: irlos configurando al modo de Jesús, ir esculpiendo en cada uno de ellos la imagen de Jesús.

La resurrección de Jesús se prolonga en el Nuevo Testamento con el relato de su ascensión a los cielos (Lc 24,51; Hech 1,6-11; Mc 16,19; Jn 20,17) y la donación del Espíritu (Jn 20,22; 16,6ss; Lc 24,49; Hech 2). La ascensión al cielo expresa la exaltación de Jesús a la derecha del Padre, pero significa también el inicio de una nueva época en la que el grupo de los seguidores de Jesús, la Iglesia, ha de continuar su obra completando el Reino anunciado por Jesús e inaugurado en su resurrección, hasta su plenitud bajo la acción del Espíritu Santo que

el Señor exaltado envía a los suyos desde el seno del Padre. Pablo entiende al Espíritu Santo como las arras, que la comunidad cristiana posee durante su peregrinar terreno, de la vinculación definitiva de la humanidad con el Señor, que tendrá lugar en la resurrección del último día (2 Cor 1,22), cuando Cristo, cabeza de la Iglesia, reúna definitivamente a todos los miembros de su cuerpo. En la resurrección de Jesús, su anuncio sobre la inminencia del Reino de Dios resulta, pues, cumplido en Jesús mismo, como primicia, aunque aún deba realizarse en plenitud en la humanidad. De ahí que el don del Espíritu pueda considerarse también como la prenda de la realización definitiva y completa del Reino para todos los hombres.

Todos aquellos que han conocido la resurrección de Jesús, que se han dejado afectar por su destino hasta ver en Jesús al único Señor de sus vidas, sobre el legado de los doce a quienes Jesús eligió como fundamento, conducidos por el Espíritu, forman el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia. Ésta, constituida en comunidad fraterna, recibe continuamente el perdón de su Señor y crece por la misión y el testimonio; en una palabra, vive la nueva vida del Resucitado por la gracia del Espíritu mientras espera, con la venida de Jesús, la plenitud defintiva.

Bibliografía

M. E. Boismard, *¿Es necesario aún hablar de resurrección?: Los datos bíblicos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996.

R. Fabris, 'Resurreción', en P. Rossano - G. Ravasi – A. Girlanda (drs.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, San Pablo, Madrid 1990.

M. Fraijó - X. Alegre - A. Tornos, *La fe cristiana en la resurrección*, Sal Terrae, Santander 1998.

A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana: Desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Caledonia (451)*, Sígueme, Salamanca 1997.

W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca [10]1998.

H. Kessler, *La resurrección de Jesús. Aspectos bíblico, teológico y pastoral*, Sígueme, Salamanca 1989. Ha sido reelaborada la segunda edición de la obra, de la que no hay traducción al castellano: «*Sucht den Lebenden nicht bei den Toten». Die aufserstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Würzburg 1995.

X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca [5]1992.

R. Martin-Achard, 'Résurrection dans l'Ancien Testament et le judaisme', en *DBS*, (1981), pp. 437-487.

W. Marxsen, *Die Sache Jesu geht weiter*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1989.

— *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1974.

F. Mussner, *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1971.

J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación: Escatología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996.

J. Schmitt, 'Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse', *DBS*, (1982), pp. 487-582.

H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982.

E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid [2]1983.

S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982.

U. Wilckens, *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*, Sígueme, Salamanca 1981.

El Cristo cósmico: la superación del antropocentrismo

Leonardo Boff

Pertenece a la fe cristológica afirmar que Jesucristo tiene que ver con el misterio de la creación y no solamente con el misterio de la redención. Los textos de las epístolas a los Efesios, Colosenses y Hebreos, y el prólogo del evangelio de Juan, dejan claro que el universo tiene en Cristo su existencia y consistencia. Esta perspectiva es importante porque introduce dos rupturas de grandes consecuencias, no siempre contempladas debidamente por la teología: supera el eclesiocentrismo, es decir, la realidad de Jesucristo no interesa solamente a los creyentes que se constituyen en Iglesia, sino que tiene que ver también con todos los seres humanos, más allá de sus adscripciones religiosas y culturales; en segundo lugar, sobrepasa el antropocentrismo: Cristo no interesa solamente a los seres humanos; él está vinculado con todos los seres y con el universo entero. De aquí se deriva su dimensión cósmica[1].

[1] Véanse mis reflexiones sobre el tema: L. Boff, 'El evangelio del cristo cósmico', en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, pp. 567-659; Id., 'Hiende la leña... y estoy dentro de ella: el Cristo cósmi-

Esta dimensión cósmica permite descubrir las huellas de Cristo en otras figuras humanas, en la realidad histórico-social y en los procesos cósmicos. Pero, ¿cómo hay que articular esta reflexión en el cuadro de nuestra comprensión contemporánea del cosmos?

1. Cosmogénesis y Cristo

Una de las conquistas empíricas más seguras de la moderna cosmología[2] es la de entender el cosmos como una cosmogénesis y la antropología como antropogénesis. La evolución no se limita, como aún pensaba Charles Darwin, a los seres orgánicos. Es universal y caracteriza todo el universo que surgió del *big bang* hace 15.000 millones de años. Todo se halla en un proceso de génesis y gestación. Nada está definitivamente acabado, sino que se encuentra abierto a nuevas adquisiciones. El *dato* nunca es algo dado, sino que se nos presenta siempre *hecho* a partir de las potencialidades de la realidad en evolución. Éstas no se agotan en un dato determinado, sino que se hallan siempre activas haciendo, rehaciendo y completando cada dato. Las cuatro interacciones axiales del universo (gravitacional, electromagnética, nuclear débil y nuclear fuerte) están activas en todos los seres, desde las energías más primordiales y las partículas más ínfimas *(topquark)* hasta el cerebro humano y las complejas relaciones de una sociedad.

co', en *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996, pp. 221-234. Para la parte histórica es orientador el libro de A. D. Galloway, *The cosmic Christ*, Nisbet & Co. Ltd., Londres 1951.

[2] El texto más fecundo sobre el tema es: B. Swimme y T. Berry, *The Universe Story*, Harper & Row, San Francisco 1992.

El universo está en expansión y en proceso de autocreación. En la medida en que se expande, va creando formas cada vez más complejas y ordenadas. Llegando a un cierto grado de complejidad, emerge la vida como *autopoesis* (autocreación y autoorganización) de la materia y de la energía. La materia no tiene solamente masa y energía sino también información. Ésta es acumulativa y crea creciente interioridad y subjetividad. Por eso, el universo no significa el conjunto de los objetos, sino la articulación de los sujetos inter-retro-dependientes. No sin razón conocidos científicos consideran al universo autoconsciente.

El hecho de que todo está en génesis significa que todo viene gestado a lo largo del proceso evolutivo. Todo lo que existe, pre-existe bajo alguna forma. Así ocurre con la idea de Dios. Antes de estar en la mente y en el corazón de las personas estaba en el universo. A un cierto nivel de complejidad e interioridad emerge como conciencia. Es Dios que se autocomunica y entrega parte de su misterio a los seres inteligentes.

Esa lógica se aplica también al fenómeno Jesucristo. La cristología se transforma en cristogénesis. En primer lugar, el hecho de que todos los seres se presenten como onda energética y a la vez como partícula material (es lo que nos enseña la física cuántica) nos ayuda a vislumbrar la simultaneidad de la humanidad y de la divinidad en el mismo y único Jesús. Él es una versión de la estructura del universo. Pero, además, si llegó a desarrollar una intimidad con Dios hasta el punto de llamarlo *Abba* (Padre tierno y bondadoso) y sentirse por ello y denominarse consecuentemente hijo, eso significa que el universo entero, por medio de Jesús, da un salto hacia arriba y hacia delante y entrega a la conciencia humana un dato que

conservaba dentro de sí y que todavía no había hecho su aparición en ese grado de expresión: el de que Dios es Padre/Madre y que todos los seres del universo somos sus hijos e hijas. Por eso, con toda razón podemos decir que «somos hijos e hijas en el Hijo y que él es el primogénito entre muchos hermanos y hermanas» (Rom 8,29). Más aún: es el mismo Dios el que se autocomunica como Padre/Madre y como Hijo, y lo hace a la luz y en el entusiasmo del Espíritu.

2. Cristogénesis y Jesús de Nazaret

Cuando los cristianos dan a Jesús de Nazaret el título «cristo» quieren expresar que en ese hombre concreto, cuyos orígenes humildes conocemos, de la aldeíta de Nazaret, el hijo del carpintero José, casado con María (Mt 1,18; Lc 1,27), se manifestó en grado sumo el misterio de Dios. Él es el *ecce homo* ('he aquí el hombre'), ése en el que se produjo la auto-revelación de Dios.

«Cristo» en griego, o «mesías» en hebreo, no es un nombre propio, sino un adjetivo calificativo de un nombre, Jesús. «Cristo/mesías» significa el 'ungido' y el 'predestinado' para cumplir la irrupción de la conciencia de que somos hijos/hijas de Dios. Pero el hecho de que irrumpió en Jesús no significa que él tiene el monopolio de esta realidad. Ella es compartida por todos; pero en él emergió en un grado tal de densidad e intimidad que podía verdaderamente decir que él y el Padre son una misma cosa (cf. Jn 10,30). En todos emerge también en su grado propio, en algunos de forma tan significativa que se hacen referencias crísticas y mesiánicas[3].

[3] Veanse las aclaraciones de M. Fox: 'Is the cosmic Christ a term that is anti-ecumenical?', en *The Coming of the Cosmic Christ*, Harper & Row, San Francisco 1988, pp. 241-244.

Si el «cristo» cobró forma y conciencia en Jesús, eso quiere decir que él ya existía antes dentro del proceso cosmogénico y antropogénico. Para decirlo en el lenguaje de Pierre Teilhard de Chardin, que meditó mucho sobre ello, hay un elemento «crístico» en el universo[4]. Él posee un carácter objetivo, ligado a la estructuración del mismo cosmos, independientemente de que lo hagamos consciente o no.

Este elemento crístico participa de la evolución hasta brotar en la conciencia y ser interiorizado y asumido por las personas creyentes. Entonces lo crístico pasa a llamarse cristológico. Pueden crear comunidades a partir de esta conciencia; son las comunidades cristianas. Son portadoras privilegiadas de lo crístico por el hecho de haberlo hecho consciente, pero no son exclusivas; todos los demás son también portadores porque en ellos se hace presente y activo lo crístico.

3. Cristo y los elementos cósmicos

La encarnación debe entenderse como la cristalización de lo crístico, su personalización. Ella supone todo un trabajo del cosmos en orden a generar una conciencia y a que la conciencia alcanzase niveles de universalización, interiorización y sintetización tales que, cuando se diera la encarnación del Hijo, signi-

[4] Cf. C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, Collins, Londres 1966, pp. 80ss (trad. esp.: *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1967); G. Schiwiy, *Der kosmische Christus*, Kösel, Múnich 1970, pp. 71ss. Véanse los textos de Teilhard en *Ciencia y Cristo*, Taurus, Madrid 1968, especialmente pp. 75ss.

ficase un avance del todo y para todos. La evolución necesita alcanzar cierta convergencia, lograr un punto omega. Sólo entonces cobra sentido hablar de encarnación, como total entrega de Dios-Hijo al universo en la realidad concreta del hombre Jesús de Nazaret, capaz de recibir tal autocomunicación divina.

Al aflorar desde dentro del proceso evolutivo, Jesús, el Cristo, muestra su conexión con todo el universo. En él entran los elementos de los que se componen todos los seres y todos los cuerpos. Sabemos que, a excepción del helio y del hidrógeno, que son irreductibles a otros elementos más simples y estaban presentes en los primeros momentos después del *big bang*, todos los demás más pesados fueron formados, en millones de años, en el interior de las grandes estrellas por el proceso denominado «nucleosíntesis».

Las galaxias, el sistema solar, la Tierra y cada persona, contienen material reciclado de estas antiguas estrellas. El cuerpo de Jesús posee, por consiguiente, el mismo origen ancestral y hasta puede que esté formado de materiales del polvo cósmico que pueden ser más antiguos que nuestro sistema solar y planetario. El hierro que corría por sus venas, el fósforo y el calcio que fortalecían sus huesos, sus nervios, el 65% de oxígeno que componía su cuerpo y el 18% de carbono, todo eso hace que su encarnación sea realmente cósmica. El Hijo se revistió de toda esa realidad material cuando emergió de la cosmogénesis[5].

Como lo subrayábamos antes, esta cosmogénesis tiene subjetividad e interioridad que

[5] Cf. D. Edwards, *Jesus and the Cosmos*, Paulist, Nueva York 1991, pp. 64-77; Id., *Jesus the Wisdom of God. An Ecological Theology*, Orbis Books, Nueva York 1995, pp. 69-87.

acompaña las interacciones de la materia. Así, la subjetividad de Jesús está habitada por los movimientos de conciencia más primitivos, por los sueños más arcaicos, por las pasiones más originarias, por los arquetipos más profundos, por las imágenes y símbolos más ancestrales[6]. El concilio cristológico de Calcedonia (450) reafirmaba dogmáticamente que Jesús en su humanidad es consustancial con nosotros, en el cuerpo y el alma. Esto significa, dentro de nuestra visión cosmológica, que Jesús es también un producto de la gran explosión e inflación iniciales, que sus raíces se hallan en la Vía Láctea, su cuna es el sistema solar y su casa el planeta Tierra. Él compartió el surgir de la vida y la formación de la conciencia. Como cualquier ser humano, es hijo del universo y de la Tierra. Es miembro de la familia humana *sapiens* y *demens*. Y el ser humano es aquel ser mediante el cual la Tierra llega a su autoconciencia y al descubrimiento de lo Sagrado, el lugar biológico de la irrupción de la divinidad dentro de la materia en evolución[7]. Esta conexión nos hace comprender de una manera muy concreta la afirmación tradicional de la teología según la cual «la encarnación es la elevación de todo el universo en la dirección de la persona divina». Más aún, la encarnación no alcanzó únicamente al *assumptus homo* Jesús, sino a todos los humanos. La humanidad de la que todos participamos desde siempre empieza a pertenecer a Dios y se hace receptora de su divina autocomunicación. Con Jesús

[6] Cf. C. G. Jung, 'Jesus, archetypisch gesehen', en *Ges. Werke 11*, Walter, Olten 1971.

[7] J. Moltmann, 'El Cristo cósmico', en *El camino de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1993, pp. 369-419; K. Rahner, 'La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo', en íd., *Escritos de teología*, Taurus, Madrid 1964, pp. 181-219.

alcanzó el ápice en el momento de su toma de conciencia de que es el Hijo bienamado del Padre. En su seguimiento, nosotros, portadores de semejante capacidad, somos también verbificados. La encarnación aparece así como un proceso aún en curso. El Verbo sigue emergiendo de la materia y en la historia del mundo hasta verbificar el universo entero e introducirlo en el reino de la Trinidad, en el cual todos estarán en el Todo[8].

La encarnación enraíza a Jesús en el cosmos, pero también lo limita a las ataduras espacio-temporales. Encarnación es *kenosis* y limitación. Él es judío y no romano. Es hombre y no mujer. Nació en la fase del *homo sapiens sapiens* y no en la del australopiteco, bajo Tiberio Augusto y no bajo Carlo Magno, y murió en Jerusalén bajo Poncio Pilatos y no en Roma bajo Numa Pompilio. Participar de la evolución implica para el *Christus evolutor* participar también de los avatares del proceso evolutivo. La cosmogénesis presenta, bajo cierta perspectiva, dimensiones crueles como las grandes extinciones que amenazaron la biosfera y que, durante siglos, han quebrado el equilibrio físico-químico de la Tierra, por ejemplo, hace 65 millones de años, cuando los dinosaurios fueron exterminados. O los cataclismos humanos de guerras y genocidios de pueblos enteros como la desaparición del hombre de Neanderthal o lo que sucedió en América Latina y el Caribe con ocasión de la invasión colonialista europea del siglo XVI. Inevitablemente la evolución supone selección, y selección implica victimar a los que tienen menos capacidad de inter-retro-relaciones y se

[8] Cf. I. Bradley, 'El Cristo cósmico', en *Dios es verde*, Cristianismo y medio ambiente, Sal Terrae, Santander 1993, pp. 116ss.

muestran incapaces de adaptarse al ecosistema cambiado.

4. La revolución en la evolución: el carácter cósmico de la resurrección

Por la resurrección los límites de la encarnación son totalmente sobrepasados[9]. El Jesús histórico, que era solamente parte del universo, ahora por el evento sagrado de la resurrección asume la totalidad del cosmos. Quien vio sorprendido esta transformación fue san Pablo. Según él, de «carne» el Cristo resucitado se hizo «espíritu»; asumió un «cuerpo espiritual» (1 Cor 15,45). Cuando se refiere al «espíritu», Pablo piensa en categorías hebreas. «Carne» es el modo de ser de las creaturas, de los seres humanos en su fragilidad y temporalidad. «Espíritu» es el modo de ser de Dios, como fuente de vida, y en su eternidad. Por la resurrección, el cuerpo de Jesús asume el modo de ser de Dios. Por eso, significa transfiguración y absoluta realización.

Resurrección no significa la reanimación de un cadáver como aquel de Lázaro, que vuelve a la vida que tenía antes, vida que es mortal y que acaba de nuevo por morir. Resurrección es la absoluta realización del ser humano de Jesús, es la escatologización de las virtualidades presentes en su realidad humana que ahora son totalmente realizadas. Es como si Jesús fuera transportado al término del proceso evolutivo y lograra el punto omega. Ya ha superado la mortalidad de la vida. Ingresó en un modo de ser sin entropía, de plena ubicuidad, comunión

[9] Cf. L. Boff, 'La resurrección de Cristo y nuestra resurrección en la muerte', en *Jesucristo y la liberación del hombre*, *o. c.*, pp. 449-533.

y comunicación. Es la irrupción del nuevo ser, de la nueva creatura (cf. 2 Cor 5,17). Acertadamente lo dice J. Moltmann: «En el resucitado, la evolución se convierte en revolución en el sentido original de la palabra» [10]. Ahora ya no existen distancias ni separaciones, sino total presencia en el cosmos, plena comunión con todas las cosas e inmediatez con Dios.

Esta visión cósmica nos permite entender una serie de afirmaciones del Nuevo Testamento que sin esta reflexión sobre las dimensiones cósmicas de la resurrección parecerían o míticas o expresión de desmesurada arrogancia religiosa. Ellas quieren revelar las dimensiones del Pantocrátor, del Cristo, motor de la evolución, que se extiende hacia dentro del cosmos, hasta sus confines más allá de ellos, puesto que engloba la realidad de Dios mismo.

Hay una serie de textos que sitúan a Cristo, llamado ahora Kyrios-Señor, en relación directa con la creación (Jn 1,3; Heb 1,2; Col 1,15-20; Ef 1,3-14; Ap 1,8; 21,6). El más explícito es el himno a los Colosenses, de Pablo o de uno de sus discípulos directos, en donde se dice: «*en él* fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra...; todo fue creado por él y para él; él es antes de todo y todo subsiste en él» (Col 1,16-17). Sabemos que la filosofía estoica, muy popular en el tiempo de Pablo, utilizaba esa serie de preposiciones para expresar la interpenetración de Dios con el mundo y del mundo con Dios. Aquí la epístola lo aplica a Cristo [11]. En una especie de resumen, Pablo escribe simplemente: «Cristo es todo en todas las

[10] J. Moltmann, 'El Cristo cósmico', *o. c.*

[11] Cf. Z. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief,* Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967, pp. 99-137; A. Feuillet, *Le Chist, Sagesse de Dieu d'après les Epîtres pauliniennes,* Beauchesne, París 1966, pp. 80-81.203-204.

cosas» (Col 3,11). No se puede ir más lejos en esta inter-retro-penetración *(pericóresis)* de Cristo con la creación.

En otros pasajes se le aplica a él la expresión de totalidad cósmica *pléroma* («plenitud»: Col 1,19; 2,9; Ef 1,22; 3,19; 4,10). *Pléroma* es el universo en cuanto empapado por el Espíritu y por ello lleno de vitalidad [12]. El Resucitado llena el universo con su nueva vida. En otro lugar se le llama cabeza del cosmos y de la Iglesia (Ef 1,10; Col 2,10). Esta expresión *cabeza* tiene también en la tradición hebrea una connotación cósmica innegable [13]. Particularmente significativo es el término usado en la epístola a los Efesios, *anakephalaiósis:* «unir bajo una sola cabeza todas las cosas en Cristo» (1,10). El cosmos y cada cosa, según esta epístola, únicamente cobran cohesión y sentido por su ordenación a Cristo. Sin él las cosas serían un torso al que le faltaría la parte más expresiva, la cabeza [14].

El texto más expresivo de esta cristología cósmica se halla en un *agraphon* del *logion* 77 del evangelio copto de santo Tomás [15]. En él la ubicuidad cósmica de Cristo gana toda su fuerza: «Yo soy la luz que está sobre todas las cosas; yo soy el universo; el universo salió de mí y el universo retornó a mí; hiende la leña y yo estoy dentro de ella; levanta la piedra y yo estoy debajo de ella». He aquí el pancristismo

[12] J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi,* Pustet, Regensburg 1970, pp. 66-148.

[13] H. J. Gabathuler, *Jesus Christus, Haupt der Kirche-Haupt der Welt,* Zúrich-Stuttgart 1965, pp. 125-191.

[14] Cf. las reflexiones de H. Schlier, *Der Brief an die Epheser,* Patmos, Düsseldorf 1957, pp. 65ss.

[15] J. Jeremías, *Palabras desconocidas de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1979, p. 109.

derivado de una lectura global del misterio de Cristo. Él era el Verbo pre-existente, se hizo encarnado y finalmente se convirtió en Verbo transfigurado. El Cristo cósmico y universal engloba todas estas fases de la manifestación del Verbo al interior de la creación en evolución. Cuando abrazamos al mundo, cuando penetramos en la materia, cuando sentimos el campo de las fuerzas y de las energías, cuando hacemos los trabajos más penosos y humildes como partir la leña o levantar piedras, estamos en contacto con el Cristo resucitado y cósmico. Aquí se nos abre el espacio para una experiencia inefable de comunión concretísima con el Cristo total[16].

5. Hacia una espiritualidad cósmica

Para los cristianos esa comunión asume forma sacramental y densísima en la eucaristía. Como bien lo percibió Pierre Teilhard de Chardin, la eucaristía prolonga, en cierto modo, la encarnación; hace perenne la religación de Cristo con los elementos cósmicos. El pan y el vino se insertan en la materia de todo el universo. La hostia no es sólo un pedazo de pan que está sobre el altar. Todo el universo, presente en sus energías y partículas materiales en el pan, se transforma en ofrenda para ser el cuerpo cósmico de Cristo. En este contexto conviene recordar *Himno del universo* (1923) de Teilhard, cuando, en medio del inmenso desierto de Gobi en China, un día de Pascua, se vio imposibilitado para celebrar la eucaristía. En aquella ocasión oró así: «Ya que hoy, yo vuestro sacerdote, no tengo ni pan ni vino ni altar, extenderé las manos sobre la totalidad del

[16] Cf. W. Beinert, *Christus und der Kosmos*, Herder, Friburgo 1974, pp. 89-97.

universo y tomaré su inmensidad como materia de mi sacrificio. ¿El círculo infinito de las cosas acaso no es la hostia definitiva que vos queréis transformar? ¿El crisol ferviente en que se mezclan, en que hierven las actividades de toda sustancia viva y cósmica, no es el cáliz doloroso que vos deseáis santificar? Que se repita hoy también y mañana y para siempre, en tanto no se agote por entero la transformación, la Divina Palabra: *hoc est corpus meum*, esto es mi cuerpo»[17].

Esta visión cósmica abre espacio para una espiritualidad cósmica[18]. No necesitamos abandonar el mundo para encontrar al Señor. Él lo penetra y lo hace grávido de su presencia, desde los primeros movimientos de las energías primordiales y de los elementos materiales. Ahí estaba ya en acción la cristogénesis. Por lo tanto, hay que superar definitivamente el antropocentrismo que reduce el significado de la encarnación solamente a los últimos segundos de la historia del cosmos, los que comprenden la historia humana y el fenómeno cristiano. El universo no tendría ninguna dirección crística. En la perspectiva cósmica de Cristo el universo no llegaría a su plenitud si no cargara consigo en su seno y no diera a la luz al Hijo que lentamente se iba gestando, creciendo y naciendo dentro del proceso evolutivo.

[17] En *Himno del universo*, Trotta, Madrid 1996.

[18] Está muy presente en la espiritualidad franciscana hecha reflexión teológica especialmente por Duns Scotus: cf. Nooth, R., 'The Scotist Cosmic Christ', en *De Doctrina Johannis Duns Scoti*, vol. III, Roma 1968, pp. 169-217; R. Rosini, *Il cristocentrismo di Giovanni Duns Scotus e la dottrina del Vaticano II*, Roma 1967; J. B. Carol, *The Absolute Primacy and Predestination of Jesus and his Mother*, Franciscan Harald Press, Chicago 1981, con extensa bibliografía.

Esta espiritualidad cósmica tiene hoy, en razón de la grave crisis ecológica, una relevancia fundamental. Lo que echamos de menos en los seres humanos de la modernidad industrialista es el espíritu de encantamiento, de veneración y de sacramentalidad de todas las cosas. Al verlas conectadas al Cristo cósmico, la fe ayuda a desarrollar en los creyentes actitudes de respeto y de calurosa acogida a todos los seres de la creación. Esta actitud es imprescindible si queremos la preservación de lo creado en sinergia y hermandad entre todos los seres de la aventura terrenal.

Además, el encuentro de las tradiciones espirituales y religiosas que la globalización propicia permite descubrir otras vertebraciones de lo «crístico» (aun bajo otros nombres) en figuras ejemplares que animaron a tantos y a pueblos enteros en su camino hacia Dios. Son formas de presencia del «Cristo cósmico» dentro de la humanidad. Así se supera tanto el eclesiocentrismo (Cristo sólo en las Iglesias) cuanto el antropocentrismo (Cristo sólo en los humanos) en favor de una perspectiva cosmocéntrica. En el cosmos en gestación se encuentra el lugar natural de Jesús, el Cristo. Y sigue todavía naciendo hasta terminar de nacer cuando sus hermanos y hermanas, sus seguidores en la fe y todo el universo, llegan a su culminación[19].

[19] Cf. J. B. McDaniel, *Earth, Sky, Gods & Mortals: Developing an Ecological Spirituality*, Twenty-Third Mystic, Connecticut 1990; Íd., *With Roots and Wings. Christianity in an Age of Ecology and Dialogue*, Orbis Books, Nueva York 1995, pp. 42-58; M. Fox, *Creation Spirituality*, Harper & Row, San Francisco 1991, pp. 43-55; M. Dowd, *Earthspirit. A Handbook for Nurturing an Ecological Christianity*, Twenty-Third Mistic, Connecticut 1990.

«¿Quién dicen las mujeres que soy yo?»

Ana María Tepedino

1. Introducción

La teología feminista es un tema reciente. Ya desde el principio busca relacionar los siguientes puntos: la *Experiencia de vida* de las mujeres (tanto la propia como la de las compañeras, especialmente las de los sectores populares), con la *Experiencia de dios* vivida y experimentada de una manera distinta, próxima y relacional. Experimentada en lo cotidiano, porque Dios está de parte de los más débiles. Él los protege y les infunde coraje y esperanza.

Otro punto de partida es la *Relectura de la biblia* desde una óptica diferente. Se trata de tomar en cuenta la experiencia femenina de opresión, de pobreza, de resistencia y de esperanza. Se busca una hermenéutica que posibilite a las mujeres rescatar aspectos positivos dentro de un texto patriarcal. En definitiva, que las capacite para unir sus vivencias como mujeres.

Se trata de un intento de conocer en profundidad la experiencia de las mujeres como primera fuente y su contexto para entender las distintas experiencias que tienen de Dios y de la Palabra de Dios para la humanidad.

Al considerar la imagen tradicional de Dios, la teología feminista descubrió la relación directa entre la imagen exclusivamente masculina de Dios y la opresión estructural de las mujeres. En este sentido, la cristología resulta especialmente problemática para las mujeres, porque Jesucristo era indiscutiblemente un hombre al que se presenta como Salvador y único Mediador entre la humanidad y el Padre.

Una cristología feminista tiene como tarea explicar lo que significa para las mujeres ser Salvador y Mediador. También debe crear modelos cristológicos adecuados para nuestros días.

La hermenéutica nos propone que leamos un texto no como un relato terminado que hace referencia a un pasado lejano, sino como algo relacionado con la historia actual de la comunidad[1].

Algunos autores[2] han trabajado para demostrar la relación que hay entre experiencia histórica y la manera de comprender a Jesucristo. De hecho, cuanto más nos acercamos hoy a la vida de las mujeres, más descubrimos una nueva luz en la forma de entender lo sagrado, el Misterio Mayor. Por eso, en este estudio pretendo unir la experiencia de las mujeres y la respuesta a la pregunta: «¿quién dicen las mujeres que soy yo?» (Mc 8,27).

[1] Cf. S. Croatto, *Hemenêutica Bíblica*, Sinodal, São Leopoldo 1985, p. 36.

[2] Cf. W. Meeks, 'The man from Heaven in Johannine Sectarianism', en *JBL*, 91, (1972), pp. 44-72, donde el autor sugiere el refuerzo entre cristología y experiencia social. Cf. también A. M. Tepedino, *Espiritualidade e Ética, Jesus Cristo e a história da comunidade joanina*, tesis doctoral, Puc-Río 1993, p. 165-177.

El camino que vamos a recorrer tiene nueve etapas. Comienzo con algunas claves de lectura de la teología feminista. Después, haré un breve resumen de la teología patriarcal. Desmantelaré esta teología desde la lectura de los evangelios y de la comprensión del Jesús liberador que se desprende de esta lectura. Daré algunas pinceladas sobre la tarea de las mujeres teólogas en América Latina. Presentaré la imagen que ellas mismas rescatan del Jesús feminista. Esta imagen será superada por una nueva lectura, mediatizada por la categoría de «género», que nos posibilitará una experiencia integral de Jesús.

2. Teología feminista: algunas claves de lectura

La teología desarrollada por **mujeres** en América Latina tiene su fuente **en la Teología** de la Liberación[3].

Algunos puntos comunes entre ambas teologías:

a) La experiencia de vida como punto de partida.

Tanto las teólogas de EE.UU. y de Europa como las teólogas latinoamericanas creen que éste es el punto central. La experiencia de las mujeres es el resultado de su vida cotidiana, de una serie de acontecimientos, de sentimientos y luchas que son compartidas por nosotras en varias circunstancias de la vida.

[3] A. M. Tepedino, 'Mulher e Teologia na América Latina, perspectiva histórica', en A. M. Bidegáin, *Mulheres: Autonomia e controle religioso na América Latina*, Cehila - Vozes, São Paulo - Petrópolis 1996, pp. 197-220; cf. también María Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida*, Dei, Sanbanilla (San José - Costa Rica).

Aunque existan muchos puntos comunes, la experiencia de vida de las mujeres no es monolítica. Varía según las razas, clases y culturas. Todas estas diferencias se ven desde perspectivas diferentes en nuestras reflexiones. Es muy diferente la forma de opresión que afecta a las mujeres. Una será la que se refiere a las de raza blanca, clase media, trabajadoras fijas y con estudios universitarios. La otra, las mujeres pobres, especialmente si son negras, mestizas o indígenas sin estudios y trabajando a tiempo parcial o en la economía sumergida. Por eso, el comienzo es «partir de nuestro ser y de nuestro hacer, del mirar y del sentir, del hablar y del callar» [4].

Partimos de la propia búsqueda existencial de la identidad. La identidad otorgada por la sociedad patriarcal no corresponde a la experiencia que hoy tenemos [5].

Hace tiempo que ya no nos reconocemos en el estereotipo de seres irracionales, emocionales, dulces, débiles, subjetivas y exclusivamente domésticas.

La experiencia es el contexto para nuestro hacer teológico. Por eso, antes de comenzar a reflexionar sobre Dios, sobre Jesucristo, sobre la Iglesia, necesitamos tener la posibilidad de *nombrarnos a nosotras mismas* y a nuestras experiencias para que nuestras reflexiones teológicas, cristológicas y eclesiales puedan ser auténticamente nuestras [6]. El discurso teológico

[4] I. Gebara, 'La mujer hace teología. Ensayo para la reflexión', en M. P. Aquino, *Aportes para una teología desde la mujer*, Biblia y fe, Madrid 1988, p. 10.

[5] Cf. A. M. Tepedino, 'A Mulher: aquela que começa a desconhecer seu lugar', en *Perspectiva teológica*, 17 (1985), pp. 375-379.

[6] Cf. M. P. Aquino, *La Teología, la Iglesia y la mujer en América Latina*, Indo-American, Bogotá 1994.

realizado por hombres pretendió siempre ser universal, porque su tentación es identificar el lenguaje masculino como universal.

La construcción de esta nueva identidad para las mujeres, se cimentó a través de compartir experiencias de vida en los encuentros, escuchando las voces de otras mujeres: indígenas, negras, trabajadoras del campo, religiosas insertas, profesionales liberales comprometidas en movimientos comunitarios [7].

De hecho, este movimiento de búsqueda de la propia identidad es un segundo momento. El primero fue responder, a partir de la fe, al reto de la situación concreta de la sociedad, a la situación concreta de las personas, muchas veces hijos/as, nietos/as, compañeros/as. Por eso, fundamos guarderías, comedores populares, hornos comunitarios, asociaciones de madres, participamos activamente en las comunidades eclesiales de base (CEBs), en las asociaciones de vecinos, luchamos por la conquista de la tierra, buscamos hijos y nietos desaparecidos por la represión política [8].

En América Latina, la teología feminista estaba unida desde el comienzo a la gran lucha por la vida de los pobres y oprimidos. Concentró sus esfuerzos en la lucha donde las cuestiones sociales y personales se interrela-

[7] En Santo Domingo, República Dominicana, los artistas no dibujan ningún rasgo en los rostros de las muñecas. Lo explican diciendo que los dominicanos, al ser mestizos, no tienen fisionomía propia. Esas muñecas dominicanas sirven de ejemplo para saber cómo nos sentimos nosotras las mujeres, sin rostro, sin personalidad propia, sin identidad. Por eso, comunitariamente, comenzamos a pintar nuevos rasgos.

[8] Cf. A. M. Tepedino - M. Brandao, 'Teología de la mujer en la Teología de la Liberación', en I. Ellacuría - J. Sobrino, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990.

cionan y se complementan entre sí. Entendemos el problema de la clase social a partir de una práctica social, en donde nos encontramos con numerosas dificultades y barreras. Desde ahí, nos preguntamos por la propia situación personal y familiar. Y como somos personas creyentes y comprometidas en las comunidades, también cuestionamos nuestra situación eclesial. Aquí es donde se cruzan dos direcciones: la *clase y el sexo*. La *raza* aparece cuando nos damos cuenta de que las mujeres negras sufren por ser mujeres, por ser pobres y por ser negras. Por lo tanto, sufren una triple opresión: de género, de clase y de raza.

Es necesario que en este momento la Teología de la Liberación abra el abanico para indagar sobre la opresión tanto de género como cultural. En un primer momento se privilegió unilateralmente lo económico y social. Los pobres, objeto de la Teología de la Liberación, no sólo comienzan a tener rostros, sino también cuerpos, historias distintas, voces y reflexiones diferentes.

De la misma forma, la cuestión feminista en los Estados Unidos y en Europa aparece como problema para las teólogas. Y es así porque aparece dentro de un contexto de luchas radicales y en un proceso de liberación de las mujeres de la opresión social, política y eclesiástica. Al tomar conciencia de su situación de marginalización y opresión, tanto en el ámbito social como político, descubren que esa misma situación se da también en el ámbito eclesial y doméstico. Según Jacquelyn Grant[9], analizando las diferentes instituciones que sirvieron históricamente como instrumento de opresión, las mujeres cayeron en la cuenta de que su continua opresión en las iglesias y en la sociedad tiene como origen las religiones patriarcales. Éstas surgieron históricamente sólo de la experiencia de la mitad de la raza humana como si la representaran por completo. Muchas veces se utiliza el vocablo «hombre» como si fuera un término genérico. Pero las teólogas se dieron cuenta de que a la hora de la verdad se trata de un término masculino que representa la perspectiva masculina. Fue la propia experiencia de opresión, subordinación y desvalorización la que ayudó a las mujeres a entender otras formas de opresión: en la sociedad, en las iglesias (más tarde en la reflexión teológica). Concluyeron que tanto la teología como la cristología fueron usadas como herramienta de opresión contra ellas.

[9] J. Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, Scholars, Atlanta 1989, p. 18; para una fundamentación de la experiencia de las mujeres como contexto para su quehacer teológico pp. 9-61.

Por una parte, la experiencia de opresión, por otra, la experiencia de fe, vivida al margen del poder y de la autoridad, llevó a descubrir otros rasgos del Misterio divino. Dios está del lado de los pobres y marginados, dando coraje e infundiendo esperanza. La acción por la justicia en cualquiera de sus formas está enraizada en la espiritualidad, en la experiencia de sentir lo sagrado tejiendo lo cotidiano. Y todo nos invita a establecer una nueva red de relaciones humanas. Esta manera diferente de sentir a Dios, hecha relación, va más allá de la frialdad conceptual y está presente en todas las dimensiones de la vida[10].

Partiendo de esos dos puntos, la experiencia de opresión y la experiencia de fe, hemos

[10] Cf. A. M. Tepedino, 'What are the religious experiences of women', en *Voices from the Third World*, XV (1992), pp. 1-13.

buscado una *relectura bíblica* en una perspectiva liberadora. Se hace memoria del pasado para transformar el presente y construir un futuro distinto [11]. Esta nueva hermenéutica entiende que la revelación de Dios pasa por las personas humanas, se construye con palabras humanas, dentro de una cultura, un tiempo y un lugar. Se busca la liberación no sólo de las mujeres, sino también del pueblo [12]. Lo que importa es que esta lucha es una conquista diaria y que pasa necesariamente por la vida afectiva y cotidiana.

Otro punto común es la *interdisciplinariedad*. Se busca la mediación analítica de las ciencias humanas y sociales como colaboración para comprender mejor la problemática. Primero fueron la sociología, la antropología, la psicología y la historia. Después la economía y la filosofía. Todas estas ramas del saber nos ofrecen datos para comprender mejor el patriarcalismo. También nos ofrecen pistas para superarlo.

3. Teología patriarcal

La lectura que se hizo de los capítulos 2 y 3 del Génesis después del nacimiento del cristianismo, ya influido por la cultura griega, desembocó en la infravaloración y opresión de las mujeres. Se las presenta simbólicamente

[11] Cf. M. Brandão, «distinto» viene del latín «distinge»: pintar con otros colores, pintar otro cuadro, 'Homem-Mulher imagem de Deus', en *Dos mitos á Libertação*, Paulinas, São Paulo 1988.

[12] A. M. Tepedino 'Mujer y teología. Apuntes para el quehacer tológico de la mujer en América Latina', en M. P. Aquino, *Aportes para una teología desde la mujer*, Biblia y fe, Madrid 1988, p. 60.

creadas después del hombre. Cometieron el primer pecado y llevaron al hombre a pecar. Aunque ésta no fue la intención de los autores, la lectura de estos textos de un modo patriarcal y sexista provocó la marginación de las mujeres dentro de las iglesias cristianas y de la sociedad «cristiana occidental».

«La teología patriarcal acentuaba su mayor propensión [de la mujer] para el pecado y su menor espiritualidad. Como «mezcla inferior» ella nunca puede representar la imagen de Dios tan plenamente como el hombre, el cual es considerado representante de la parte racional del yo» [13].

«En este sentido, la ideología para la subyugación de las mujeres es reflejo de su naturaleza inferior como castigo por su responsabilidad en el pecado» [14].

San Agustín y Santo Tomás son los ilustres responsables de esta clase de antropología. San Agustín admite que aunque la mujer pueda ser redimida y participe de la «imagen de Dios», este aspecto está superado por su representación corporal del yo inferior, propenso al pecado. Considera a la mujer como imagen de Dios de manera secundaria. El hombre es el que posee la imagen de Dios de modo normativo [15]. Los hombres tienen la facultad superior de la razón. Las mujeres tienen menos capacidad racional y menos control moral. El buen orden exige que los superiores por naturaleza rijan a los inferiores. Cree que la jerarquía de clases y

[13] Cf. R. Ruether, *Sexismo e religião*, Sinodal, São Leopoldo, 1993, p. 84.

[14] *Ibidem*.

[15] Cf. San Agustín, *De Trinitate*, 7,7,10, citado por R. Ruether, *o.c.*, p. 85.

la esclavitud son necesarias para el orden social. La jerarquía es consecuencia del pecado. Sin embargo, la jerarquía hombre-mujer no es consecuencia sólo del pecado. También forma parte del orden natural creado por Dios[16].

Santo Tomás continúa con este mismo pensamiento y ridiculiza aún más a la mujer. Dice que es inferior en el cuerpo (más débil), inferior en la mente (menos capacitada de razón) e inferior moralmente (menos capacitada de voluntad y de autocontrol moral)[17]. Según Santo Tomás, esta comprensión se agudizó más por causa del pecado. Ya desde su origen, la naturaleza defectuosa de la mujer significa que, por naturaleza, era servil y estaba sujeta al hombre. ¿Cómo resuelve Santo Tomás el problema? Si Dios creó todo perfecto, ¿cómo pudo crear a la mujer imperfecta? El problema lo soluciona diciendo que la mujer, aunque imperfecta en su naturaleza individual, forma parte de la perfección general de la naturaleza por su papel en la procreación. Afirma que fue creada por Dios para eso. Para cualquier ayuda espiritual, el hombre estará bien servido recurriendo a otro hombre.

La antropología patriarcal fue extremadamente perversa y negativa para las mujeres. Al proyectar en el sexo masculino la perfección y en el sexo femenino la imperfección, creó el mito de la segunda categoría atribuida a las mujeres. Esto originó un estado permanente de infravaloración que no es fácil de subsanar. Esta situación va a complicarse más en la medida que se fundamenta en la cristología: aparece un hombre, Jesús de Nazaret, como la verdadera imagen de Dios.

[16] Cf. R. Ruether, *o.c.*, p. 86.

[17] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1, 92, 1, citado por Ruether; cf. también K. E. Borresen, *Subordination et Equivalence. Nature de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Universitetsforlaget – Mame, Oslo – París 1967.

4. Cristología Patriarcal

La teología feminista todavía no ha elaborado muchos escritos sobre cristología. Trata siempre el tema cuando reflexiona sobre la situación de la mujer en el movimiento de Jesús y cuando lo hace sobre la Iglesia. La cristología es, seguramente, uno de los tratados más polémicos. Por un lado, Jesucristo es el centro de la fe y de la teología cristiana; por otro lado, el hecho de que la salvación ofrecida por el Dios vivo esté encarnada en un hombre (sexo masculino) causa problemas a muchas mujeres. ¿Cómo no sentirse ciudadana de segunda categoría en el Reino propuesto por este Dios que privilegia el sexo masculino a la hora de encarnarse?[18].

Hay preguntas que molestan mucho a las mujeres:

- Dentro de las luchas de las mujeres hoy, ¿qué sentido tiene Jesucristo?[19].
- Según el Nuevo Testamento, Jesús es presentado como liberador. Entonces, ¿por qué se utiliza esta imagen para hacer más difícil el liderazgo de las mujeres en la sociedad y en las iglesias?
- En definiva, ¿qué tiene que ver Jesucristo con el estatus de las mujeres en las iglesias y en la sociedad?

[18] Cf. M. C. Bingemer, 'Jesus Cristo e a salvação da mulher', en *O segredo feminino do mistério*, Vozes, Petrópolis 1991, pp. 44-45.

[19] Cf. J. Grant, *o.c.*, p. 9.

Sin embargo, la pregunta que más molesta a las teólogas feministas es: *¿puede un hombre salvar a las mujeres?* o *¿cómo puede Jesucristo, siendo hombre, ser el salvador de la mujeres?*

A lo largo de los siglos se da una paulatina desvalorización del papel que las mujeres han ejercido en las comunidades primitivas. Este papel lo vemos claramente en el lenguaje inclusivo de los Hechos de los Apóstoles[20]: «y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas» (Hch 2,17-18; 1,14; 5,14; 8,3.12). En las actividades de las colaboradoras de Pablo, que aparecen al final de la Carta a los Romanos, anunciando el Reino de Dios (Rom 16,1.3-5.6-7.12.15). De la misma forma, la cristología fue sufriendo un proceso creciente de patriarcalización. Sólo a los hombres les estaba permitido evangelizar y celebrar los sacramentos; en una palabra, actuar *in persona Christi*. Este hecho tuvo serias consecuencias para la vida de las mujeres. Es interesante constatar que Jesucristo, siendo judío y joven, no fue motivo de discusión para nadie, pero el hecho de ser hombre continúa marginando a la mitad de la humanidad.

Estudiando las cartas pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito) percibimos que la Iglesia naciente, para poder sobrevivir después de la muerte de los Apóstoles, siente la necesidad de estructurarse. Son varios los criterios establecidos para poder organizar la comunidad, que era toda ella evangelizadora. Uno es la división entre Iglesia docente, aquella que enseña, y la Iglesia discente, aquella que no sabe y debe aprender[21]. Comienza la separación entre la jerarquía y los seglares, y entre los seglares la separación de las mujeres. Nosotras fuimos siempre las mayores víctimas del dualismo. Teníamos que callar y aprender. La experiencia del Dios de Jesús que habían hecho las mujeres en contacto con Él ya no valía para nada, era cosa del pasado[22].

Según Rosemary Ruether[23], el punto fundamental para la dominación de las mujeres estaba en la expectativa que tenía Israel en un Mesías davídico: un rey como David vendría a salvar al pueblo. En la medida en que los reyes no cumplieron esta prerrogativa, la esperanza mira al futuro en la expectativa de un nuevo rey. Después del exilio, cuando ya no existen más posibilidades de volver a la realeza davídica, esta esperanza se concreta en la expectativa de una realeza davídica restaurada. Dios otorgará a Israel un Hijo de David. Librará a su pueblo y reinará sobre un nuevo reino. Todos esperan que venza.

La proclamación mesiánica de Jesús se centra en la presentación del Reino de Dios. En realidad, no realiza la expectativa de un rey como David. Sucede lo contrario. Está más en la línea profética de Moisés. La interpretación que la comunidad cristiana hace después de su muerte, lo sitúa en la línea del Siervo de Yahvé.

Las comunidades primitivas, después de la muerte de Jesús y de la experiencia de su resurrección, hacen memoria de todo lo que habían experimentado. Se sentían inspiradas por el Espíritu de Jesús y procuraban vivir en sintonía con sus enseñanzas. Pero, como eran co-

[20] Cf. A. M. Tepedino, *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid 1994, p. 182-183.

[21] R. Brown, *The Churches the Apostles left behind*, Paulist, Nueva York 1984, pp. 44-45; trad. esp. *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao ³1998.

[22] Cf. R. Laurentin, 'Jesús y las mujeres: una revolución ignorada', en *Concilium*, 154 (1980).

[23] Cf. R. Ruether, *Sexism and God-talk*, Beacon, Boston 1983, p. 124.

munidades plurales, nos podemos imaginar los conflictos que surgieron. De esos conflictos se hacen eco las cartas a los Corintios, Colosenses y Efesios. También salen a relucir en la comunidad joánica. Como no estaba fijado un cuerpo de doctrina «ortodoxo», cada comunidad se sentía con el derecho de hacer su propio camino, convencidos de que eran guiados por el «Espíritu del Resucitado». La Iglesia naciente, para poder sobrevivir, siente la necesidad de organizarse y, para este fin, se instala una incipiente jerarquía formada por obispos, presbíteros y diáconos. Ellos serán los responsables del *deposito fidei*, haciéndose los responsables de la ortodoxia.

Poco a poco se va dando una progresiva alienación del Jesús histórico, robándole su individualidad como ser humano. Sin su historia concreta, Cristo se convierte en una imagen[24]. Para acceder a Él hay que hacerlo a través de la línea oficial de la enseñanza apostólica. Sólo los hombres pueden ocupar el oficio de la enseñanza apostólica para representar a Cristo.

«Cristo se vuelve una revelación atemporal de perfección divina localizada en un momento paradigmático del pasado. Esta revelación atemporal de perfección ya no se da más»[25].

El momento decisivo de la patriarcalización de la cristología acontece en el siglo IV. El año 312 d.C. La conversión del emperador Constantino al cristianismo es el paso de la *religio illicita*, perseguida, minoritaria, de marginados, a la religión oficial del Imperio Romano. Se legitima su ideología. La unidad imperial

[24] Cf. J. Comblin, *Teología de la revolución*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1973.

[25] Cf. R. Ruether, *o.c.*, pp. 106-107.

necesitaba unidad de fe y de teología[26]. Un cristianismo instalado en el poder político sobre el «mundo», se integra perfectamente con la expectativa mesiánica davídica.

«La doctrina cristológica de Cristo como Logos o fundamento del mundo creado se identifica con los cimientos del sistema social vigente. Cristo como Logos de Dios es revelación de la mente divina y ofrece el gobierno y el plan del cosmos social establecido. Todo se integra en una única y amplia jerarquía del ser»[27].

De la misma forma que el Logos de Dios gobierna el cosmos, el emperador romano cristiano, junto con la Iglesia cristiana, gobierna el mundo político. Los señores gobiernan a los esclavos y los hombres a las mujeres[28]. Las mujeres, los esclavos y los bárbaros eran los *alagoi*, las personas «sin palabras propias, sin mente». Deben ser guiadas por los representantes del Logos divino. Jesucristo es retrato del emperador. El Pantocrator (que todo lo gobierna) reina sobre un nuevo orden social, donde las mujeres no tienen ninguna importancia. El Dios masculino sólo puede ser representado por hombres.

[26] Cf. A. Grillmeier, *The Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon*, John Knox, Atlanta 1975, pp. 153-154; trad. esp., *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia (451)*, Sígueme, Salamanca 1997.

[27] Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, 10, 7, citado por R. Ruether, *o.c.*, p. 108.

[28] La teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza acuñó el término «kiriarcalismo» para significar este sistema ideológico masculino de dominación y subordinación, autoridad y obediencia, gobernantes y gobernados en la familia y en el Estado. También tiene su fundamento en esta cristología utilizada por el poder imperial.

Cristo se vuelve el fundador y gobernante cósmico de la jerarquía social existente. Es la revelación masculina de un Dios masculino, cuyo representante normativo sólo puede ser el hombre.

Hasta la Edad Media se adopta la concepción biológica aristotélica: el hombre ofrece el semen que da forma al cuerpo humano. La mujer sólo es materia, el recipiente para el nuevo ser. Por lo tanto, el sexo masculino es el sexo normativo o genérico de la raza humana.

En resumen, la encarnación del Logos de Dios en un hombre no es un accidente histórico. Es una necesidad ontológica. Así como Cristo tiene que encarnarse en un hombre, de la misma forma sólo el hombre puede representar a Cristo [29].

Esta cristología de cuño masculino resurgió recientemente ante la reivindicación de algunas mujeres para acceder al ministerio ordenado. Los argumentos interrelacionan masculinidad, cristología y sacerdocio.

Sin embargo, según Rosemary Ruether, Jesucristo es la «kénosis del patriarcado». Él es el auto-vaciamiento del poder dominador masculino en favor de la nueva humanidad, del servicio compasivo y del mutuo reconocimiento [30].

5. El Jesús liberador

La experiencia eclesial latinoamericana comenzó a elaborar, después del Concilio Vaticano II, una teología que tenía como punto de partida el Jesús histórico. Se parte de la realidad histórica de Jesús de Nazaret, su vida, misión, palabras y acciones, sus actitudes y su espíritu, sus opciones y su destino. A través del Nuevo Testamento, nos acercamos a este Jesús y a la comunidad primitiva para saber cómo vivió y cómo intentó expresar su experiencia. Por eso, el Nuevo Testamento es un texto privilegiado, pues es considerado normativo para todos/as cristianos/as. Narra la experiencia de la Iglesia apostólica, es decir, la experiencia de la comunidad cristiana en el momento de sus orígenes.

La experiencia de Jesús, fundamento de toda la tradición cristiana, está expresada en el Nuevo Testamento de varias maneras. Cada autor del Nuevo Testamento refleja una cristología diferente. Retrata, interpreta y relaciona la experiencia de Jesús de acuerdo con las necesidades de su comunidad [31]. En el intento de traducirla a otras culturas, utilizan una gran variedad de títulos y símbolos (Hijo de Dios, Hijo del hombre, el Profeta escatólogico). Pocas veces usan conceptos para describir su ser. Prefieren explicar su función (la sabiduría cristológica de Mateo y Pablo, la cristología del Logos de Juan). Lo que interesa a estas cristologías es describir el significado de Jesús en lugar de la estructura de su ser [32]. Lo que a nosotros nos importa de las cristologías del Nuevo Testamento es la experiencia que las comuni-

[29] Santo Tomás, *o.c.*, 1, 1, 92, 1-2; 1, 1, 99, 2; 3, supl., 39, 1; citado por R. Ruether, *o.c.*, p. 108.

[30] R. Ruether, *o.c.*, p. 137.

[31] Cf. R. Brown, *o.c.*

[32] Cf. G. Soares-Prabbhu, 'Jesus of Faith', en K. C. Abraham – B. Mbuy-Beya, *Spirituality of the Third World*, Orbis, Nueva York 1994, pp. 139-164. Me gusta mucho esta expresión de «Jesús de la fe». Según el autor sería el Jesús histórico apropiado a nuestra experiencia de fe.

dades hacen de Jesús; el impacto que tuvo sobre las personas que se le acercaron; el hecho de que dejasen sus quehaceres, su vida para seguirle a Él y su proyecto. Y sobre todo, la libertad que tuvieron para explicitar diversas cristologías. Cada autor pinta un cuadro diferente, aunque tengan un mismo modelo.

Es evidente que las comunidades cristianas de cada generación son llamadas a discernir e indicar el significado de Jesucristo en sus vidas. Las afirmaciones sobre Jesús, los «nombres» que se le atribuyen, deben ser fruto de la experiencia de fe y el contexto social donde viven esas comunidades.

En palabras de Elizabeth Johnson «en el poder gracioso de Sofía-Espíritu desencadenado a través de su historia y destino, la comunidad de discípulos vuelve a contar y representa de modo continuo esa historia como la historia de Dios con nosotros para sanar, redimir y liberar a todo el pueblo y al cosmos mismo. Buenas noticias, por supuesto. Pero esas buenas noticias se suprimen cuando la masculinidad de Jesús, que pertenece a su identidad histórica, se interpreta como esencial para su función e identidad crísticas redentoras. Entonces, el Cristo actúa como un instrumento religioso para marginar y excluir a las mujeres» [33].

Nuestra experiencia concreta de Jesús, como lo fue para las comunidades primitivas, es el comienzo de la cristología. Así como aquellas comunidades tradujeron su experiencia de Jesús, también nosotros lo tenemos que hacer, para que otras personas puedan captar su significado. Por eso, confrontando nuestra experiencia histórica de opresión y marginación sociopolítica, cultural, económica, religiosa y

[33] Cf. E. A. Johnson, 'La masculinidad de Cristo', en *Concilium*, 238 (1991), p. 489.

simbólica con la imagen del Jesús de los evangelios, escogemos para América Latina el título de Jesucristo liberador. Liberador de toda y de cualquier clase de miseria, marginación, opresión, desvalorización y subordinación [34].

La situación de miseria de las 3/4 partes de la humanidad clama al cielo, como nos recuerda el pasaje de Éx 3,8ss. Al escuchar el clamor, Dios suscita líderes como Moisés, Aarón, María... También despierta a la Iglesia en América Latina: obispos, sacerdotes, religiosos/as y seglares para poder responder a estos desafíos. Para la Iglesia Católica esta realidad se refleja en la práctica de las comunidades y en la teoría de los documentos de Medellín (1969) y Puebla (1981).

Según Jürgen Moltmann, lo histórico es lo que desencadena la historia [35]. El Jesús del Nuevo Testamento llama a hombres y mujeres para seguirle. Les llama para que, conviviendo con Él, aprendan por el ver y el oír y puedan ser enviados a continuar con la misma misión de anunciar y realizar signos de la Buena Noticia del Reino de Dios [36]. Esta Buena Noticia es cualidad de vida, vida en plenitud, tanto para los hombres como para las mujeres.

6. Ellas están llegando

Las mujeres, como grupo social, surgen a finales del siglo XIX. Es uno de los grupos que

[34] Cf. L. Boff, *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae, Santander ⁵1994; J. Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid ³1991.

[35] Cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca ⁵1989, p. 237.

[36] Cf. A. M. Tepedino, *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid 1994, p. 29-76.

más evolucionó en este siglo. Comienzan a estudiar y a prepararse para hablar por sí mismas. Desde los movimientos sufragistas, a la interpretación de la Biblia por Elisabeth Cady Stanton en el siglo pasado, ha llovido mucho. De silenciosas y silenciadas pasan a ser visibles y audibles en la sociedad y en las iglesias[37].

La Iglesia Católica consagró en el Concilio Vaticano II (1962-1965) una antropología unitaria, de fuerte integración entre espíritu y materia. Consecuentemente se revalorizó el Jesús histórico, a través de los estudios de exégesis y hermenéutica. Se posibilitaron nuevos enfoques para superar la visión distorsionada de la antropología y cristología mencionadas anteriormente.

En América Latina, la Iglesia Católica quiere poner en práctica los principios del Vaticano II. Surgen los Círculos Bíblicos que ponen la Biblia en manos del pueblo. Con esto, se pretende unir la fe y la vida, dando las claves para una nueva lectura tanto del texto de la Biblia como de la propia vida. El objetivo es la transformación de las estructuras injustas, consideradas como pecado social. Se quiere un mundo más en sintonía con los planes de Dios. Se reconoce que el Dios que presenta la Biblia es el Dios liberador, el Dios de la vida, que no soporta una vida indigna para sus hijos e hijas. Esta comprensión se une con la vida concreta de Jesús de Nazaret.

La práctica de Jesús a favor de los/as que sufren, de los/as marginados/as, de los/as oprimidos/as ilumina nuestras vidas y trabajos. Aunque existen varias posiciones al respecto,

[37] Cf. E. Schüssler Fiorenza, 'Romper el silencio, lograr un rostro visible', en *Concilium*, 202 (1985), pp. 301-320.

las teólogas feministas de varias denominaciones religiosas llegan a la conclusión de que el problema de las mujeres no es con Jesús. El problema es con las distorsiones históricas de la doctrina que funcionaron para infravalorar y marginar a las mujeres.

En los años 70 la Teología de la Liberación definía su método como una reflexión crítica sobre la praxis en un contexto de opresión y asumía a los pobres como *locus theologicus*[38]. Las iglesias latinoamericanas, tanto la protestante como la católica, buscaban nuevas formas para desarrollar la «opción por los pobres». En este primer momento, los pobres eran todas las personas en la sociedad que eran marginadas y oprimidas, sin voz y sin alternativa. A partir de este despertar, los pobres empiezan a tener rostros, cuerpos, voces y son objeto de la acción y reflexión eclesial. Se convierten en sujetos de su propia historia. Aparecen en el escenario eclesial latinoamericano los grupos de mujeres, de afroamericanos y de indígenas.

En los años 70, viendo la creciente sensibilización sobre la cuestión de la mujer, las mujeres comprometidas con los trabajos en las iglesias cristianas fueron invitadas por la EATWOT (Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo) para pensar su situación en las iglesias. En EE.UU. y Europa ya había teólogas que realizaban un discurso nuevo; algunas hacían teología desde el compromiso con un trabajo concreto.

De este primer encuentro nace un trabajo

[38] Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación: perspectivas*, Sígueme, Salamanca [15]1994; E. Tamez, *Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista en América Latina*, Indo-American, Bogotá 1998.

con mujeres en los Encuentros Bíblicos; se hacen estudios sobre la elaboración teológica, intentando una reflexión propia, nuestra, de América Latina. Se busca hacer un discurso partiendo de la experiencia de las mujeres pobres[39].

La hermenéutica feminista abrió nuevos caminos. Muestra cómo los relatos evangélicos sobre Jesús se resisten al intento de usarlos para justificar la dominación patriarcal de cualquier especie[40].

«Así como la Palabra de Dios fue utilizada para legitimar la opresión de las mujeres, también ofrece fundamento y autorización para que las mujeres luchen contra la esclavitud, el racismo, la explotación colonial y económica, el antisemitismo y la misoginia. Son antibíblicos y están en contra de la voluntad de Dios»[41].

Las mujeres comienzan una nueva lectura y buscan reflexionar sobre la experiencia de Jesús en sus vidas. Esta reflexión ofrece la oportunidad de responder a la pregunta: ¿qué significado tiene hoy Jesucristo para las mujeres? Estudian la Biblia para descubrir su papel en el movimiento de Jesús y expresan lo que el Círculo Bíblico significó en sus vidas. También buscan textos del Antiguo Testamento donde

[39] Cf. I. Gebara, 'La opción por el pobre como opción por la mujer pobre', en *Concilium*, 214 (1987), pp. 463-472.

[40] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her:A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, Nueva York 1983, trad. esp. *En memoria de ella: Reconstrución teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989; R. N. Brock, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, Crossroad, Nueva York 1988.

[41] Cf. E. Schüssler Fiorenza, 'Bread not stone', *o.c.*, p. xiii.

ellas aparecen. Buscan en el pasado una potenciación del presente.

Al comienzo, los textos bíblicos eran siempre positivos y liberadores. Más tarde, cuando ven que existen otros textos que son opresores, buscan una nueva hermenéutica: lo que importa es encontrar el sentido del texto, no el sentido literal[42]. Ciertamente, nosotras las mujeres tenemos un gran reto. Necesitamos interpretar textos que van contra nosotras y, por eso, hay que interpretarlos en sus contextos: histórico, cultural, social y económico. De esta manera entenderemos lo que es normativo y lo que es circustancial[43].

Como aclara Elsa Tamez: «Una lectura liberadora para las mujeres, necesita de una hermenéutica audaz. Esto no significa que se abandone el rigor científico. Al contrario, se estudian y se aprovechan aquellos datos exegéticos que iluminan la relectura feminista. Pero la lectura a partir de la mujer no termina ahí. Con el producto de su exégesis da un salto hermenéutico, supera el canon de la letra y se agarra al Espíritu de discernimiento. Privilegia el Espíritu que, según san Pablo, es el que orienta a la justicia, a la vida, a la libertad, a la paz y al respeto por la dignidad de la persona. Supera el canon de la letra no para dejarlo de lado, sino para seguirlo con mayor fidelidad. Este canon o el espíritu del canon en su totalidad (que es justicia y libertad) es el que sirve de cri-

[42] Cf. E. Tamez, 'Mujer y Biblia. Lectura de la Biblia desde la perspectiva femenina', en M. P. Aquino, *Aportes para una teología desde la mujer*, Biblia y fe, Madrid 1988, pp. 70-79.

[43] Cf. E. Tamez, 'Roteiro hemeneutico para compreender Gl 3,28 e 1 Cor 14,34', en *RIBLA Revista de interpretação Bíblica Latino Americana*, 15, pp. 8-15.

terio de discernimiento para identificar con mayor claridad el verdadero espíritu del texto. Gálatas 3,28 es una declaración fundante que ofrece una línea global del contenido de la nueva creación en Cristo, en lo que se refiere a la dignidad de todo ser humano. Esta afirmación contradice la postura de toda persona o institución que margina a la mujer»[44].

En los años 90 las mujeres se dan cuenta que tienen que dar un nuevo paso. Se sienten molestas por algunas cuestiones. Sienten que su discurso está agotado.

Comienza el diálogo con feministas de otras áreas: antropología (Gayle Rubin), historia (Joan Scott) y psicoanálisis (Carol Gilligan y Nancy Chodorow). Estudian la situación de la mujer en el sistema patriarcal e investigan la cuestión sobre naturaleza y cultura. Demuestran que el tema sobre la situación de la mujer se construye de modo contextual e histórico. Es verdad que siempre se nos enseñó que hombres y mujeres son diferentes, porque se comportan de forma distinta y ocupan lugares y espacios diferentes en la sociedad. Por este motivo, las especialistas mencionadas elaboran una nueva categoría de análisis: la categoría de «género». «Género» no es sinónimo de «sexo», sino de «sexo definido socialmente». El sexo es biológico. El género se construye socialmente, históricamente, culturalmente.

Por lo tanto, no es la naturaleza, es la cultura la que determina nuestras diferencias sociales entre hombres y mujeres. Incorporamos el género masculino y femenino aprendiendo comportamientos, hábitos y maneras de pensar de acuerdo con los patrones sociales esta-

[44] *Ibidem*, pp. 14-15.

blecidos como femeninos o masculinos. No es la naturaleza la que dice que el mundo privado es para las mujeres y el público para los hombres. Ya de pequeñas se educa a las niñas para que sean buenas amas de casa, cuiden de los hermanos y realicen todo el trabajo doméstico. Al mismo tiempo, se educa a los niños para que sean buenos profesionales, ocupen lugares importantes o tengan responsabilidades públicas. En resumidas cuentas, podemos ver que la división sexual del trabajo es el resultado de una construcción social y que, lógicamente, puede ser eliminada.

La incorporación de la categoría de género, como mediación analítica para la teología hecha por mujeres, nos hizo comprender que las luchas feministas se dan en un contexto sociopolítico-económico marcado por el sexismo, clasismo, imperialismo y racismo[45].

Ya no estamos en la fase de hacer de las mujeres víctimas y culpar a los hombres. Nos referimos a hombres y mujeres en sus relaciones, como categorías sociales, independiente de su buena o mala voluntad. En líneas generales, los hombres tienen una condición social privilegiada y las mujeres son, frecuentemente, discriminadas.

Por eso, la categoría de género, entendida como categoría de análisis, es un instrumento. Es una clave hermenéutica que nos permite superar el patriarcado y explicar las relaciones entre mujeres y hombres, hombres y hombres, mujeres y mujeres, pues nos permite relacionar sexo, clase y raza.

[45] L. Tomita, en M. Fabri, *Teologia e novos paradigmas*, Paulus, São Paulo 1997.

7. El Jesús feminista «¿Quién dicen las mujeres que soy yo?»

A cada persona, a cada comunidad se le llama a responder esta pregunta. Si las respuestas que dan los hombres están dentro del marco teórico del patriarcado, las mujeres han de responder a esta pregunta por sí mimas. Por eso, primero fue necesario repensar, reevaluar y reescribir nuestras propias experiencias de mujeres para destruir la cristología patriarcal y construir una manera distinta de entender a Jesús. Sólo cuando la cristología esté enraizada en la experiencia de las mujeres, podremos llegar a la perspectiva de lo que es igualmente salvífico para mujeres y hombres.

El exegeta norteamericano Leonard Swidler en su libro *Biblical Affirmations on Women* afirma que, según el Nuevo Testamento, Jesús se hizo humano *(anthropos)* y no hombre *(aner)*. Ser humano es ser hombre y mujer. En Jesús los dos aspectos masculino y femenino se relacionan mutuamente. En otra parte de su obra proclama a Jesús como feminista[46]. Esta misma lectura es la hacemos nosotras en América Latina[47].

Según los textos evángelicos, las mujeres vivieron una experiencia transformadora con aquel judío, que las trataba con respeto y deferencia. De la misma forma que trataba a todos:

[46] L. Swidlers, 'Jesús era feminista', en *Catholic World*, 212 (1971), pp. 177-183, donde se afirma que Jesús fue el primer feminista de la historia. Entendemos por feminista aquel que defiende la igualdad fundamental de la mujer con el hombre. Aquel que considera a la mujer como persona humana igual al hombre y se opone a los mecanismos que la transforman en objeto.

[47] Cf. A. M. Tepedino, 'Jesús e a recuperação do ser humano: mulher', en *REB*, 48 (1988).

a los hombres, a los niños y a los extranjeros. En el trato con Jesús, en la convivencia diaria, experimentan lo que significa ser criaturas amadas y queridas por Dios, llamadas a vivir en plenitud, en igualdad y dignidad.

Un dato común a los cuatro evangelios es la pertenencia de las mujeres a la asamblea del Reino convocada por Jesús. No son miembros accidentales. Son participantes activas. Al conocer la situación de marginación, de opresión y discriminación en que ellas vivían, se solidariza con su situación infrahumana y las cura (cf. Mc 1,29-31; 5,23-24; 7,24-30; Lc 8,2ss). No comparte los prejuicios de su tiempo contra las mujeres. A través de esta relación vive con ellas una alianza, desde la que nace lo «nuevo»[48]. Sabemos que la llamada fundamental del Nuevo Testamento es al discipulado (cf. Lc 11,27-28)[49], para lo cual llama a hombres y mujeres.

El Nuevo Testamento nos ofrece un Jesús que se solidariza con todos los que sufren. Sufre con ellos *(syn patein)*, se compadece, recrea sus vidas y así revela la misericordia del Dios de la vida. Por eso tenía una especial predilección por los pobres, entre los que estaban las mujeres. No sólo sufrían por ser mujeres, sino también por su situación económica. Dependían de otros.

Las mujeres buscan redefinir sus relaciones mujer-hombre-sociedad. Lo hacen al tomar conciencia de la situación de las mujeres en el

[48] Cf. A. M. Tepedino, *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid 1994, p. 116-118.

[49] Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella: Reconstrución teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989; A. M. Tepedino, *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid 1994.

movimiento de Jesús[50] como discípulas (cf. Mc 15,40-41; 15,47; 16,1-8; 14,3-9; Jn 4,4-42; 11,1-28; 12,1-8; 20,11-18)[51] y en igualdad de condiciones con los hombres. De esta forma, no admiten cualquier postura que las someta o manipule, porque es anticristiana. Esta igualdad cristiana está expresada en Gál 3,28. Es una fórmula bautismal. Es un rito igualitario de iniciación a la vida cristiana y de introducción en la comunidad eclesial. Esta fórmula es el resultado de la comprensión del estatuto igualitario del cristianismo, vivido por Jesús de Nazaret. Desgraciadamente, este estatuto igualitario, que es revolucionario en la relación de Jesús con las mujeres y modelo de todas las relaciones humanas, se fue olvidando poco a poco. Se llega a una igualdad sólo teórica. Es la vuelta al patriarcado.

8. Una lectura a partir de la categoría de género

Esta categoría nos abrió horizontes no sólo para entender la necesidad de desmontar el patriarcado, sino superarlo. Nos permite reconstruir toda la teología. Esta perpectiva no es cuestión únicamente de las mujeres. Necesita el diálogo entre hombres y mujeres. Es un gran reto a la labor que ya está comenzando a realizarse[52].

[50] Cf. G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979, p. 7, donde el autor describe el movimiento de Jesús como un movimiento de renovación dentro del judaísmo.

[51] Cf. A. M. Tepedino, *Las discípulas ..*, *o.c.*, pp. 121-180.

[52] Cf. D. Irarrazaval, *Theology with Gender Perspective*, ponencia presentada en el Encuentro de la Comisión Teológica de la EATWOT, Río de Janeiro, Mayo 1998. Será publicada en Voices from the Third World.

Para superar la teología patriarcal, es necesario construir una nueva epistemología fundamentada en una nueva antropología, una nueva ética y una nueva espiritualidad[53].

Las categorías epistemológicas para esta nueva antropología, ética y espiritualidad serán *el cuerpo, lo cotidiano y lo relacional*, que siempre fueron infravalorados en el pensamiento racional y en la teología tradicional.

1. El cuerpo

Ivone Gebara afirma que el cuerpo es el nuevo punto de partida de la teología. «Partir del cuerpo es partir de la primera realidad que somos y conocemos. Es afirmar y reconocer su maravilla y a la vez la imposibilidad de decir cualquier cosa sin contar con él»[54].

Es verdad que mi cuerpo soy yo. Con él estoy presente en el mundo, me relaciono con otras personas, con Dios, con la naturaleza, con la Pacha Mama[55]. El cosmos pasa por nuestro cuerpo: ojos, oídos, manos, emociones, sentimientos, razón. El cuerpo humano siempre fue despreciado por la teología y por la Iglesia por causa del dualismo. Y sobre todo, la corporeidad femenina, por su imagen de seducción provocada por una lectura sexista de

[53] Cf. A. M. Tepedino – M. P. Aquino (ed.), *Entre la indignación y la esperancza: Teología feminista latino americana*, *o.c.*, documento final; cf. también 'Final Statement of the «Women against violence» dialogue', en *Voices from the Third World*, vol. XVIII, 1, (junio 1995), pp. 211-219.

[54] I. Gebara, 'A Mulher, contribuçao à Teologia Moral na América Latina', en M. Fabri (coord.), *Temas Latino americanos de Ética*, Santuário, Aparecida 1988, pp. 195-210.

[55] La Madre Tierra, según la denominación de los pueblos precolombinos (Nota del editor).

Gn 2 y 3. No obstante, «partir del cuerpo es redimir el cuerpo humano total: de hombre y de mujer. Es luchar por su resurrección, por su vida, con las armas de la vida» [56].

«Tomar el cuerpo como punto de partida de la teología es acoger una antropología unitaria que intenta superar los dualismos y engloba las ambiguedades inherentes a la existencia humana. Sólo un fundamento antropológico unitario podrá recrear al hombre y a la mujer a imagen de Dios y Dios a imagen del hombre y de la mujer» [57].

Si comienzo a darme cuenta de la importancia de mi cuerpo tengo que reconocer que todo conocimiento, incluso el ético, tiene como punto de partida la experiencia corporal.

2. *La relación*

Las mujeres como grupo social, ontológicamente abiertas a acoger otros cuerpos, provocan un nuevo fundamento para la ética feminista: la relación. Las mujeres dan mucha importancia a las relaciones, como otra puerta de conocimiento. Se trata de otra manera de aprender, que integra lo afectivo y lo racional. La relación penetra por el cuerpo, emoción, sentimiento, razón, compasión y desemboca en el compromiso ético. Un teología hecha con pasión y compasión [58], con sentimiento y solidaridad, tiene la mediación de la categoría de

[56] Ibídem.

[57] Ibídem.

[58] Cf. A. M. Tepedino, 'Feminist Theology as Fruit of Passion and Compassion: Women Doing Theology', en V. Fabella – M. Odoyuye (Org.), *Passion and compassion. Third World Women Doing Theology*, Orbis, Nueva York 1988, pp. 165-172.

relación. Expresaría la interconexión y podría relacionar todo con todo y todos con todos.

Rita Brok afirma: «Necesitamos una teología que revele el corazón (COR) del universo. Corazón, no entendido de manera sentimental, sino como metáfora de nuestra capacidad de sintonizar con otras personas para establecer relaciones, intimidad» [59]. Para el semita el «corazón» es la persona humana total: cuerpo, espíritu, razón y pasión.

No olvidemos que «conocer» en sentido bíblico significa conocimiento de todas las dimensiones humanas, incluyendo la dimensión sexual (cf. Gn 4,1: «Abrahán conoció a Sara»). El conocimiento del corazón integra cuerpo, emociones, sentimientos, razón, aspectos espirituales y es la única forma de evitar el dualismo. Es así como podríamos construir una antropología integral donde todo esté interconectado.

3. *Lo cotidiano*

La experiencia de lo cotidiano, como categoría hermenéutica, como tema de las ciencias humanas, está unida a la crítica de la racionalidad. Se convierte en otra puerta para el conocimiento y tiene como punto de partida una multiplicidad de vertientes críticas del conocimiento [60]. Se trata de lo que vivimos día a día, la lucha por la supervivencia y la manera de cómo interpretamos esas luchas. En definitiva, lo vivido e interpretado se transforman en un re-

[59] Cf. R. N. Brock, *o.c.*, p. 86.

[60] Cf. A. Heller, *O cotidiano e a história*, Paz e Terra, Río de Janeiro 1985, p. 51; trad. esp. *Historia y vida cotidiana*, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1972.

curso teológico importante[61]. Lo cotidiano se convierte en espacio de cambio, de resistencia al proceso de dominación de una racionalidad exacerbada.

«Lo cotidiano está profundamente conectado con la práxis liberadora. Lo cotidiano está relacionado con las formas particulares de discurso; con la experiencia de clase y distinciones de género; con el el trabajo y la pobreza; con las relaciones familiares y con los vecinos de las comunidades; con la experiencia de autoridad; con las experiencias centrales de la fe; con las celebraciones religiosas y con las concepciones de figuras religiosas. Pero lo cotidiano es más que una categoría descriptiva. También incluye la manera que los miembros de las comunidades de base tienen de considerar las acciones, discursos, normas, papeles establecidos socialmente, y hasta a nosotros mismos»[62]. De esta forma, se aproximan y se diluyen uno en el otro: lo público y lo privado, lo biológico y lo mental, la naturaleza y la cultura, la razón y las pasiones, lo subjetivo y lo objetivo. Todas las dualidades de la relaciones de género se mezclan, tanto en la medida en que están determinadas como en el proceso en que están transformándose y siendo transformadas[63].

La experiencia diaria de los/as pobres no sólo apunta hacia su capacidad de conocer, sino que ilumina también la manera de conocer. Lo cotidiano es una manera de referirse a sus esfuerzos para entender y expresar el cómo y el porqué de sus vidas son como son y por qué actúan como actúan[64].

Una nueva espiritualidad. Lo sagrado se experimenta en este tiempo y espacio cotidiano. Ahí vamos descubriendo las imágenes diferentes de Dios y denominamos con diferentes nombres al Misterio que nos habita y nos circunda. Esta experiencia nos da fuerza para enfrentar la vida, para resistir y para esperar contra toda esperanza; a luchar cuando todo parece perdido y a celebrar las victorias conseguidas.

De acuerdo con las experiencias de los diversos grupos vamos nombrando a Dios, nombramos a Jesús de formas muy variadas. Descubrimos un Dios de muchos colores. Con las hermanas negras «Dios es negro»; con los/as hermanos/as indígenas «Dios es una pareja: mujer y hombre»; con las mujeres decimos «Dios es Ella»; con el pueblo pobre decimos: «Dios es más, Dios es más grande que nuestro sufrimiento».

Todas estas imágenes de Dios nos demuestran una manera de pensar que es relacional, porque supera la pura racionalidad.

Nombramos lo sagrado de esta manera porque lo sentimos cerca, animando, consolando, curando, siendo fuente de fuerza, coraje, alegría, amor. No es puro concepto; es alguien que da vida. Lo que llamamos Dios es mucho más que nuestras palabras, porque

[61] A. M. Isasi Díaz, 'The Present-Future of EATWOT: A Mujerista Perspective', en *Voices from the Third World*, vol. XIX, 1 (1996), pp. 86-103.

[62] H. D. Levine, *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Princeton University Press, Princeton – Nueva Jersey 1992, citado por Isasi Díaz, art. cit., p. 96.

[63] Cf. M. O. Silva Dias, 'Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e Hermenêutica do Cotidiano', en A. Costa – C. Bruschini (org.), *Uma questão de gènero*, Rosa dos ventos, Río de Janeiro 1992, pp. 39-53.

[64] O. Maduro, *Mapas para la fiesta*, Centro Nueva Tierra, Buenos Aires 1992, p. 17, cit. por Isasi Díaz, art. cit., p. 97.

nunca conseguimos expresar este enorme Misterio. Otros lenguajes como la poesía, la liturgia, los cantos y danzas populares y el arte nos pueden ayudar en nuestro balbucear.

9. El Jesús total

«Y el Verbo se hizo carne» (Jn 4,14a). El Verbo se hizo carne. Carne de hombre y carne de mujer. Carne, cuerpo, humanidad, inserción en la historia, historia de una relación.

«Carne» apunta a la solidaridad con toda la humanidad. Porque no somos una colección de individuos yuxtapuestos, sino constituidos en un todo orgánico. Lo que que pasa con uno afecta a todos/as, a la naturaleza de Dios.

Esa experiencia integral nos hace valorar cada vez más la relación como puerta de entrada a nuestra fe. De esta manera, vamos rehaciendo nuestra relación con Jesús y con el Misterio Mayor que Él revela y que está fuera y dentro de nosotros. Vamos compartiendo con otras hermanas, con el pueblo, con otros hombres las experiencias que realizamos y las respuestas que damos a la pregunta de Jesús: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?».

Las mujeres hablan de vida, amor, respeto, com-pasión, igualdad, solidaridad, reciprocidad, libertad, vida en plenitud, acciones de resurrección.

Para las hermanas negras norteamericanas el mensaje revolucionario de Jesús es entendido como libertad. Jesús es el punto central de referencia para su fe. Por Jesús, Dios se vuelve real, se hace presente en sus vidas. Ellas se identifican con Jesús porque Él se identifica con ellas. Lo experimentan como aquel que sufre como ellas, que comprende sus sufrimientos y por eso las consuela. Jesús se identificó con los pequeños de su tiempo y con los pequeños de ahora. Es, por lo tanto, un Mesías político. Enfatizan la importancia del Jesús histórico para entender quién fue Jesús y su importancia en la actualidad. Después afirman que este Jesús es el Cristo, es decir, el Dios encarnado. En el proceso de identificarse con los pequeños de todos los tiempos, Jesús es negro para el pueblo negro[65].

Las mujeres latinoamericanas también se identifican con esta comprensión. Subrayan el camino histórico: la libertad, el consuelo, el proyecto. Destacaría la manera de relacionarse que percibimos en el Jesús histórico: su relación con el Abba y con el Reino, compasión con los/as marginados/as, curación para los que sufren, amistad con hombres y mujeres, crítica a la jerarquía social y religiosa de su tiempo. La crítica que hacen hoy las mujeres de la jerarquía religiosa y social es parecida a la crítica que Jesús hizo en su tiempo. La perspectiva profética en la que se Jesús se sitúa benefició a los grupos marginados y desvalorizados de la sociedad: las mujeres, los niños, los pobres, los extranjeros.

Nos damos cuenta de que la capacidad de ser liberador no está en su masculinidad. Está en su humanidad plena, donde aparecen rasgos atribuidos tradicionalmente a lo masculino y rasgos atribuidos a lo femenino. La experiencia nos dice que tanto los hombres como las mujeres somos fuertes y débiles, inteligentes y emotivos, tiernos y agresivos. Según niveles,

[65] Cf. J. Grant, *o.c.*, p. 212-215; K. Brown Douglas, 'Womanist Position', en L. Russel - J. S. Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Westminster John Knox Press, Lousville 1996.

ambos poseemos rasgos activos y pasivos, personalidad fuerte y débil. La perspectiva de género supone el diálogo entre mujeres y hombres. Desmonta las identidades tradicionales y construye nuevas identidades y nuevas relaciones. Supera los dualismos y postula derechos iguales. Y no sólo en teoría, sino en la vivencia concreta de la reciprocidad entre mujeres y hombres para el nacimiento de la nueva humanidad.

La inversión que Jesús proclama «los últimos serán los primeros», en la perspectiva del Reino significa la necesidad de nuevas relaciones sociales. No significa cambiar los polos: antes los hombres, ahora las mujeres. Al contrario, se trata de nuevas relaciones, no entendidas de modo romántico, sino de manera efectiva. Se trata de construir una nueva humanidad, lo que lleva consigo un proyecto político y nuevas relaciones sociales. Las curaciones y exorcismos que Jesús realizaba eran resurrección en la vida de las personas. Transformaban totalmente a las personas. Todo esto es muy revolucionario, porque el proyecto de volver a la plenitud de la vida a los/as oprimidos/as destruye el poder patriarcal[66].

El Jesús total va más allá del Jesús histórico y es una propuesta de resurrección y vida[67]. En este amor a las personas y a la naturaleza encontramos el sentido de la vida, pues encontramos la Trascendencia, el Misterio Mayor, al mismo Dios. La comunidad de sus seguidores y seguidoras forman el Cuerpo de Cristo. Cuerpo significa visibilidad. Y todo eso se da en la medida en que viven la misma dimensión de realizar acciones de resurrección dentro de la sociedad.

[66] Cf. R. N. Brock, *o.c.*, p. 72.

[67] Cf. I. Gebara, 'III Semana Teológica: Construyendo nuestras teologías feministas', en *Tópicos*, 90 (1993), pp. 71-133. La autora explicita en la p. 117 que la resurrección es la clave para entender el movimiento de Jesús a partir de una perspectiva crítica. Todo el movimiento de Jesús fue un movimiento preocupado por devolver la vida de distintas maneras, a distintas personas y a distintos grupos.

10. Conclusión

A través de estas reflexiones he intentado recorrer rápidamente el proceso que vivimos, en los últimos treinta años, las mujeres en América Latina. Nos convertimos en artistas. Pintamos nuevos trazos en nuestros rostros. Ensanchamos nuestras fronteras más allá del hogar. Participamos en los movimientos sociales, en las comunidades, en las iglesias. Estudiamos, luchamos, sufrimos, nos equivocamos y acertamos. Intentamos descubrir caminos propios y pensar con nuestras propias cabezas. Criticamos, somos criticadas, estamos vivas, haciendo camino, como dice el poeta, caminando. Muchas veces los pasos son largos, otras veces son cortos. Algunas abren camino, otras lo siguen detrás.

Fue nuestra experiencia de fe la que nos llevó por este camino. Jesús de Nazaret nos dió nueva vida, nos resucitó a una nueva comprensión del mundo y a un compromiso cada vez mayor con el pobre y con los que sufren. En el compartir descubrimos nuevas imágenes de Dios y nuevos nombres de Jesús. Pasamos afirmando al Jesús feminista que nos dio fuerza, despertó nuestras potencialidades adormecidas por el sistema patriarcal y machista, racista y clasista. Llegamos a la experiencia integral de Jesús. He subrayado la relación entre la experiencia que nosotras, las mujeres, vi-

vimos y la manera de comprender a Jesucristo. Resumiendo, existe una conexión entre experiencia histórica y cristología.

Las diferentes fases por las que pasamos en busca de nuestra identidad y ciudadanía nos ayudaron a releer la Biblia y a rehacer nuestra relación con Dios y con Jesús. En este proceso sufrimos y nos alegramos. Juntas reímos y lloramos. Celebramos mucho, buscamos cada día nuevos caminos de relación entre nosotras mujeres, con el pueblo, con los compañeros, tanto de vida como de ministerio teológico. Profundizamos en nuestra espiritualidad.

Buscamos trabajar juntos. Hombres y mujeres somos llamados a seguir a Jesús. Debemos vivir relaciones nuevas como Jesús vivió con las mujeres, relaciones de igualdad y respeto de las diferencias. De esta manera, corresponderemos al Misterio de Dios que se revela en Jesús.

En la fuerza del Espíritu que nos lleva a la verdad en plenitud sobre Jesús (Jn 14,26), comprobamos que su historia es significativa para que mujeres y hombres respondan a la vocación de corresponder a la llamada del Misterio Mayor, expresado a través de su propia vida. El hecho de ser hombre, no es teológicamente relevante para la comunidad cristiana. Por la fuerza del Espíritu mujeres y hombres, negros y blancos, ancianos y jóvenes, la naturaleza entera estamos caminando hacia una realidad nueva transformada. Allí la dignidad de todos será respetada.

Jesús en el diálogo interreligioso

Raimon Panikkar

Introducción

La figura bimilenaria de Jesús el Cristo ha sido hasta ahora interpretada principalmente a partir de su historia judía y de su geografía grecorromana, dentro de un espíritu eminentemente europeo. La cristalización de esta experiencia es lo que ha venido a formar el ingente edificio de la cristología. Resumiendo y simplificando se podría decir que se trata de la aplicación del logos helénico a la figura de Jesús de Nazaret tal como es visto a los ojos de la fe, o a veces simplemente de la razón.

Estas cristologías fueron exportadas, ya hechas y prefabricadas, a los distintos puntos de la tierra debido a la mentalidad de los tiempos que hizo creer a los pueblos de origen europeo que su cultura representaba la totalidad de la experiencia humana; los otros siguen siendo *primitivos* o, a lo más, están en *vías de desarrollo*.

Pertenece al *kairós* de nuestras generaciones superar el colonialismo cultural, esto es, la creencia en el monoformismo de la cultura. No puede ya creerse que una sola cultura sea capaz de abrazar el abanico de toda la expe-

riencia humana. Somos conscientes hoy día de que el Cristo de la cristología actual no puede ser comprendido y eventualmente creído por aquellos pueblos de la tierra que viven en otras culturas con otras cosmovisiones. El *cantar la Buena Nueva* no es lo mismo que predicar el contenido conceptual de un libro, ni mucho menos significa enseñar una ideología como vehículo de salvación.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la cristología ha sido hasta hoy escrita y expuesta para uso y comprensión de los circuncidados en sus formas de pensar por el bisturí limpio, potente y polifacético de la mentalidad occidental –digámoslo así para simplificar–.

El autor de las presentes líneas ha venido abogando durante toda su vida (precisamente porque cree en Jesús el Cristo) por la liberación de la *cautividad de Babilonia* en la que ha caído la autoconciencia cristiana debido a los avatares de la historia. Si la figura de Cristo tiene alguna significación universal debe, por lo menos, tener algún sentido para los pueblos que no pertenecen al extraordinario y genial filón abrahámico.

No es ésta la ocasión para resaltar la importancia de la *kenosis* de la experiencia cristiana. El autor de este escrito comprende muy bien el «Cristo Rey» del monoteísmo cristiano, pero es también consciente del contexto histórico y contingente de ésta y otras tantas formulaciones como para no absolutizarlas.

Las páginas que siguen son cuatro capítulos de una obra más extensa[1]. En ella se introduce

[1] *La pienezza dell'uomo. Una cristofanía*, Jaca Book, Milán 1998. El autor ha revisado sólo la traducción realizada por Germán Ancochea Soto, a quien expresa aquí su más viva gratitud.

la palabra *cristofanía* como símbolo de una posible manifestación del misterio crístico sin los presupuestos de lo que simplificando se ha llamado la cultura occidental. La revelación de Dios, escribía en el siglo XII aquel gran místico murciano Ibn Arabî, es una secuencia de epifanías desde la manifestación de la misma esencia divina, a las distintas teofanías y finalmente a la que toma forma en cada uno de nosotros. Aducimos este texto islámico porque expresándonos en un lenguaje forjado por la cultura occidental nos encontramos más próximos a la palabra cristofanía. Si hubiéramos de utilizar símbolos vivos en otros continentes deberíamos sin duda emplear otros vocablos.

Ello nos hace ver que nadie puede saltar por encima de su sombra y que la única forma de llegar a lo universal es la de encarnarse en lo concreto, sin por ello absolutizarlo.

Este escrito, en consecuencia, no pretende exponer ninguna doctrina universal, sino sólo presentarnos una actitud que, enraizada en lo concreto (sin diluir por tanto la fe en Cristo), hunde sus raíces en una tierra desconocida (misteriosa) y que no obstante la nutre.

Nuestra contribución a este importante volumen es sólo una preparación al diálogo, y bien sabemos que muy a menudo las preparaciones a las fiestas son más laboriosas que la celebración.

1. Los cristianos no tienen el monopolio del conocimiento de Cristo

Si la fe en el misterio de Cristo supera, pero en modo alguno niega o contradice, la manifestación que tiene lugar en Jesús, la reflexión sobre los datos de Jesús, incluida la

experiencia de Cristo por parte de los cristianos, no agota la riqueza de esa realidad que los cristianos sólo pueden llamar Cristo.

«El nombre por encima de todo nombre» (τό ὄνμα τό ὑπέρ πάν ὄνομα) está también por encima del nombre de Jesús; es un supernombre, es decir, un nombre presente en toda auténtica invocación. Es sorprendente que el texto de Flp 2,5-11 (que no reconoce sentido de propiedad alguno, hasta el punto de alabar la *kenosis*, el *vaciamiento* de Cristo Jesús) haya podido ser entendido como una justificación de la apropiación por parte del que se vació para aceptar, en la cruz, obediencia y muerte. Es paradójico que los cristianos luchen para convertir en exclusivo aquel «ningún otro nombre» precisamente de aquel que renunció a todos los nombres y se vació también de la dignidad humana, asumiendo la forma de esclavo, lo que equivalía, en aquella época, a alguien absolutamente despojado de todo derecho.

Mi libro *El Cristo desconocido del hinduismo* (1964) estaba dedicado al *Cristo desconocido* como paralelo del «Dios desconocido» del que habla Pablo (Hech 17,23), pero, en ocasiones, se ha malinterpretado como si hablase del Cristo conocido por los cristianos y desconocido por los hindúes.

El «Cristo desconocido del hinduismo» es desconocido *a fortiori* por los cristianos, y los hindúes no tienen necesidad de llamarlo con ese nombre griego. Del mismo modo que sería desorientador llamar a Cristo *Mashîah* en el sentido del judaísmo, estaría igualmente fuera de lugar atribuir el mismo nombre de Cristo a los equivalentes homeomórficos de las otras religiones. De la misma manera que existe una relación *sui generis* entre el *Mashîah* y el *Christos*, existen también relaciones, que todavía *no se han puesto de manifiesto*, entre Cristo y los equivalentes homeomórficos de las otras tradiciones religiosas. Pero la relación debe darse por ambas partes. Así, por ejemplo, aunque desde el punto de vista judeo-cristiano-islámico se pueda hablar de un testamento cósmico refiriéndose a otras religiones, no es suficiente usar este concepto sin escuchar también cómo se ve al Cristo en otras culturas[2].

Las otras religiones usan lenguajes diferentes y *lo* llaman de formas diversas. Este *lo* no es una substancia. Corresponde a los cristianos reconocer en esas tradiciones intuiciones y luces del mismo misterio, que ellos no pueden dejar de considerar como otros aspectos de Cristo, si no quieren reducir su religión a una secta privada, y esto vale sin duda también para las demás religiones.

Ninguna religión vivida en profundidad se contentará con representar una parte del todo. Aspirará, más bien, al todo, aunque en modo limitado e imperfecto. Cada religión quiere mostrar un sendero para *realizar* la realidad, y la realidad es entera. Pero toda persona, y toda religión, participa, alcanza, disfruta, llega a, vive en ese todo, de una manera limitada. Nadie tiene el monopolio sobre el todo, y nadie puede satisfacer completamente la sed humana de infinito y contentarse con una parte del todo. Es lo que hemos llamado el efecto *pars pro toto*. Una vez más aplicamos un método inadecuado si, cuanto tratamos de tales problemas vitales, nos limitamos a cuantificar y calcular. En toda icofanía está el todo, pero «como en un espejo y de manera oscura» (1 Cor 13,12).

---

[2] En este sentido habría que completar el importante estudio de J. Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll 1997.

El hecho de que los cristianos no tengan pleno conocimiento de ese símbolo que llaman Cristo, les revela que ellos no son los dueños de Cristo y les confirma que Cristo sobrepasa toda comprensión (cf. Ef 3,18-19; Col 2,3). Si Cristo, en lenguaje cristiano, es el salvador de la humanidad y el redentor y glorificador del cosmos, hay que preguntarse de nuevo quién es este Cristo. Se trata de explicar cómo se manifiesta el misterio que los cristianos llaman Cristo en otras religiones. Éstas no hablan de Cristo, pero poseen diversos símbolos a los que atribuyen una función salvífica homeomórficamente equivalente a la de Cristo. Los cristianos afirman que es Cristo, si bien innominado y desconocido, el que ejerce esta función de salvación. ¿Se trata del mismo y único Cristo?

La cuestión requiere una triple respuesta:

1) Desde el punto de vista filosófico, la respuesta depende de la propia pregunta: no hay una respuesta válida ni universal ni *objetivamente*. Cada respuesta depende de la pre-comprensión de la propia pregunta, que marca el contexto en el que puede tener lugar la respuesta. Por otra parte, cuando la cuestión se refiere al problema último no se puede aplicar la idea más o menos cripto-kantiana de *una cosa en sí*, denominada «el mismo Cristo». El sí de «Jesucristo ayer, hoy y por los siglos» (Heb 13,8), su identidad, no es ningún tipo de un *noumenon*. Su sí mismo, su identidad, es una presencia siempre nueva, constante nueva creación (cf. 2 Cor 5,17). El misterio de Cristo no es un *Ding an sich* (una cosa en sí).

Hemos hecho referencia a diversos parámetros de inteligibilidad. Debemos, además, añadir que el problema filosófico es inevitable. ¿De qué se habla cuando nos referimos a Jesús

de Nazaret? Ciertamente de un hombre, hijo de una hebrea, que vivió hace muchos siglos y al que siguió un pequeño grupo de discípulos que dejaron testimonios escritos sobre él y que, después, se extendieron por toda la tierra, dejando, también, una selva de interpretaciones sobre el propio personaje. Jesús fue, ciertamente, una persona histórica que vivió en un periodo histórico determinado. Pero ¿quién fue aquel hombre? ¿Es la historia el factor decisivo de la realidad? ¿Qué es el hombre? Ciertamente más que un cuerpo, quizás también más que un alma. Y de nuevo ¿qué entendemos por cuerpo y por alma? Limitar la persona humana a un ejemplar de la raza de los antropoides en el tiempo y en el espacio significa permanecer dentro de una antropología reduccionista. ¿Estamos seguros de que, para decir quién era, realmente, Rajagopalachari, y no únicamente el político de la independencia de la India, sea suficiente una biografía histórica y la lectura de sus escritos? Si pensamos que la realidad de una persona es sólo su existencia histórica, estamos ya *a priori* eliminando cualquier respuesta que no se reduzca a la historicidad de la persona. Si pensamos además que lo que la persona piensa de sí misma no afecta a su ser, estamos ya aceptando un presupuesto de objetividad que condiciona la respuesta. Estos problemas nos indican que el sujeto mismo de la cristofanía depende de la concepción que se tiene del sujeto en cuestión. Este estudio no quiere negar la historicidad de Jesús, pero no acepta *a priori* el presupuesto de que la historicidad de una persona agote la totalidad de su ser.

Decir que se habla de un ser histórico (entendiendo eso como real) y que como tal debe ser conocido, admite ya como presupuesto que la existencia histórica es el constitutivo de la persona y que la persona es un individuo.

2) Desde el punto de vista de las otras religiones, la respuesta a la cuestión de si se trata del *mismo Cristo* bajo otros nombres es, decididamente, *no*. Ellas tienen una autocomprensión y una validez que sostendrán con argumentos fruto de su experiencia: no tienen necesidad de usar ningún parámetro cristiano, pero usarán sus propias categorías de comprensión e interpretarán las otras religiones del mundo, incluido el cristianismo, dentro de sus propios términos. Cristo no es, y no tiene por qué ser, su punto de referencia. Los budistas pueden ser llamados *cristianos anónimos* con la condición de que los cristianos puedan ser vistos, también, como *budistas anónimos*. Pero hay una diferencia: mientras para la autocomprensión cristiana el discurso de los cristianos anónimos puede tener cierto sentido, para una buena parte del mundo budista, un budista anónimo es una hipótesis superflua, en la medida en que el problema no existe.

Ello hace necesario un cambio de óptica por parte de los cristianos, porque una verdadera comprensión entre las varias religiones no puede ser nunca un camino de dirección única. Todo el esfuerzo por comprender aquello que los cristianos llaman Cristo en el ámbito de las otras religiones hay que ponerlo en relación con la problemática en torno Īśvara, a la naturaleza del Buddha, del Qor'an, del Ch'i, del Kami, del Dharma, del Tao, pero también con Verdad, Justicia, Paz y tantos otros símbolos. Lo que representa Cristo en otras religiones tiene que ser confrontado con la cuestión complementaria sobre qué pueden representar los otros símbolos dentro del cristianismo.

Diciendo esto no pretendemos afirmar que todos los nombres que acabamos de evocar representan *al mismo Cristo*. Podrían ser, en todo caso, equivalentes homeomórficos, pero tampoco es necesario que tales equivalentes existan. Hay que respetar el pluralismo, en el sentido de la posible incompatibilidad e inconmensurabilidad de las culturas, algo que no excluye ni el diálogo ni la defensa de las creencias de cada uno.

3) Desde la perspectiva de la reflexión cristiana, la respuesta es positiva pero con reservas. Es afirmativa en cuanto que, siendo Cristo el símbolo del misterio último de la realidad, ello implica una cierta aspiración de universalidad. Esta pretensión es común prácticamente a todas las religiones. Todo lo que de verdadero ha sido dicho, dicen tanto los budistas como los cristianos, es, respectivamente, budista y cristiano[3]. El *sanātana dharma* (hindú) es, por definición, el «*dharma* universal». Todo hombre nace musulmán antes de que la religión lo confine a una religión particular. Es el mismo síndrome humano que no puede aceptar fácilmente que la verdad propia no sea objetiva y universal. Las reservas se refieren, en cambio, al hecho de que cada cultura sólo comprende con los propios parámetros de inteligibilidad, que no pueden ser extrapolados acríticamente. Además no es posible responder si efectivamente se trata, o no, del mismo Cristo, porque el *Cristo desconocido* de las otras religiones es verdaderamente desconocido para los cristianos, que no tienen, sin embargo, ningún otro nombre para designarlo.

[3] Cf. Las inscripciones de Ashoka; cf. También É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien,* Publications Universitaires, Lovaina 1958; Justino, *Apolog.* II,13 (PG, 6, 465), etc.

Los cristianos hablan de un Cristo desconocido, para no hacer de Cristo una figura sectaria. Refiriéndose al misterio último, las otras religiones usan, legítimamente, otros lenguajes que no permiten al lenguaje cristiano convertirse en un lenguaje universal.

* * *

Hay dos dificultades para aceptar la inteligibilidad de esta exposición. La primera, como en otra ocasión hemos intentado aclarar, surge cuando se identifican Cristo y Jesús; la segunda, cuando se hace de Cristo una sustancia. Esta dificultad es la misma que se nos presenta cuando pensamos en la trinidad como sustancia, como también hemos señalado en otros lugares.

Esta exposición –que parece evidente si escuchamos los textos sagrados sobre Cristo y que es fruto de la experiencia humana hecha posible por la fe– se recibe a menudo con una cierta reticencia, debido, por una parte, al olvido de la dimensión mística en la teología y en la vida cristianas, y, por otra, a la *forma mentis* de los pueblos mediterráneos. Esta mentalidad es, ante todo, sensible a las diferencias y considera *la diferencia específica* como la esencia de una cosa. Recordemos la forma de pensar de la *Chāndogya-upanisad*, por ejemplo y más específicamente la introducción al más grande de los *mahāvākyāni* ('máximas') de la tradición vedántica, para darnos cuenta de otra forma mediante la cual el hombre alcanza la inteligibilidad de una cosa o evento. La forma que prevalece en la cultura occidental moderna para llegar a la inteligibilidad está basada en la clasificación y en la diferencia; en la mentalidad índica, por el contrario, la inteligibilidad se apoya en la identidad como he intentado explicar en otra parte.

Esta breve digresión filosófica pretende explicar por qué el pensamiento cristiano, basado durante tantos siglos en la *forma mentis* de la primacía de la diferenciación, ha creído que se perdería la identidad de Cristo si se abandonaba la especificidad que lo diferencia. Una ulterior profundización sobre este tema podría ser de importancia capital para el pensamiento cristiano del próximo milenio.

2. La cristofanía es la superación de la cristología tribal e histórica

Este segundo capítulo constituye otro corolario de la intuición de que Cristo no es absolutamente idéntico a Jesús. Jesús para los cristianos es la puerta (Jn 10,9) por la cual se accede a la salvación. Él es el *camino* que lleva al Padre (Dios, salvación, plenitud, realización...), camino que es la misma *vida* auténtica; vida que es la *verdad* (Jn 14,6). Los cristianos generalmente creen que este Jesús es también el camino para los demás. Tienen que reconocer sin embargo que no saben cómo lo es, porque este Jesús no aparece como tal a los ojos de los demás, que con frecuencia tienen una idea muy vaga de quién fue, y ningún interés en ser salvados por él, admitiendo por otra parte que *salvación* sea la noción adecuada para expresar los distintos equivalentes homeomórficos. En el caso de que Cristo los salvase tendría que hacerlo de forma anónima. Es ésta la primera consecuencia que ya hemos comentado, es decir, que los cristianos no poseen un conocimiento exhaustivo de Cristo.

Otra consecuencia se refiere al hecho de que la figura de Cristo ha sido acuñada casi exclusivamente en diálogo con las culturas mediterráneas.

Es éste el motivo por el que usamos un lenguaje provocador y hablamos de una cristología tribal, que ha prevalecido en el curso de los últimos dos mil años de historia cristiana y que está centrada casi exclusivamente en sus propios intereses, con una triste indiferencia con respecto a las otras experiencias humanas: una cristología *ad usum nostrorum* para los fines internos de los cristianos, incluso también para conquistar el mundo. «¿Quién dicen los hombres que es el hijo del hombre?» (Mt 16,13), preguntó Jesús. Las primeras generaciones cristianas se abrieron al diálogo con hebreos, griegos, romanos y *bárbaros*[4], respecto a ese *quién*, pero una vez elaborada una respuesta dejaron de dirigir de nuevo la pregunta a las otras civilizaciones con las que entraban en contacto, y por el contrario crearon la *Congregatio de propaganda fide,* difundiendo sólo la propia respuesta. No imitaron a su maestro, preguntando una y otra vez: «¿Quién dice la gente, qué dicen los budistas, los hindúes, los africanos,...que es el hijo del hombre?».

La mayor parte de los estudiosos está de acuerdo, hoy en día, en que durante casi dos mil años, YHWH, el Dios de los hebreos, fue un Dios tribal, uno entre muchos con frecuencia más poderoso, y en cualquier caso igual de cruel. Fue necesaria una larga y dolorosa evolución, sobre todo por obra de los grandes profetas de Israel, para convertir al Dios tribal de los hebreos en el Dios para todos y de todos. Puede ser tarea de los cristianos en nuestro *kairos*, convertir –sí, convertir– la cristología tribal en una cristofanía menos vinculada a un único filón cultural.

[4] «Bárbaros» se llaman todavía hoy a los godos, los visigodos, los ostrogodos, los vándalos, los alanos, los longobardos y otros *emigrantes* europeos.

Querría rendir homenaje a la noción de tribu. Los occidentales le han atribuido, lo mismo que a otras tantas palabras que se refieren a otras civilizaciones y religiones, un cierto sentido despectivo. La tribu, para empezar, es más primordial que el concepto de pueblo.

La noción de tribu no es solamente étnica. El etnocentrismo cristiano, al menos en teoría, está en vías de superación. Pero la visión tribal tiene una raíz mucho más profunda. La tribu no es una entidad estrictamente biológica como la familia, ni puramente política como el Estado; es eminentemente histórica, telúrica, también ctónica. Nos encontramos aquí con un problema importante y delicado.

Cuando afirmamos que la historia es el mito moderno de Occidente, no queremos afirmar que la historia sea un *mito* en el sentido excesivamente común del vocablo, sino que los hechos históricos son vistos como el horizonte donde se manifiesta lo real y así el Jesús histórico se identifica con el Jesús real. Efectivamente, si Jesús de Nazaret no hubiese sido un personaje histórico, perdería toda su realidad.

La cristofanía no rechaza en absoluto la historicidad de Jesús, sino que afirma que la historia no es la única dimensión de lo real y que la realidad de Cristo no se agota, por lo tanto, con la historicidad de Jesús.

La superación de la cristología histórica por parte de la cristofanía pertenece al momento cultural que vivimos.

Antes de la así llamada modernidad, centrada en una ontología antropocéntrica y concentrada en problemas epistemológicos, la cristología tradicional no ignoraba el papel del Espíritu, aunque se expresase, inevitablemente, en una cosmovisión ptolemaica. Con el triun-

fo de la cosmografía copernicana, en la cual no hay sitio para los ángeles, para los espíritus, y tampoco para Dios, que a lo sumo puede ser un ingeniero trascendente en reposo sabático, la función cósmica y universal de Cristo se reduce a la humanidad, y ésta se identifica con su historia. Esto es evidente también en el Concilio Vaticano II, que, no queriendo ser ni antimoderno ni antisemita, problemas que la Iglesia debe afrontar urgentemente, no supo superar los parámetros del iluminismo y presentó a la Iglesia como *pueblo de Dios* a imitación del *pueblo elegido de YHWH*, Israel, olvidándose de la dimensión angélica y cósmica e ignorando la perspectiva de las otras culturas. Recuérdese que también los ángeles caídos, según la tradición más antigua aceptada comúnmente hasta Pedro Lombardo (IV *Sent.* II, d.9, c.6), han sido redimidos por Cristo y que la *apokatastasis pantôn* (Hch 3,21) (*restauración de todo en Cristo*), la *anakephalaiôsis* (Ef 1,10) (*recapitulación de todo en Cristo*) y las grandes afirmaciones de la Escritura nos hablan de un Cristo cósmico, alfa y omega de toda la aventura divina de la realidad. No debemos olvidar la vida de Jesús en lucha constante con los demonios, que permanece en el desierto con los animales y los ángeles (Mc 1,13) y que lo primero que hace después de la resurrección es descender a los infiernos (Denz. 16; 27-30; etc.)[5].

La preocupación legítima por no romper totalmente con las raíces hebraicas de Jesús y por no abandonar el monoteísmo, porque la alternativa de un *politeísmo pagano* era considerada todavía peor, hicieron que la figura de

[5] Cf. Dore, 'Descenso a los infiernos', en P. Poupard, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987. Sin adentrarnos en una exégesis de 1 Pe 3,19 y Ef 4,9.

Cristo se redujese a un Mesías universal y a un hijo especial de Dios. Brevemente, el concepto de trinidad es una premisa necesaria para explicar la Encarnación, pero la experiencia trinitaria no era experiencia cristiana común, excepto honrosas excepciones en todos los tiempos.

El cambio de cosmovisión ha hecho que numerosas afirmaciones cristológicas tradicionales hayan sido consideradas estrechas y sectarias, como el axioma «*extra ecclesiam nulla salus*».

La influencia platónica y neoplatónica sobre el pensamiento cristiano llevó a comentar en un trasfondo monoteísta (Gn 1,1) y no crístico-trinitario la frase reveladora de Juan de que «todo ha llegado a ser [ha sido hecho, ἐγένετο] por medio de Él [el *Logos*]» (Jn 1,3). Así, un exponente cualificado de la tradición cristiana, inspirándose en san Agustín, pudo escribir: «*Verbum Dei est ratio omnium rerum*» (divus Thomas, *Contra gentes* IV,13) («la palabra de Dios es 'la razón' de todas las cosas»), pero esta *ratio* no eran para él las cosas existentes en el mundo, sino las «*rationes aeternae*» [razones, ideas eternas] en la mente de Dios, porque la idea era considerada más real que la cosa en sí. Se escinde, así, a Cristo en dos: un *logos* intratrinitario y un descenso de este *logos* en el tiempo y en el espacio –con las consiguientes dificultades metafísicas para un Dios, Ser absoluto– a pesar de las claras afirmaciones de tantos concilios (Denz. 301-302; 317 ss; etc.). Tomás se verá obligado a decir que en la Encarnación no es tanto que Dios se haga hombre sino que el hombre (Jesús) se hace Dios.

Es significativo en qué medida ha sido olvidada la concepción del Cuerpo místico de

Cristo[6]. La razón es obvia, el miedo del monoteísmo es que la Encarnación pueda inducir al panteísmo. Si un cuerpo humano puede ser divino debe de tratarse de una excepción absolutamente particular.

Mientras el campo del *logos* se desenvuelve principalmente en el de la historia, el campo del espíritu trasciende también a la temporalidad. El *logos*, sea palabra sea *ratio*, requiere para nosotros, hombres, sucesión temporal –«*componendo et dividendo*» diría santo Tomás antes de que se hablase de inducción y deducción como referencia al método de la razón–. El *pneuma*, en cambio, la función del Espíritu, no parece tan ligada al fluir histórico.

El *fiat* de María fue un suceso histórico, pero la fecundación por parte del Espíritu Santo no necesitó del tiempo, aunque sí sucedió en el tiempo. El «hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43) que el *buen ladrón* oyó de los labios del crucificado anulaba y trascendía toda su historia pasada; desapareció en un instante todo su *karma* negativo. La Encarnación, lo mismo que la Resurrección, fueron sucesos históricos, pero su realidad efectiva (Wirklichkeit) no se reduce ni a la historia ni a la memoria de estos hechos. Por decirlo brevemente, para la cristofanía el así llamado «Cristo preexistente» no es una formulación feliz: *el Unigénito* es también el *Primogénito*.

Desde el momento en que la cristofanía es inicialmente una visión cristiana trataremos en los próximos apartados algunos puntos fundamentales que parten de la tradición, le permanecen fieles y la profundizan.

[6] Cf. los válidos estudios de E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ*, Lessianum, Lovaina 1933; *La Théologie du Corps Mystique*, Desclée, París 1949.

3. El Cristo protológico, histórico y escatológico es una única y misma realidad distendida en el tiempo, extendida en el espacio e intencional en nosotros

La doctrina de la unidad de Cristo constituye el punto fundamental de la tradición cristiana. No hay tres Cristos: uno, *creador* por el cual fueron hechas todas las cosas (Jn 1,3), otro *redentor*, un segundo Adán que redime sea a algunos elegidos, sea a toda la raza humana o al universo entero (según las distintas teologías) de la situación de esclavitud, pecado, *avidyā*, *samsāra*... y, finalmente otro *glorificador* que lleva todas las cosas a su total divinización (1 Cor 15,28).

Por este motivo la tradición cristiana no separa la comprensión de Cristo de la comprensión de la creación, por un lado, y de la Trinidad, por otro. Cristo no sólo es el salvador, es también el creador. Cristo no es un meteorito divino, es uno de la Trinidad. La cristofanía tiene sentido sólo en el interior de una visión trinitaria. En Cristo tenemos la plena manifestación de la Trinidad(*Per ipsum, cum ipso, et in ipso!* [a través de él, con él y en él].

Fuera de esta visión se tiene una concepción *microdóxica* del misterio de Cristo, es decir, se le reduce a un personaje histórico más o menos divinizado, o a un principio gnóstico más o menos abstracto. Partiendo de los respectivos puntos de vista se puede decir que el judaísmo tiene razón al considerar la encarnación de YHWH como un absurdo, el Islam al ver la encarnación de Allah como blasfema, muchas otras religiones como algo insensato o imperialista y tantas otras como algo superfluo.

Desde el punto de vista secularizado moderno se podría describir la situación de este modo: la atmósfera tecno-científica, prevaleciente hoy en día entre las clases dominantes de la sociedad tanto del este como del oeste, tiende a interpretar la figura de Cristo solamente como un fenómeno más o menos *científico*, observable sea en su singularidad histórica sea en sus repercusiones en algunas comunidades de los llamados creyentes, especialmente en el pasado pero también en el presente. Algunos creen en ese fenómeno y otros no. El hombre *civil* respeta las creencias privadas de cada uno siempre que la vida *real*, es decir, el mundo del trabajo como de la economía y de la política, se desarrolle independientemente de las ideas que tanto los *creyentes* como los no creyentes puedan tener sobre este Cristo. En una palabra, la cosmología prevaleciente puede aceptar a lo más una filosofía y una teología abstractas, separadas de la cotidianidad real. Los fenómenos colectivos *religiosos* son vistos como manifestaciones sociológicas de restos de creencias supersticiosas y subdesarrolladas, es decir, todavía *primitivas*, o quizás también como un desafío a la ciencia, que tendrá que resolver en el futuro problemas todavía no resueltos. La modernidad puede solamente creer en un *Deus otiosus*, tan bien descrito, por ejemplo por Mircea Eliade.

Con esto queremos decir que la visión que se tiene de Cristo depende necesariamente de una determinada cosmovisión. Buena parte de las cristologías modernas han aceptado, de forma generalmente acrítica, la cosmología vigente y se esfuerzan en presentar un Cristo *creíble* para lo que llaman «el hombre moderno». Una de las *sacudidas* de la Teología de la Liberación es que está convenciendo a muchos de que los pobres son un *locus theologicus* privilegiado. Y

aquí cabe recordar que los pobres no solamente tienen menos dinero, sino que también, con frecuencia, tienen otra mentalidad y que muchos viven en otra cosmovisión, más cercana a la de otros tiempos.

Como desafío a este mundo moderno será oportuno recordar una cierta cosmovisión tradicional en donde se insertaron las primeras cristologías.

Pero antes hemos de introducir una reflexión sobre el vocabulario. Cada palabra está cargada de significado dentro de un determinado contexto cultural. Tomemos como ejemplo este capítulo.

Hemos llamado a Cristo *creador, redentor y glorificador* pero con cierta reticencia. En efecto las tres palabras son ambiguas y tienen un poder connotativo que hoy puede ofuscar las intuiciones primordiales que las inspiraron. Se debe conocer el contexto en el que fueron usadas y transformarlas adecuadamente cuando el contexto ha cambiado. Cristo creador es un abuso de lenguaje en un monoteísmo rígido. Sólo Dios es creador. La palabra redención sugiere una teoría casi sádica de la acción salvífica de Cristo (que ya habían advertido los victorinos y los escotistas). Quizás habría que encontrar otra palabra. La glorificación refleja una visión teocrática imperial, y la divinización es igualmente inaceptable en el interior de un estricto monoteísmo. Introducir palabras nuevas podría llevar a pensar que se quiere romper con la tradición; continuar con las mismas exige aclaraciones complejas y puede generar confusión; hallar la vía del medio es tarea de la sabiduría. Baste por ahora hacer referencia al problema.

* * *

Volvamos ahora al tema de nuestra reflexión.

La experiencia humana, en cuanto siempre está mediatizada por nuestra interpretación personal, conlleva una triple tensión en nuestra conciencia de la realidad.

Primero: nos sentimos *distendidos* en el tiempo. Nuestra conciencia humana es temporal, nuestra vida no se vive toda en un instante, y corre a lo largo de un sendero temporal sea cual sea el modo en que se interprete: derecho, lineal, circular, en espiral, etc. Nuestra experiencia del mundo nos muestra que todo aquello de lo que somos conscientes es temporal: el mundo es un *saeculum*, un lapso de tiempo, un eón. La distensión del tiempo afecta a todo, a todo ser. Sin embargo nos damos cuenta de que todo está enlazado, que hay algo de no dis-tendido, sin tiempo o lleno de tiempo, sea inmanente o trascendente. La eternidad no es un simple concepto, ni algo post-temporal. El infinito no es sólo un ente matemático, ni reducible a un concepto-límite.

Segundo: somos además conscientes de que todo lo que es, lo que existe, es decir, todo, está extendido en el espacio, es corpóreo y tiene partes. El universo, nosotros incluidos, es un lugar material. Estamos en el espacio. La realidad es espacial y material. Si abstraemos la materia de la realidad, la realidad se derrumba. Y sin embargo tenemos, al mismo tiempo, una intuición fugaz, o tal vez sólo una sospecha, de que hay algo *más* que la materia. El espíritu no es un puro concepto. La misma distancia es algo no corporal (la distancia es entre cuerpos).

Tercero: somos también conscientes de nuestra naturaleza *intencional.* Todo en nosotros tiende hacia algo más o hacia alguna otra

cosa. Estamos en *epektasis*, como dicen los padres capadocios, proyectados hacia delante, con una intencionalidad no sólo epistémica, sino también óntica. Existe *una* trascendencia, aunque nosotros no sabemos *dónde*; no podemos saberlo; sabemos solamente que está fuera de nosotros. Hay en nosotros un *tender a*, una tensión hacia el todo que nos hace intencionalmente un microcosmos y en última instancia *un microtheos*. Ya Aristóteles había escrito que «el alma humana es en cierta manera todas las cosas» (*De Anima* III,8 [431 b21]).

De dónde venimos, adónde vamos, qué somos, son las preguntas fundamentales que se hace la humanidad desde tiempo inmemorial. Estas preguntas surgen de la intencionalidad constitutiva que empuja al hombre a indagar precisamente aquello que es desconocido[7].

* * *

Resumiendo, somos temporales, pero sabemos que somos *además*: eternos. Somos espaciales, pero sabemos que somos *además*: espirituales. Somos conscientes, pero sabemos que somos capaces de conocer siempre *más*: In-finitos. Estamos suspendidos entre el ser y la nada[8].

A menos que se reduzca la figura de Cristo al nivel de una devoción privada, la cristofanía

[7] Desde Sócrates en adelante el problema de la pregunta ha sido como un acicate para el hombre que se descubre como ser que interroga porque en cierto modo anticipa el futuro. Cf. La crítica buddhista a las preguntas últimas. Cf. también la «Upanishad de la pregunta» (*Praœna*) y la de los interrogativos (*Kena*).

[8] Cf. K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, University of California Press, Berkeley 1982, pp. 77-118, y *passim.*

tiene que enfrentarse a estas preguntas humanas fundamentales. La respuesta cristiana clásica ha consistido en elaborar la triple función de Cristo: creador, salvador, glorificador. Y si bien la triple acción ha sido atribuida respectivamente como específica al Padre, al Hijo y al Espíritu, se ha subrayado en la misma medida que no podemos fragmentar ninguna acción divina. Si Cristo no es un símbolo muerto las tres acciones se refieren a él.

No es necesario interpretar estas ideas dentro de una cosmovisión obsoleta. Nuestro propósito no es defender o criticar ninguna cosmología ni cristología, sino sólo hacer notar que una cristofanía para nuestro tiempo debe hacerse estas preguntas, y que desde el pasado se nos ofrecen puntos de enganche para no tener necesidad de romper con la tradición. De todas maneras, repetimos, la cristofanía no es ni pura exégesis ni arqueología.

Si el Cristo escatológico, por ejemplo, no nos dice nada sobre el futuro físico de la tierra, si no dice nada a propósito de eso que he llamado *ecosofía,* no nos está iluminando sobre un problema vital. Atenas puede no tener nada que ver con Jerusalén –según la famosa frase de Tertuliano–, pero Cristo tiene que ver con ambas y también con la madre tierra. En una palabra, la ecología (ciencia de la Tierra) es un problema que pertenece también a la cristofanía y bajo su luz se convierte en *ecosofía* (sabiduría de la Tierra, y no solamente sabiduría sobre la Tierra)[9].

No hay que dejar de lado la historia, ni el papel histórico de Jesús, pero la realidad de Cristo no se limita a salvar las almas, haciéndolas subir al cielo, por decirlo de alguna manera. La plena realidad de Cristo no puede partirse en tres o reducirse a una sola función. Cristo es el Unigénito y el Primogénito, el hijo de María, el hijo del Hombre, el principio y el fin, el alfa y el omega. Su realidad trasciende, por tanto, las categorías de sustancia y de individualidad así como tantos otros conceptos que han de ser revisados, como los de creación y redención.

[9] Cf. R. Panikkar, *Ecosofía - Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994.

Un comentario espiritual puede ayudar a entender dónde pone su acento esta cristofanía.

Nuestra fidelidad a Cristo y nuestro amor hacia él no nos enajenan de nuestros semejantes; incluidos los ángeles, los animales, las plantas, la tierra y, naturalmente, los hombres. Cristo no es un muro de separación, sino un símbolo de unión, amistad y amor. Jesús es ciertamente signo de contradicción, pero no porque nos separa de los otros, sino más bien porque cura nuestra hipocresía, nuestros temores, nuestro egoísmo y nos hace vulnerables como él mismo. Más que rechazar a los otros porque son paganos, no creyentes, pecadores –mientras nosotros estamos en lo justo–, Jesús nos empuja hacia los otros y nos hace ver lo negativo que también hay en nosotros. El «a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40) no es un simple estímulo moral para hacer el bien, sino más bien una afirmación ontológica de la presencia de Cristo en el otro, en todo otro, en el más pequeño de los pequeños, no para descubrir a *otro* escondido en el prójimo sino para descubrir realmente al prójimo como parte de nosotros mismos. De hecho ni los de la izquierda ni los de la derecha eran conscientes de la presencia de Jesús (Mt 25,37; 44), porque lo que cuenta es el verdadero rostro humano del prójimo.

Esto explica mi rechazo, en cuanto cristiano, a pertenecer a una simple *secta* religiosa con sólo dos mil años de antigüedad. También aquí la tradición cristiana nos apoya. La religión cristiana –como dijo san Agustín– se remonta a los primeros tiempos de la humanidad (*Retract* I,12). «*Ecclesia ab Abel*» es una antigua creencia cristiana.

Precisamente porque la religión, en el sentido de religiosidad, es la dimensión humana más profunda que *enlaza* (*religa*) al hombre con el resto de la realidad mediante sus lazos constitutivos más íntimos, esta religiosidad no puede reducirse a la pertenencia exclusiva a un grupo humano particular. Por el contrario, es la pertenencia consciente a la realidad lo que nos hace cristianos. Esto sucede precisamente a través de una ligazón muy concreta mediante la cual somos no solamente plenamente humanos sino también plenamente reales aunque en modo contingente y limitado. Es dentro de esta concreción y mediante ella como podemos realizar, en la medida de nuestros límites, la plenitud de nuestro ser como microcosmos y *microtheos*.

Este capítulo nos abre a ulteriores consideraciones que comentamos muy brevemente.

La creación es *creatio continua*, como dicen los escolásticos, no es algo que ha sucedido al principio del tiempo, frase que no tiene sentido, porque *principio* es ya algo temporal. No es una simple afirmación cosmológica sobre la que colocar el *big bang*. *Creatio* es la base de todo tiempo, de toda existencia temporal, es el fundamento sobre el cual el tiempo concreto, la temporalidad de cada instante, se apoya. El tiempo no es un absoluto *antes* de las cosas, sino un constitutivo de cada cosa.

El Cristo protológico, en ocasiones llamado impropiamente «preexistente», es el mismo Cristo histórico, y el Cristo histórico no es separable del Cristo eucarístico y resucitado. La eucaristía es la continuación de la encarnación y nos permite hablar de una *incarnatio continua*.

Análogamente, el Cristo escatológico, la última venida de Cristo, la *parousía* de Cristo, no es separable del Cristo eucarístico y resucitado. Así, *la segunda venida* escatológica no es otra encarnación o una segunda aparición de Cristo. Se nos ha advertido que no creyésemos en ninguna aparición del Mesías que venga aquí o allá. El Reino no viene en un momento específico, ni se puede decir cuándo viene (Lc 17,20-24).

Ello no sólo no niega la realidad del tiempo sino al contrario, lo pone sobre dos potentes pilares, el principio y el fin. Ni uno ni otro son temporales y por este motivo no son ni pre- ni post-temporales, sino sempiternos. Estas columnas sostienen todo momento temporal. El juicio particular y el juicio universal, para usar el lenguaje del catecismo, coinciden. No hay espera cuando se sale del tiempo.

Es en este sentido en el que la cristofanía nos ayuda a vivir conscientemente nuestra vida sempiterna, la plenitud de una vida que ha integrado el pasado, el presente, el futuro (el *trikāla* de algunas tradiciones índicas) de forma que puede ser vivida en plenitud (Jn 10,10).

4. La Encarnación, como hecho histórico, es también inculturación

Algunos teólogos han expresado el temor de que esta cristofanía haga desaparecer al Je-

sús histórico en la nube de un gnosticismo no cristiano.

Nada más lejos de la intención de estas páginas, aunque con frecuencia hayamos criticado la *historiolatría* implícita en ciertas teologías. La historia, y la historia concreta, es tan importante como para justificar este capítulo, olvidado, con frecuencia, en la expansión geográfica del cristianismo. La Encarnación, en cuanto hecho histórico en el tiempo y en el espacio, es también un suceso temporal, solamente inteligible dentro de un ámbito religioso-cultural particular, el de una determinada historia. Sin embargo la encarnación divina como tal no es un suceso histórico sino un acto divino trinitario. El Unigénito es también el Primogénito, como hemos repetido. La Encarnación es la realidad total del *Logos*. El *Logos*, «misterio escondido desde el origen de los siglos en Dios» (Ef 3,9; Col 1,26) se ha «manifestado (φανερωθέντος) en los últimos tiempos» (1 Pe 1,20), «en la plenitud de los tiempos» (Ef 1,10) en la cristofanía histórica de Jesús, el hijo de María (Rom 16,25-26).

No se debe absolutizar la historia. Es significativo constatar que, cuando se impuso el sistema heliocéntrico (conocido ya desde Aristarco de Samos en el siglo III a.C.), no sólo dejó de considerarse a la tierra como centro del universo, sino que también los ángeles, los demonios, los espíritus..., que formaban parte de aquella cosmovisión, empezaron a desaparecer, y Cristo acabó perdiendo aquella función cósmica (que sin embargo quedaba patente en las escrituras canónicas) de centro del universo entero (Ef 1,21; Col 2,10; etc.). El hombre se consideró entonces a sí mismo al margen de la realidad y se consolaba con el poder de su mente. Aunque la salvación del hombre tenga

lugar en la historia, no es un hecho histórico. La *historia de la salvación (Heilsgeschichte)* no es ni la salvación de la historia ni la salvación histórica del hombre, sino la secuencia histórica de los eventos a lo largo de los cuales tiene lugar la salvación, no la salvación misma, que no es un hecho histórico.

Una *sociología del conocimiento* explicaría la tensión interna en la historia del cristianismo que se ha explicitado sólo con la caída del colonialismo, a pesar de que que la ideología colonialista se haya refugiado en la pretensión de universalidad y neutralidad cultural de la ciencia moderna. La esencia del colonialismo consiste, de hecho, en la convicción de que una sola cultura sea suficiente para abarcar y comprender todo el espectro de la experiencia humana. El cristianismo se había aliado con esta mentalidad, o quizás había contribuido a su consolidación. Una vez que no se cree, al menos teóricamente, que una sola cultura sea el destino ideal de la humanidad, no puede defenderse la pretensión de universalidad del cristianismo sin emanciparse de la cultura con la que estuvo en simbiosis durante más de quince siglos.

Se habla entonces de inculturación del cristianismo, es decir, de su derecho a injertarse en las diferentes culturas del mundo, porque se le considera un hecho *supra-cultural*. Pero es justo aquí donde aparece la tensión interna. Si el cristianismo es esencialmente histórico, y vinculado a una veta histórica concreta de la humanidad, no puede pretender que los hijos de Jacob o los nietos de Sem representen la totalidad de la historia humana. Al lado de los hijos de Abraham existen otros hombres hermanos. Nos encontramos aquí con una contradicción: no se puede decir que el cristianismo es, simul-

táneamente, histórico y no histórico; no se puede pretender que el cristianismo sea un don para todos los hombres y, al mismo tiempo, esté esencialmente vinculado a una historia determinada, a no ser que se considere esta historia como universal, eliminando a los hijos de Cam, Ismael, Esaú..., para mantenernos dentro del mundo bíblico.

La mentalidad *evolucionista* de la cosmología moderna hace plausible la creencia de que toda la humanidad camine hacia un punto único en la historia, aunque se llame punto *omega*. Entonces las otras culturas se encuentran en *vías de desarrollo*, y naturalmente los cristianos y los científicos están en el camino justo. Ésta es la historiología que no aceptamos.

El judaísmo se considera religión histórica y pueblo de Dios, pero jamás tuvo la pretensión de ser universal. El cristianismo, en cambio, en los últimos siglos ha pretendido ser una religión histórica y, al mismo tiempo, universal.

* * *

La Encarnación, aun no siendo histórica, es también un evento acaecido en la historia y como tal ha cambiado radicalmente el sentido de cómo los cristianos perciben la historia. Pero de ahí a afirmar que los cristianos son el nuevo pueblo de Israel, aparte de la bien fundada crítica del judaísmo, hay un abismo. Sabida es la crisis producida en la conciencia religiosa hebrea tras las atrocidades del nazismo. ¿Cómo pudo ser conducido al exterminio el *pueblo de Dios*? Y resulta sorprendente que la conciencia cristiana no haya sufrido la misma crisis cuando 45 millones de esclavos africanos fueron sacrificados en favor del beneficio económico de los pueblos cristianos. El Dios de la Biblia (hebrea) es el Dios de la historia. El Cristo de los cristianos es, más bien, víctima de la historia.

La Encarnación, en cuanto acaecida en la historia, es sin duda un suceso temporalmente irrecuperable –en un tiempo lineal–. Podemos solamente recordarlo, conmemorarlo.

La cristofanía no es sólo una cristología que intenta interpretar los hechos históricos de Jesús de Nazaret. Pretende, ante todo, acoger críticamente «el misterio aparecido, manifestado, revelado ahora (φανερωθέντος δὲ νῦν)» (Rom 16,26) con todos los medios de conocimiento de los que pueda disponer el hombre. Este misterio estaba ya desde el principio «en el seno del Padre» (Jn 1,18) y por tanto no es ni histórico ni temporal, como no fue una afirmación temporal de Jesús el decir que él era «antes de Abraham» (Jn 8,58).

Se vislumbra aquí con claridad una doble dimensión del cristianismo, que una visión dualista de la realidad hace difícil mantener en armonía, a pesar de ser la no-dualidad la quintaesencia del misterio de Cristo «*totus Deus et totus homo*» según la expresión clásica.

Una consecuencia inevitable de esta visión *panhistórica* del cristianismo sería que la eucaristía no puede ser la presencia real y verdadera del Cristo, sino sólo una *anamnêsis* (*recuerdo*) de un hecho del pasado. En otras palabras, sin una visión mística se desvanece la realidad eucarística.

La Encarnación como evento histórico no puede ser considerada un hecho humano universal, a menos que se reduzca el hombre a un simple ser histórico y la historia a la de un exclusivo grupo humano que tendría como misión fagocitar a todos los otros grupos, aun con el pretexto-justificación de salvarlos. Acti-

tud congruente con una cierta doctrina que defiende que fuera de este grupo no hay salvación. Así todo es coherente. Pero de esta manera se socava el mismo sentido de la Encarnación, que es la divinización de toda la carne, sea como restitución al estado original sea como complemento final de toda la creación. La concepción exclusivamente histórica de la Encarnación ha tomado cuerpo, sin duda, en la idea monárquica imperial, que ha sido la ideología dominante en toda la historia euroasiática al menos durante los últimos seis milenios.

La inteligibilidad de la Encarnación en cuanto suceso histórico depende de una serie concreta de premisas culturales propias de la visión del mundo abrahámico. Precisamente por este motivo es necesario reconsiderar el presunto derecho a la inculturación de cierta teología contemporánea de las misiones, como si la Encarnación fuese un hecho que, por estar por encima de la cultura, tuviese el derecho de inculturizarse en toda civilización. La idea misma de Encarnación representa una revolución cultural. Por ejemplo, la reacción del fundamentalismo hindú, respecto a la adopción de hábitos hindúes por parte de los misioneros cristianos, a pesar de que pueda parecer incorrecta a algunos, no carece de explicación: no se puede llevar una indumentaria y usar formas rituales que no nos pertenecen. Jesús no es un *sannyâsin*, ni el ángel Gabriel un *deva*. Si los sucesos históricos que dieron origen al cristianismo pretenden tener también relevancia para otras culturas, tendrán que demostrar su validez transhistórica. De lo contrario serán interpretados como otra invasión colonial más o menos pacífica. Con un cierto tipo de cristología se hace difícil refutar esta objeción.

No se está defendiendo aquí un solipsismo cultural o intelectual o una visión de la humanidad compartimentada. La ósmosis y la simbiosis son dos hechos humanos y culturales y no solamente fenómenos físicos o biológicos. Estamos señalando problemas que una cristofanía contemporánea no puede permitirse no afrontar. Habría que hablar más bien de interculturización y fecundación recíproca[10].

He aquí un ejemplo de las implicaciones histórico-sociológicas de la encarnación justo en aquellos ambientes que se creen más lejanos del cristianismo. En ciertos círculos académicos norteamericanos se ha vuelto a introducir (con repercusiones en otras partes) el colonialismo cristiano más burdo, ¡con la sana intención de superarlo! Se ha sugerido el sustituir la terminología del calendario occidental de origen cristiano con dos siglas aparentemente neutras y universales. Es comprensible que algunos puedan protestar contra la sigla A.D. (*Anno Domini*), pero eliminando la sigla *B.C.* (*Before Christ*, Antes de Cristo) y sustituyéndola por *B.C.E.* (*Before Common Era*, Antes de la Era Común) los estudiosos traicionan la profundidad del impacto cultural del suceso histórico-cristiano. Después de todo Jesús no nació en el año 1. Se escoge un suceso singular pero sin ningún juicio de valor. Llamar a nuestro tiempo *Era Común* a pesar de que para los hebreos, los chinos, los tamiles, los musulmanes y tantos otros no sea una era común es el *acmé* del colonialismo (¿o quizás C.E. quiere decir irónicamente 'era cristiana'?).

[10] Cf. R. Panikkar, 'Indic Christian Theology of Religious Pluralism from the Perspective of Inculturation', en Pathil, *Religious Pluralism. An Indian Christian Pespective*, ISPCK, Delhi 1991.

El cristianismo es también una construcción cultural, ligada inseparablemente a la historia y a la cultura occidentales. Ninguna cristología es universal, y un aspecto de la cristofanía es el ser conscientes de ello al enfrentarse al problema de la identidad de Cristo.

Nos encontramos frente a dos opciones: o esta cultura, la cultura para la cual la Encarnación histórico-cristiana tiene sentido, debe convertirse en una cultura universal (con otras tantas subculturas reducidas, por decirlo de alguna manera, a folclore), o la misma cristofanía es pluralista, es decir, no puede haber un concepto unívoco de cristofanía. Esto quiere decir que la cristofanía no pertenece solamente al orden del *logos*, aunque no se puedan ignorar las exigencias del *logos*. Significa solamente que el logomonismo es un reduccionismo filosófico y una herejía. Una vez más la Trinidad nos ofrece la clave. El Espíritu aunque inseparable del *Logos*, no es el *Logos*. En la Trinidad, igualdad y diferencia significan que no hay nada superior y externo que permita decir en qué cosa *las personas* son iguales o distintas. La Trinidad es pura interrelación.

Busquemos una aclaración ulterior. El cristianismo es una religión histórica. Si abolimos la historia, destruimos el cristianismo. Pero Cristo, el Cristo en el que el cristianismo histórico confiesa creer, es más (no menos) que una realidad histórica, en el sentido en el que la cultura semítica ha entendido la historia. El hecho de que en la India hindú, por ejemplo, la experiencia del Cristo cristiano sea percibida más en el sacrificio de la eucaristía que en la narración del nacimiento en Belén, es una muestra de esta problemática.

Una cristofanía pluralista no significa que exista una pluralidad de cristologías posibles.

Esto es más bien una constatación de hecho. Pero pluralismo no es sinónimo de pluralidad. Una cristofanía pluralista desafía la *reductio ad unum*, exigencia del *logos* intelectual porque la cristofanía no es reducible a *logos*. Incluye también el *pneuma*, el Espíritu. Ambos son inseparables pero irreducibles. En otras palabras, la cristofanía no se limita a la identificación de Cristo sino que se propone alcanzar su identidad. Esto requiere la visión mística, el tercer ojo de las más diversas tradiciones.

Nos encontramos aquí con un corolario extremadamente importante. Una cristofanía realista no puede evitar los problemas políticos.

A partir no solamente de Constantino, pero ya desde la época de Poncio Pilatos, tal problemática es inherente a la comprensión de Cristo. Cristo no es una figura políticamente neutral. Nos desafía a tomar decisiones, es decir, a escoger una parte. Pero nos recuerda que una parte es sólo una parte. Después de veinte siglos de historia durante los que hemos visto las mismas afirmaciones de Jesús usadas para defender las ideas más opuestas, desde las cruzadas y las guerras *justas* al pacifismo total, nuestra cristofanía tendría que ser más cauta y madura. Para empezar debería entender que los factores culturales, con todos sus límites y ambivalencias, son intrínsecos a toda cristofanía puesto que pertenecen al hecho mismo de la Encarnación. Tertuliano, Agustín, Lutero, Comenio, Münzer, aunque sólo sea por citar algunos nombres, eran todos cristianos e invocaban las palabras de Jesús para justificar sus distintas posiciones. Es indudable la aguda inteligencia y la buena voluntad de los grandes genios teológicos del pasado; sin embargo la figura de Jesucristo parece inducirlos a afirma-

ciones contradictorias en la medida que ellos tenían experiencias diferentes. La cristofanía es pluralista: Cristo ha aparecido como rey, soldado, caballero, humilde, pacifista, amigo de los pobres, rebelde, loco...

La primera lección que debemos aprender es la insuficiencia de la simple exégesis. Se sabe que también el demonio puede citar las Sagradas Escrituras a su favor. Esto es algo más que una simple precaución hermenéutica. Es una intuición teológica: la letra mata. El cristianismo, como la religión védica, no es una religión de la escritura sino de la palabra. «La fe [viene] de la audición - [*śruti*]» (Rom 10,18), a pesar de que una exégesis estricta nos diga que el sentido originario era otro.

Nuestra interpretación da un paso adelante. No asevera simplemente que las epifanías de Cristo tienen muchos aspectos y que están condicionadas psicológica e históricamente. Nos dice que la Encarnación misma en cuanto suceso histórico ha tenido lugar dentro de un ámbito cultural concreto. El efecto es doble. La Encarnación es ya una inculturación y por ello sólo puede ser recibida en el interior de una determinada cultura. Simultáneamente la cultura que la recibe es transformada profundamente por ella. El suceso de Belén que se injerta en la cultura semítica la transforma radicalmente.

La consecuencia es evidente: no existe una cristofanía absoluta. La cristofanía no es el corolario lógico de una teología puramente deductiva. No existe una cristología *químicamente pura* de la que puedan deducirse ideas cristianas y una praxis cristiana. Ninguna vida cristiana, ninguna teología cristiana y, en nuestro caso, ninguna cristofanía es la conclusión de un silogismo. Jesucristo mismo ha dicho

que sería signo de contradicción *(sêmeion antilegomenon,* Lc 2,34).

Esto no quiere decir sin embargo que no podamos invocar a Cristo en nuestro apoyo o que debamos renunciar a una cristofanía convincente para nuestros tiempos, por ejemplo una cristofanía a favor de los oprimidos. Quiere decir únicamente que no podemos absolutizar nuestras interpretaciones y entronizar una cristología particular con pretensiones universales. Sería reducir el misterio de Cristo a nuestras categorías. El Hijo del hombre tiene muchos nombres porque ningún nombre agota lo nombrado. Debemos distinguir la *cristianía* (experiencial) de la *cristiandad* (cultural) y del *cristianismo* (doctrinal) [11]. Los problemas permanecen abiertos.

Esta apertura no es una simple concesión a un pluralismo teórico. Implica también un no cerrar de forma determinista la aventura humana. La iglesia cristiana, entendida en su interpretación más profunda y tradicional, bajo la inspiración del Espíritu *(sit venia verborum)* puede decidir permanecer «pequeño rebaño» (Lc 12,32) distinto del resto o ser «sal de la tierra» (Mt 5,13, etc.) que da sabor a todo. La aventura de la *creación* está también en nuestras manos (Qo 3,11, en la Vulgata y en la interpretación latina). El hombre no es una marioneta en las manos de Dios, del Destino o de la Providencia. La libertad divina no está obligada ni por la física ni por la metafísica. Y el hombre es libre en cuanto co-artífice de su propio destino que es inseparable del universo. En eso consiste su dignidad. El *futuro* depende también de nosotros (1 Cor 3,9; 1 Tes 3,2). Je-

[11] Cf. R. Panikkar, *La nueva inocencia,* Verbo Divino, Estella 1993.

sús mismo confesó que no conocía todos los secretos del *Reino* (Mc 13,32).

* * *

Resumiendo: Jesús en el diálogo interreligioso debe ser Jesús en el diálogo *intrarreligioso*. O dicho aún más profundamente: debe ser Jesús mismo quien dialogue, Jesús quien hable por la boca de los interlocutores, aunque en distintos grados de conciencia. El diálogo intrarreligioso es esencialmente religioso y no una lid dialéctica en una arena bélica. *Et erit unus Christus amans seipsum*, escribió Agustín hablando del paraíso. Jesús en el diálogo intrarreligioso es la continuación creadora de otros tantos actos del diálogo de Jesús con la samaritana, la sirio-fenicia,... con los fariseos, publicanos y también con nosotros. La responsabilidad es nuestra.

Bibliografía

Juan-José Tamayo-Acosta

1. Intoducciones y estudios sobre el Nuevo Testamento

R. Aguirre-A. Rodríguez Carmona (eds.), *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella ³1998.

— *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Verbo Divino, Estella 1998.

R.-E Brown, J.-A. Fitzmyer, R.-E Murphy (eds.), *Comentario bíblico 'San Jerónimo'*, Cristiandad, Madrid 1971-1972.

H. Köster, *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión en la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1988.

J. Peláez-A. Piñero, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, El Almendro - Fundación Épsilon, Córdoba 1995.

Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca 1991.

A. Wihenhauser y J. Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1978.

2. Teologías del Nuevo Testamento

R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981.

J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998.

J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1974.

M. Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, FAX, Madrid ²1966, ed. revisada.

3. Cristología neotestamentaria

R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudio del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994.

R.-E. Brown, *A Introduction to New Testament Christology*, Paulist, Nueva York 1994.

R. Bultmann, *Jesucristo y la mitología*, Ariel, Barcelona 1970.

R.-H. Fuller, *Fundamentos de cristología neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid 1979.

4. Cristologías

J. Dupuis, *Introducción a la cristología*, Verbo Divino, Estella 1994.

Ch. Duquoc, *Cristología*, 2 vols., Sígueme, vol. I: Salamanca 1968; vol. II: Salamanca 1972.

J. Espeja, *Hemos visto su gloria. Introducción a la cristología*, San Esteban, Salamanca 1994.

Ch. Duquoc - E. Käsemann - L. Boff - W. Kasper - W. Pannenberg, *Jesús en la historia y en la fe*, Sígueme, Salamanca 1977.

R. Fabris, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1985.

B. Forte, *Jesús de Nazaret. Historia de Dios, Dios de la historia*, Paulinas, Madrid 1983.

O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Editorial Católica, Madrid ³1993, con nuevo prólogo: 'La cristología en los últimos veinte años –1973/1993–'.

O. González de Cardedal (ed.), *Jesucristo hoy*, Complutense, Madrid 1990.

J.-I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander ⁶1984.

— *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca 1979.

A. Grillmeier, 'La imagen de Cristo en la teología actual', en J. Feiner - J. Trütsch - F. Böckle, *Panorama de la teología actual*, Guadarrama, Madrid 1961.

J.-R. Guerrero, *El otro Jesús*, Sígueme, Salamanca 1976.

P. Hünermann, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997.

W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1976.

H. Küng, *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996.

J. Moingt, *El hombre que venía de Dios*, 2 vols., Desclée de Brouwer, Bilbao 1995.

J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1993.

— *Cristo para nosotros, hoy*, Trotta, Madrid 1997.

W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.

X. Pikaza, *Este es el hombre. Manual de Cristología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.

K. Rahner y W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975.

E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.

— *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid 1982.

— *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Cristiandad, Madrid 1983.

B. Sesboüé, *Jesucristo, el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, I, Secretariado Tinitario, Salamanca 1990; II, Secretariado Trinitario 1993.

A. Torres Queiruga, *Repensar la cristología*, Verbo Divino, Estella 1996.

Varios, *Mysterium Salutis* III, vols. 1 y 2: *Cristo*, Cristiandad, Madrid 1971.

5. El Jesús histórico

R. Aguirre, 'Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann', en *Estudios Bíblicos*, 54 (1996), pp. 433-463.

H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975.

G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca ⁴1990.

J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico*, Editorial Católica, Madrid 1971.

J.-D. Crossan, *Jesús: Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994.

— *Jesús: Biografía revolucionaria*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona 1996.

J. Delorme, *De los evangelios a Jesús*, Mensajero, Bilbao 1973.

J.-R. Geiselmann, *Jesús el Cristo*. 1. *La cuestión del Jesús histórico*, Alfil, Alcoy 1971.

J. Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993.

M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca 1973.

B. Holmberg, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1995.

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

— 'El problema del Jesús histórico', en *Abba*, Sígueme, Salamanca ⁴1993, pp. 199-214.

E. Käsemann, 'El problema del Jesús histórico', en *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, pp. 159-189.

H.-C. Kee, *¿Qué podemos saber del Jesús histórico?*, El Almendro, Córdoba 1992.

F. Lambiasi, *El «Jesús de la historia» Vías de acceso*, Sal Terrae, Santander 1985.

R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Sígueme, Salamanca 1982.

L. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 vols., Cristiandad, Madrid 1973.

X. Léon Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Estela, Barcelona 1966.

B.-J. Malina y R. L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996.

B.-J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995.

J.-P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. I. *Las raíces del problema y de la persona*, Verbo Divino, Estella 1998; II. *Juan y Jesús. El reino de Dios*; Verbo Divino, Estella 1999; III. *Los milagros* (en preparación).

Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982.

A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, El Almendro, Córdoba 1991.

— *Fuentes del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1993.

G. Puente Ojea, *El evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*, Siglo XXI, Madrid 1992.

H.-S. Reimarus, *The Goal of Jesus and His Disciples* (traducción inglesa), Brill, Leiden 1970.

J.-M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, SCM Press, Londres 1959.

E.-P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, Londres 1993.

A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Iesu Forschung*, 1ª ed: 1906; Siebenstern, Hamburgo 1966; la primera parte de la obra ha aparecido en castellano: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990.

J.-L. Sicre, *El cuadrante*. I. *La apuesta*; II. *El mundo de Jesús*; III. *El encuentro*, Verbo Divino, Estella 1996-1998.

P. Stuhlmacher, *Jesús de Nazaret, Cristo de la fe*, Sígueme, Salamanca 1996.

G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979.

— *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.

— *La sombra del Galileo. Las investigaciones históricas sobre Jesús traducidas a un relato*, Sígueme, Salamanca 1988.

— *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1996.

— *Der historische Jesus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1996.

W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona 1985.

E. Trocmé, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Herder, Barcelona 1974.

6. La práctica de Jesús

F. Alt, *Jesús, el primer hombre libre*, El Almendro, Córdoba 1993.

C. Bravo, *Jesús, hombre en conflicto*, Sal Terrae, Santander 1986.

J.-M. Castillo, *El seguimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1986.

J.-M. Castillo - J.-A. Estrada, *El proyecto de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1985.

Ch. Duquoc, *Jesús, hombre libre*, Sígueme, Salamanca [4]1978.

H. Echegaray, *La práctica de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1982.

M. Fraijó, *Jesús y los marginados*, Cristiandad, Madrid 1985.

E. Käsemann, *La llamada de la libertad*, Sígueme, Salamanca 1974.

X. Pikaza, *Evangelio de Jesús y praxis marxista*, Marova, Madrid 1977.

Varios, *Los marxistas y la causa de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1976.

7. Divinidad-humanidad, plenitud de Jesús

Además de los tratados de cristología citados, cf.:

K. Adam, *Cristo, nuestro hermano*, Herder, Barcelona 1954.

— *Jesucristo*, Herder, Barcelona 1957.

— *El Cristo de nuestra fe*, Herder, Barcelona 1966.

J.-R. García-Murga, *La confesión de fe en la divinidad*, Fundación Santa María, Madrid 1982.

R. Guardini, *El Señor*, Rialp, Barcelona [6]1965.

M. Hengel, *El hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Sígueme, Salamanca 1978.

J. Mateos - F. Camacho, *El horizonte humano. El proyecto de Jesús*, El Almendro, Córdoba 1998.

— *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana*, El Almendro, Córdoba 1995.

K. Rahner, *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1979.

N. Scholl, *Jesús ¿sólo un hombre?*, Sígueme, Salamanca 1973.

P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972.

— *El Espíritu, la Palabra y el Hijo*, Sígueme, Salamanca 1998.

J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999.

A. Torres Queiruga, *Confesar a Jesús como el Cristo*, Cuadernos FyS, Madrid 1995.

Varios, '¿Jesús, hijo de Dios?, en *Concilium*, 173 (1982).

8. Mesianismo de Jesús

Ch. Duquoc, *Cristología*. II. *El mesías*, Sígueme, Salamanca 1972.

— *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*, Cristiandad, Madrid 1985.

J. Moltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, Sígueme, Salamanca 1993.

X. Pikaza, *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990.

9. Milagros de Jesús

J.-I. González Faus, *Clamor del reino*, Sígueme, Salamanca 1982.

H.-C. Kee, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992.

X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979.

R. Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Sígueme, Salamanca 1990.

F. Mussner, *Los milagros de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1970.

X. Pikaza, *La figura de Jesús. Profeta, taumaturgo, rabino, mesías*, Verbo Divino, Estella 1992.

A. Piñero (ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba, de próxima aparición.

J. Peláez, *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Morfología e interpretación*, Institución San Jerónimo, Valencia 1984.

M. Smith, *Jesús, el mago*, Martínez Roca, Barcelona 1978.

10. Proceso y muerte de Jesús

Duquoc - Rahner - Moltmann - Kasper - Küng, *Teología de la cruz*, Sígueme, Salamanca 1979.

M. Gourgues, *Jesús ante su pasión y su muerte*, Verbo Divino, Estella 1990.

X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982.

I. Ellacuría, 'Por qué muere Jesús y por qué le matan', en *Ignacio Ellacuría. Testigo mártir por la liberación del pueblo*, Nueva Utopía, Madrid 1990, pp. 25-38.

S. Legasse, *El proceso de Jesús* I. *La historia*, II. *La pasión en los cuatro evangelios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995-1996.

J. Moltmann *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975.

— *Jesucristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid 1997.

H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982.

P. Stuhlmacher, '¿Por qué tuvo que morir Jesús?', en *Jesús de Nazaret, Cristo de la fe*, Sígueme, Salamanca 1996, pp. 55-73.

J.-J. Tamayo-Acosta, *Por eso lo mataron*, Trotta, Madrid 1998.

P. Winter, *El proceso a Jesús*, Muchnik, Barcelona 1983.

11. Resurrección

F.-X. Durwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona 1962.

M. Fraijó - X. Alegre - A. Tornos, *La fe cristiana en la resurrección*, Cuadernos Fe y Secularidad, Sal Terrae, Santander 1998.

H. Kessler, *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático*, Sígueme, Salamanca 1989.

X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973.

E. Malvido, *Jesús, el Cristo resucitado*, San Pío X, Madrid 1989.

— *Jesús resucitado o la perspectiva de la teología cristiana*, San Pío X, Madrid 1993.

W. Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1974.

— *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Sígueme, Salamanca 1979.

F. Mussner, *Los milagros de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1970.

G. O' Collins, *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático*, Herder, Barcelona 1988.

E. Schlier, *De la resurrección de Jesucristo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970.

U. Wilckens, *La resurrección de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1981.

12. El mensaje de Jesús

J. Blank, *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Cristiandad, Madrid 1973.

J.-A. Pagola, *Jesús de Nazaret. El hombre y su mensaje*, Idatz, San Sebastián 1983.

A. Salas, *Jesús, Evangelio vivo*, PPC - La Casa de la Biblia, Madrid 1973.

R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid ^{3}1970.

Cl. Tresmontant, *La doctrina de Yeshúa de Nazaret*, Herder, Barcelona 1973.

13. Desde la perspectiva de la Teología de la Liberación

L. Boff, *Jesucristo, el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Indo-American Press Service, Bogotá 1977.

— *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981.

G. Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1993.

J. Lois, *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*, HOAC, Madrid 1995.

J. Ramos Regidor, *Jesús y el despertar de los oprimidos*, Sígueme, Salamanca 1984.

J.-L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vols., Cristiandad, Madrid 1982.

— *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander 1991.

J. Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico,* CRT, México ²1977, ed. corregida y aumentada.

— *Jesús en América Latina*, Sal Terrae, Santander 1982.

— *Jesucristo liberador*. Lectura histórico-teológica, Trotta, Madrid 1991.

— *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999.

J.-J. Tamayo-Acosta, *Imágenes de Jesús*, Trotta, Madrid 1996.

— *Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1998.

14. Desde la perspectiva de la teología feminista

M.-P. Aquino, *Nuestro clamor por la vida*, DEI, San José de Costa Rica 1992.

J.-M. Aubert, *La mujer. Antifeminismo y cristianismo*, Herder, Barcelona 1976.

M. C. Bingemer, 'Mujer y Cristología', en M-P. Aquino (ed.), *Apuntes para una teología desde la mujer*, Biblia y Fe, Madrid 1988, pp. 80-93.

R.-N. Brock, *Journey by Heart: A Christology of Erotic Power*, Crossroad, Nueva York 1988.

E. Cady Stanton, *La biblia de la mujer*, original: 1895-1898; vers. castellana: Cátedra, Barcelona 1997.

A.-E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, Harper & Row, San Francisco 1988.

M.-R. D' Angelo, 'Abba and 'Father': Imperial Theology and the Traditions about Jesus', en *Journal of Biblical Literature*, 111/4, pp. 611-630.

M. Daly, *Beyond God the Father*, Beacon, Boston 1973.

— *Gyn/Ecology*, Beacon, Boston 1984.

K.-B. Douglas, *The Black Christ*, Orbis Books, Nueva York 1994.

D.-J. Dyke, *Crucified Woman*, Unitet Church Press, Toronto 1991.

V. Fabella - M.-A. Oduyoye (ed.), *With Passion and Compassion. Third World Women doing Theology*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1988.

I. Gebara, *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid 1994.

J. Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus. Feminist Christology and Womanist Response*, Scholars Press, Atlanta 1989.

C. Heyward, *Speaking of Christ: A Lesbian Feminist Voice*, Pilgrimm Press, Nueva York 1989.

E. Johnson, *Jesus, The Wisdom of God*: Ephemerides Theologicae Lovanienses 61 (1986).

— *Considerer Jesus: Waves of Renewal in Christology*, Crossroad, Nueva York 1990.

— 'La masculinidad de Cristo', en *Concilium*, 238 (1991), pp. 489-499.

— *She Wo Is: The Mistery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, Nueva York 1992.

E. Moltmann-Wendel, *The Women around Jesus*, Crossroad, N. York 1982.

E. Moltmann-Wendel y J. Moltmann, *Hablar de Dios como mujer y como hombre*, PPC, Madrid 1994 (buena parte de las colaboraciones de esta obra se centran en la persona de Jesús).

R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon, Boston 1983, nueva edición con nueva introducción: 1993.

— 'Liberar a la cristología del patriarcado', en A. Loades (ed.), *Teología feminista*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, pp. 193-207.

N. Richtie, 'Mujer y cristología', en Varias, *El rostro femenino de la teología*, DEI, San José de Costa Rica 1986, pp. 119-133.

L. Russel y J. Shannon Clarkson (ed.), *Dictionary of Feminist Theologies*,, Westminster John Knox Press, Louisville 1996, especialmente las entradas 'Christ Jesus', pp. 38-39; 'Christa', pp. 39-40; 'Christology', pp. 40-43.

E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.

— *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996.

— *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, Continuum, Nueva York 1994; próxima publicación en castellano: Trotta, Madrid.

L. Swidler, 'Jesus was a Feminist?', en *Catholic World* (1971), pp. 177-183.

A.-M. Tepedino, *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid 1994.

A. M. Tepedino - M. P. Aquino (ed.), *Entre la indignación y la esperanza: Teología feminista en América Latina*, Indo-American Press, Bogotá 1998.

L. Tomassone, 'Le donne si interrogano sulla cristologia', en Varias, *Le donne dicono Dio*, Paoline, Milán 1995.

15. Jesús y el judaísmo

Una buena guía para seguir las diferentes tendencias en el acceso a Jesús desde la perspectiva judía es D. Barthélemy, 'La problématique de la messianité de Jésus, a la lumière de quelques études juives récentes', *Revue Thomiste*, 93 (1993), pp. 263-288. Además:

S. Ben Chorim, *Bruder Jesu. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, Múnich 1968.

S.-G. Brandon, *Jésus et les Zélotes*, Flammarion, París 1973.

O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1973.

J.-H. Charlesworth, *Jesus and Judaism*, Fortress, Filadelfia 1988.

D. Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid 1975.

– *El cristianismo, una religión judía*, Riopiedras, Barcelona 1995.

H. Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985.

M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Mohr, Tubinga ²1973.

J. Klausner, *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Paidós, Buenos Aires 1971; el original hebreo es de 1922.

H. Küng, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid 1993.

P. Lapide, *Der Rabbi von Nazaret*, Tréveris 1974.

P. Lapide - U. Luz, *Der Jude Jesus. Thesen eines Juden-Antworten eines Christen*, Zurich 1979.

J.-K. Riches, *Jesus and Transformation of Judaism*, Londres 1980.

— *El mundo de Jesús. El judaísmo del siglo I, en crisis*, El Almendro, Córdoba 1996.

— 'El judío Jesús: su inetracción con el judaísmo de sus días', en *Concilium*, 269 (1997), pp. 75-85.

J. E.-P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM Press, Londres 1985.

H.-J- Schultz (ed.), *Jesús y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1968.

R. Trevijano Etcheverría, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Universidad Pontificia, Salamanca 1996.

G. Vermes, *Jesús, el judío*, Muchnik editores, Barcelona 1977.

— *Jesus and the World of Judaism*, SCM, Londres 1983.

— *La religión de Jesús el judío*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1996.

Varios, 'Cristianos y judíos', en *Concilium*, 98 (1974).

16. Jesús en el diálogo interreligioso

R. Caspar, *Para una visión cristiana del islam*, Sal Terrae, Santander 1994.

C. Cunne, *Buda y Jesús. Diálogos*, Paulinas, Madrid 1978.

J. Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991.

M. de Epalza, *Jésus otage. Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne (VI-XVII s.)*, Cerf, París 1987, de próxima aparición en castellano.

M. Hellwig, *Jesus the Compassion of God*, Michael Glazier, Wilmington 1983.

J. Hick-P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1988.

J. Imbach, *¿De quién es Jesús? Su significación para judíos, cristianos y musulmanes*, Herder, Barcelona 1991.

P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1985.

— 'La teología de las religiones en el pensamiento católico', *Concilium*, 203 (1986), pp. 123-134.

H. Küng, *El cristianismo y las grandes religiones*, Cristiandad, Madrid 1987.

K.-J. Kuschel, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996.

R. Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Marova, Barcelona 1971.

J. Pawlikowski, *Christ in the Light of the Christian Jewish Dialogue*, Nueva York 1982.

A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Orbis, Maryknoll 1986.

— *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Orbis Books, Maryknoll 1988.

— 'Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas de Asia', en *Concilium*, 173 (1982), pp. 391-399.

— *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991.

S.-J. Samartha, *La respuesta hindú a Cristo* (de próxima aparición en Trotta).

J. Sobrino, *Religiones orientales y liberación*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1989.

Varios, 'Budismo y cristianismo', en *Concilium*, 136 (1978).

Varios, 'El cristianismo y las grandes religiones', en *Concilium*, 203 (1986).

Varios, '¿Cristo en Asia?', en *Concilium*, 246 (1993).

Varios, 'El cristianismo y las culturas: Un mutuo enriquecimiento', en *Concilium*, 251 (1994).

Varios, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*, Sal Terrae, Santander 1995.

Varios, *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre*, Sal Terrae, Santander 1997.

17. Desde el punto de vista filosófico

Hegel, *Historia de Jesús*, Taurus, Madrid 1975.

H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Herder, Barcelona 1974.

F. Nieztsche, *El anticristo*, Alianza, Madrid 1974.

E. Renan, *Vida de Jesús*, Edaf, Madrid 1985.

X. Tilliete, *El Cristo de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994.

18. Desde la perspectiva cultural

R. de Andrés, *Jesús siempre y más. 1.000 opiniones sobre Jesús*, EDIBESA, Madrid 1997.

R. Niebuhr, *Cristo y la cultura*, Península, Barcelona 1968.

J. Pelikan, *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura*, Herder, Barcelona 1989.

E. Schillebeeckx, *Jesús en nuestra cultura*, Sígueme, Salamanca 1987.

19. Jesús en el diálogo entre cristianismo y ateísmo

E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid 1983.

F. Engels, 'Sobre la historia del cristianismo primitivo', en K. Marx - F. Engels, *sobre la religión*, Sígueme, Salamanca 1974, pp. 404-426.

R. Garaudy, *Del anatema al diálogo*, con colaboraciones de K. Rahner y J.-B. Metz, Ariel, Barcelona 1968.

— *Cristo. Que de novo à nossa existência?*, Telos Editora, Oporto 1974.

K. Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1974.

L. Lombardo Radice, R. Garaudy, L. Kolakowski, *Los marxistas y la causa de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1976.

M. Machovec, *Jesús para ateos*, Sígueme, Salamanca 1974.

K. Marx - F. Engels, *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca 1974.

20. Jesús y los descubrimientos del Qumrán y Nag Hammadi

J. O'Callaghan, *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrán*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1973.

— *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1995.

F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid ²1993.

F. García Martínez - J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid ²1997.

A. González Lamadrid, *Beduinos, monjes y tesoros*, Cehiba, Madrid 1962.

— *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de 25 años de hallazgos y estudio*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1971.

A. Piñero y D. Fernández-Galiano (ed.), *Los documentos del Mar Muerto. Balance de ha-*

llazgos y cuarenta años de estudios, El Almendro, Córdoba 1994.

A. Piñero (coord.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I. *Tratados filosóficos y cosmológicos* (traducción, introducción y notas de A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, F. Bermejo y A. Quevedo), Trotta, Madrid 1997; II. *Evangelios, escritos apostólicos y textos conexos*, Trotta, Madrid, de próxima aparición.

H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996.

J. Trebolle (coord.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1999.

Varios, 'Los manuscritos de Qumrán', en *Reseña Bíblica*, 19 (1998).

G. Vermes, *Los manuscritos del Mar Muerto*, Muchnik, Barcelona [4]1987.

C. Vidal Manzanares, *Los esenios y los Rollos del Mar Muerto*, Martínez Roca, Barcelona 1993.

21. Jesús de Nazaret en la literatura apócrifa

M. Alcalá, El evangelio copto de Tomás. Palabras ocultas de Jesús, Sígueme, Salamanca 1989.

— *El evangelio copto de Felipe*, El Almendro, Córdoba 1992.

B. Bagatti y F. García Martínez, *La vida de Jesús en los apócrifos del Nuevo Testamento*, Franciscan Printing, Jerusalén 1978.

J.-D. Crossan, *Four Other Gospels. Shadows on the Contours of Canon*, Winston, Minneapolis 1985.

J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1976.

H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM – Trinity, Londres - Filadelfia 1990.

A. Piñero, *Los apócrifos del Nuevo Testamento*, Madrid 1989.

— *El otro Jesús. Vida de Jesús según los Evangelios apócrifos*, El Almendro, Córdoba 1993.

— 'Los evangelios apócrifos, en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1993.

A. de Santos Otero, *Evangelios apócrifos*, Editorial Católica [7]1991.

D. Zohar, *La enseñanza de Jesucristo a sus discípulos. Apócrifo, mágico y cabalístico*, Barcelona 1979.

22. En la literatura actual

Ch. Aitmatov, *Placha* (=*El patíbulo*), Moscú 1986.

A. Roa Bastos, *Hijo de hombre*, 1982; Alfaguara - Grupo Santillana, Madrid [2]1997.

Frei Betto, *Entre todos los hombres*, Editorial Caminos, La Habana 1998.

N. Kazantzakis, *Cristo de nuevo crucificado*, Alianza, Madrid [2]1989.

Fray L. de León, *De los nombres de Cristo*, Cátedra, Madrid [5]1986.

J. Saramago, *El evangelio según Jesucristo*, Seix Barral, Barcelona 1992.

O. Wilde, *De profundis*, Muchniks, Barcelona 1994.

E. Miret Magdalena, 'Del Jesús de la historia al Jesús de la ciencia-ficción', en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, El Almendro, Córdoba 1993, pp. 480-517.